تاریخ فلسفهٔ غرب

برتراند راسل

ترجمهٔ نجف دریابندری

A History of Western Philosophy



Bertrand Russell

برتراند راسل

تاریخ فلسفهٔ غرب

و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز

ترجمهٔ نجف دریابندری



Bertrand Russell

A History of Western Philosophy

and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day

- چاپ اول: ۱۳۴۰ / شرکت سهامی کتابهای جیبی
- نشر الکترونیکی: بهمن ماه ۱۳۸۸
- حروفچینی: فرهاد ابراهیمی
- صفحه‌آرایی و طرح جلد: امیر کشفی

فهرست

کتاب اول

فلسفهٔ قدیم

فهرست مطالب

۱. فلاسفهٔ پیش از سقراط

۲. سقراط، افلاطون، ارسطو

۳. فلسفهٔ باستانی پس از ارسطو

دیباچه

برای آنکه این کتاب از انتقاداتی سخت‌تر از آنچه بی‌شک سزاوار است در امان بماند، چند کلمه‌ای از باب توضیح و معذرت لازم می‌آید.

بسیاری کسان بهتر از من با احوال و آثار فلاسفه‌ای که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند - جز لایب‌نیتس، که شاید بتوان او را مستثنی دانست - آشنایی دارند. بنابراین از متخصصان مکتبهای فلسفی و فلاسفه عذر می‌خواهم اما اگر باید کتابی نوشته شود که زمینه وسیعی را در برگیرد، از آنجا که آدمی عمر جاوید ندارد ناچار کسانی که به نوشتن چنین کتابی دست می‌زنند باید در تدوین قسمتهای گوناگون آن وقتی صرف کنند کمتر از آنچه ممکن است به وسیلهٔ کسی صرف شود که همّ خود را به یک فیلسوف یا یک دورهٔ کوتاه مقصور می‌کند. دانشمندان سختگیر برآنند که اصولاً نباید کتابی که زمینه وسیعی را در برگیرد نوشته شود؛ یا اگر هم نوشته شود باید مجموعه‌ای باشد از رساله‌های جداگانه به قلم نویسندگان مختلف. اما پوشیده نیست که چون کتاب به دست چند تن تألیف شود، در آن میانه چیزی از دست می‌رود. اگر در جریان تاریخ وحدتی موجود باشد، و اگر میان گذشته و آینده رابطهٔ نزدیکی برقرار باشد، باید برای بیان این وحدت دوره‌های قدیم و جدید فلسفه در ذهن واحدی فراهم آیند. چه بسا که محقق آثار روسو هنگام قضاوت درست دربارهٔ رابطهٔ روسو با اسپارتی که افلاطون وصف می‌کند، یا آنکه پلوتارک از آن خبر می‌دهد، دچار اشکال گردد؛ و نیز بسا که متخصص تاریخ اسپارت از علم مغیبات بی‌بهره باشد و در نتیجه از هابز Hobbes و فیخته Fichte و لنین بی‌خبر. نشان دادن این قبیل روابط یکی از هدفهای این کتاب است. و این هدفی است که فقط از راه بررسی وسیع دست می‌دهد.

تاریخ فلسفه بسیار است، ولی تا آنجا که من می‌دانم نویسندگان هیچکدام از این تاریخها عین این هدف مرا دنبال نکرده‌اند. فلاسفه هم معلولند و هم علت: از سویی معلول اوضاع اجتماعی و سیاسی و سازمان حکومتی زمان خویشند، و از سوی دیگر - اگر بختیار بوده باشند - علت عقایدی هستند که سیاست و سازمانهای دوره‌های بعدی را شکل می‌دهد. اما در غالب تاریخها فلاسفه یکایک در فضای خالی ظاهر می‌شوند و رابطهٔ عقاید هر یک با دیگری باز نموده نمی‌شود، جز اینکه گاه نظریات فیلسوفی با نظریات فلاسفهٔ پیش از او سنجیده می‌شود. من، برخلاف، کوشیده‌ام تا آنجا که حقیقت اجازه می‌دهد هر فیلسوفی را به عنوان محصول محیط خود عرضه دارم و باز نمایم که افکار و احساساتی که در اجتماع عصر وی به صورتی مبهم و آشفته وجود داشته، در وجود او متراکم و متبلور شده است.

این کار باعث شده است که چند فصل از این کتاب به تاریخ تمدن اختصاص یابد. هیچکس نمی‌تواند بدون قدری اطلاع از دورهٔ تمدن یونان، رواقیان و اپیکوریان را بشناسد؛ یا بی آگاهی مختصری از چگونگی رشد کلیسا از قرن پنجم تا سیزدهم، از فلسفه مدرسیان سر در بیاورد. بدین سبب من آن قسمتهایی از خطوط اصلی تاریخ را که در نظرم بیشترین تأثیر را در تفکر فلسفی داشته است تشریح کرده‌ام؛ و حداکثر تفصیل را در جاهایی به کار برده‌ام که پنداشته‌ام برای برخی از خوانندگان ناشناخته است - مثلاً در مورد آغاز قرون وسطی. اما در همین فصلهای تاریخی نیز از بیان آنچه در فلسفهٔ آن عصر یا پس از آن تأثیر ناچیزی داشته یا اصولاً بی‌تأثیر بوده است، سخت دوری جسته‌ام.

در تألیف کتابی چون کتاب حاضر، مسئله برگزیدن مطلب مسئلهٔ بس دشواری است. کتابی که در آن از جزئیات سخن به میان نیاید خشک و خالی و خسته کننده می‌گردد؛ و چون به جزئیات پرداخته شود، بیم آن می‌رود که مثنوی هفتاد من کاغذ شود. من خواسته‌ام این دو شق را باهم سازش دهم، از این راه که فقط از فلاسفه‌ای سخن بگویم که در نظرم دارای اهمیت بسیارند؛ و در مورد همین فلاسفه نیز آن جزئیاتی را به میان آورم که اگر ضروری نباشد باری در توضیح مطلب و جان بخشیدن به کلام به کار آید.

فلسفه از دیرگاه امری تنها مربوط به مدرسه‌ها و یا موضوعی تنها برای بحث و جدل مشتی مردم درس خوانده نبوده است. فلسفه جزو زندگی اجتماع بوده، و من کوشیده‌ام آن را بدین اعتبار بررسی کنم. اگر این کتاب حُسنی داشته باشد، آن حُسن همانا از این رهگذر حاصل آمده است.

این کتاب وجود خود را مدیون دکتر آلبرت سی بارنز Barnes است؛ چرا که در اصل گفتارهایی بود که برای مؤسسهٔ بارنز پنسیلوانیا طرح ریزی شد و حتی قسمتی از آن در آن مدرسه تدریس شد.

همسرم پاتریشیا راسل Patricia Russell، در تألیف این کتاب نیز مانند اغلب آثار سیزده سال اخیرم از جهت تحقیق و بسیاری جهات دیگر یاری فراوان کرده است.

برتراند راسل

مقدمه

آن تصوراتی از زندگی و جهان که «فلسفی» نامیده می‌شود محصول دو عامل است: یکی تصورات دینی و اخلاقی که ما به ارث برده‌ایم، دیگری آن نوع تحقیقی که می‌توان «علمی» نامید - به شرط آنکه این کلمه را به وسیع‌ترین معنایش به کار بریم. در مورد نسبت دخالت این دو عامل در دستگاههای فلسفی، نظر فلاسفه بسیار متفاوت است؛ اما وجود مقداری از این دو عامل است که صفت مشخص فلسفه را تشکیل می‌دهد.

«فلسفه» کلمه ایست که به معنای بسیار، برخی وسیع و برخی محدود، به کار رفته است. من می‌خواهم این کلمه را به معنای بسیار وسیعی به کار برم؛ و اکنون می‌کوشم این معنی را توضیح دهم.

فلسفه، چنان که من از این کلمه در می‌یابم، حد وسط الهیات و علم است. مانند الهیات، عبارت است از تفکر دربارهٔ موضوعاتی که تاکنون به دست آوردن دانش قطعی درباره شان میسر نشده است؛ و مانند علم، به عقل بشر تکیه دارد، نه به دلایل نقلی - خواه مراد از دلایل نقلی سنت باشد، خواه وحی و مکاشفه. من می‌گویم هرگونه دانش «قطعی» علم است، و هر گونه «عقیدهٔ جزمی» که از حدود دانش قطعی قدم فراتر بگذارد به الهیات تعلق دارد. اما میان الهیات و علم برزخی نیز هست نامکشوف برای هردو، و در معرض حملهٔ هردو جانب؛ این برزخ همان فلسفه است. تقریباً همهٔ مسائلی که مغزهای متفکر بیشترین توجه را به آنها دارند از قبیلی است که علم نمی‌تواند بدانها پاسخ بدهد. پاسخهای قاطع الهیان نیز اکنون دیگر مانند قرنهای گذشته قانع کننده نمی‌نماید. آیا جهان از روح و ماده ساخته شده؟ اگر چنین باشد، روح و ماده چیستند؟ آیا روح تابع ماده است یا خود دارای نیروهای مستقلی است؟ آیا جهان وحدتی و غایتی دارد؟ آیا به سوی غایتی معین سیر می‌کند؟ آیا قوانین طبیعی واقعاً وجود دارد، یا اینکه ما به سبب نظم پرستی فطریمان بدانها قایل هستیم؟ آیا آدمی همان موجودی است که به نظر شخص ستاره شناس می‌آید - یعنی پاره ناچیزی از کربن و آب که به ناتوانی روی یک سیارهٔ بی‌اهمیت می‌خزد: یا موجودی که به نظر هملت می‌آید؛ یا شاید در عین حال هر دوی آنهاست؟ آیا شیوهٔ زیست شریف و شیوهٔ زیست پست وجود دارد؟ این شیوه چیست و چگونه باید بدان دست یافت؟ آیا خوبی فقط در صورتی ارزش دارد که جاوید باشد، یا اگر هم جهان سنگدلانه به سوی مرگ بشتابد باز خوبی شایستهٔ جستجو است؟ آیا چیزی به نام «عقل» وجود دارد، یا آنچه چنین می‌نماید نیست. مگر آخرین شکل صافی و پالودهٔ «حمق»؟ برای این قبیل مسائل نمی‌توان در آزمایشگاه پاسخی یافت. حکمای الهی می‌گویند که ما پاسخ می‌دهیم - آنهم پاسخهای بسیار متیقن. ولی همین ایقان آنها باعث می‌شود که نواندیشان بدگمان در آنها بنگرند. اگر پاسخ دادن به این مسائل کار فلسفه نباشد، باری مطالعهٔ آنها کار فلسفه است.

ممکن است بپرسید که دراین صورت چرا وقت خود را بر سر چنین مسائل لاینحلی تلف کنیم؟ به این سؤال می‌توان از دو لحاظ پاسخ داد: یا از لحاظ مورخ، یا از لحاظ فردی که در برابر وحشت تنهایی جهانی قرار گرفته است.

پاسخ شخص مورخ، تا آنجا که از عهدهٔ من بر می‌آید، در این کتاب خواهد آمد. از هنگامی که آدمیان توانستند آزاد بیندیشند، کارهاشان از جهات بیشمار به نظریاتشان دربارهٔ جهان و زندگی بشر و اینکه چه چیز خوبست و چه چیز بد، بستگی پیدا کرد. این موضوع امروز هم مانند همیشه صادق است. برای شناختن هر عصر یا ملتی باید فلسفهٔ آن عصر یا ملت را شناخت، و برای شناختن فلسفه باید تا اندازه‌ای فیلسوف بود. اینجا یک علیت دو جانبه در کار

است: اوضاع زندگی انسان تأثیر فراوان در تعیین فلسفهٔ او دارد، و از طرف دیگر فلسفه نیز بسیار در تعیین اوضاع زندگی انسان مؤثر است. این عمل متقابل در قرنهای متمادی، موضوع بحث صفحات آینده خواهد بود.

و اما یک پاسخ دیگر نیز هست که جنبهٔ شخصی آن بیشتر است. علم آنچه را ما می‌توانیم بدانیم به ما می‌گوید. لیکن آنچه ما می‌توانیم بدانیم ناچیز است؛ و اگر فراموش کنیم که چه چیزها هست که ما نمی‌توانیم بدانیم، حساسیت خود را در برابر چیزهای بسیاری که دارای کمال اهمیتند از دست می‌دهیم. از طرف دیگر الهیات این عقیدهٔ جزمی را به ما تحمیل می‌کند که دانش ما ناظر به اموری است که از آن امور در حقیقت جز بی‌دانشی چیزی نداریم؛ و بدین ترتیب الهیات نسبت به کائنات نوعی گستاخی می‌ورزد. البته بی‌یقینی همراه با بیم و امید قوی دردناک است؛ ولی اگر بخواهیم بی‌کمک افسانه‌های تسلی بخش شاه پریان زندگی کنیم، باید تاب و توان این درد را داشته باشیم. فراموش کردن مسائلی که فلسفه طرح می‌کند نیز خطاست، و نیز درست نیست که خود را بفریبیم و بگوییم که پاسخهای بی‌چون و چرا برای این مسائل یافته‌ایم. آموختن اینکه چگونه می‌توان بدون یقین، و معهذا بدون فلج شدن از شک و تردید، زندگی کرد شاید بزرگترین خدمتی باشد که فلسفه در عصر ما هم می‌تواند در حق طلاب خود انجام دهد.

فلسفه به عنوان چیزی متمایز از الهیات، در قرن ششم پیش از میلاد در یونان آغاز شد، و پس از گذراندن دورهٔ خود با ظهور مسیحیت و سقوط روم باز در الهیات غرق شد. دومین دورهٔ عظمت آن، یعنی فاصلهٔ قرن یازدهم و چهاردهم، زیر سلطهٔ کلیسای کاتولیک بود - مگر در عصر چند یاغی بزرگ مانند امپراتور فردریک دوم (۱۱۹۵-۱۲۵۰). این دوره با آشفتگیهایی که در نهضت «اصلاح دین» (رفورم) به حد اعلی رسید پایان یافت. دورهٔ سوم، یعنی از قرن هفدهم تا عصر حاضر، بیش از هردو دورهٔ پیشین تحت تأثیر علم قرار گرفته است. عقاید دینی کهن هنوز به اهمیت خود باقی است، ولی احساس می‌شود که به توجیه و تعدیل احتیاج دارد، و هر کجا علم ایجاب کند آن عقاید دیگرگون می‌شود. در این دوره کمتر فیلسوفی به دین و مذهب اعتقاد تام و تمام دارد. اکنون در نظر فلاسفه اهمیت دولت از اهمیت کلیسا بیشتر است.

در تمام این مدت هماهنگی اجتماعی و آزادی فردی نیز چون دین و علم در حال اختلاف یا سازش ناپایدار به سر برده‌اند. در یونان هماهنگی اجتماعی از راه وفاداری به دولتشهر تأمین می‌شد. حتی ارسطو، با آنکه شاهد برافتادن دولتشهر به دست اسکندر بود، برای هیچ شکل دیگری از دولت قائل به اعتبار نشد. آزادی فردی که در نتیجهٔ وظیفهٔ «شهروند»[1] نسبت به شهر پیش می‌آید، تغییر بسیار می‌کرد. در اسپارت آزادی شهروند در حدود آزادی وی در آلمان یا در روسیهٔ امروز بود.[2] در آتن هر چند گاه فشار و گرفتاری پیش می‌آمد، اما، در بهترین دوره‌های تاریخ، شهروند از قید بسیاری از محدودیتهایی که دولت پدید می‌آورد آزاد بود. فلسفهٔ یونانی از زمان قدیم تا ارسطو تحت تأثیر اعتقاد دینی و میهن‌پرستانه نسبت به «شهر» قرار دارد. دستگاههای اخلاقیِ فلسفهٔ یونانی با زندگی «شهروندان» منطبق است و مقدار زیادی عامل سیاسی در آن سرشته است. هنگامی که یونانیان تحت تابعیت مقدونیان و سپس رومیان درآمدند، معتقداتی که متناسب با ایام استقلالشان بود دیگر به دردشان نمی‌خورد. این امر از یک سو به واسطهٔ جدا شدن از سنن قدیم باعث از دست رفتن قدرت و استحکام نظریات آنها شد، و از سوی دیگر نوعی اخلاق پدید آورد که جنبه‌های فردی آن بیشتر بود. رواقیان زندگی فضیلتمندانه را به عنوان رابطهٔ روح با خدا می‌شناختند نه همچون رابطهٔ شهروند با دولت. بدین طریق رواقیان راه را برای مسیحیت باز کردند، زیرا مسیحیت

---

۱. این کلمه را آقای حمید عنایت در ترجمهٔ «سیاست» ارسطو به جای citizen به کار برده است. در این کتاب به همین معنی به کار می‌رود. م.

۲. باید یادآور شد که این کتاب در زمان جنگ جهانی دوم نوشته شده که هیتلر بر آلمان حکومت می‌کرد. م.

نیز مانند مذهب رواقی در اصل غیرسیاسی بود، زیرا در سه قرن نخست پیروان مسیح از پشتیبانی دولت محروم بودند. در مدت شش قرن و نیم فاصلهٔ زمانی میان اسکندر و قسطنطین، هماهنگی اجتماعی را نه فلسفه تأمین می‌کرد و نه ایمان و اعتقاد به سنت قدیم، بلکه تأمین کنندهٔ هماهنگی اجتماعی زور بود - در وهلهٔ اول زور نظامی و سپس زور دستگاه دیوانی دولت. سپاه روم و جاده‌های روم و قانونهای روم و دیوانیان روم نخست یک دولت مرکزی نیرومند پدید آوردند، و آنگاه آن دولت را نگهداشتند. در این میان هیچ چیز را نمی‌توان به فلسفهٔ روم نسبت داد، زیرا چنین فلسفه‌ای وجود نداشت.

در این دورهٔ دراز، افکار یونانی که میراث عصر آزادی بود بتدریج دیگرگون شد. برخی از افکار که جنبهٔ دینی‌شان می‌چربید اهمیت نسبی یافت؛ و برخی دیگر که بیشتر جنبهٔ تعلقی داشت فراموش شد، زیرا که دیگر با روح زمانه تناسب نداشت. بدین طریق کافران دورهٔ اخیر سنتها و عقاید قدیم یونانی را آنقدر تراشیدند تا مناسب جای گرفتن در قالب نظریات مسیحی شد.

مسیحیت عقیدهٔ مهمی را که در آموزشهای رواقیان به طور تلویحی وجود داشت ولیکن نسبت به روح عمومی عصر قدیم بیگانه بود، عمومیت داد - منظورم این عقیده است که وظیفهٔ انسان نسبت به خدا واجب‌تر است از وظیفهٔ او نسبت به دولت.[1] این عقیده - که به قول سقراط و حواریان «ما باید متابعت از خدا را مقدم بر متابعت از انسان بدانیم» - با مسیحی شدن قسطنطین برقرار ماند زیرا نخستین امپراتوران مسیحی یا خود آریوسی بودند و یا به عقاید آریوسی تمایل داشتند.[2] اما هنگامی که امپراتوران کاتولیک شدند، این عقیده مسکوت گذاشته شد. در امپراتوری روم شرقی این عقیده پنهان گشت و در امپراتوری روسیه نیز، که مسیحیت را از قسطنطنیه گرفت، باز این عقیده به حال اختفا درآمد. اما غرب (جز در قسمتهایی از سرزمین گل) که فاتحان بربر و کافر تقریباً بلافاصله جانشین امپراتوران کاتولیک شدند، تقدم و رجحان تبعیت از مذهب در مقابل دولت به قوهٔ خود باقی ماند، و هنوز هم تاحدی باقی است.

هجوم وحشیان برای مدت شش قرن به تمدن اروپای غربی پایان داد. اما دنبالهٔ آن تمدن در ایرلند گرفته شد، تا آنکه دانمارکیها در قرن نهم آن را نیز از میان بردند. این تمدن پیش از نابود شدن به دست دانمارکیها یک سیمای قابل ذکر پدید آورد، و اسکاتوس اریجنا Scotus Erigena است. در امپراتوری شرقی تمدن یونانی تا زمان سقوط قسطنطنیه در ۱۴۵۳ باقی ماند، منتهی به شکل خشکیدهٔ اشیایی که در موزه نگه می‌دارند؛ و هیچ چیزی که برای جهان اهمیت داشته باشد از قسطنطنیه بر نخاست، جز یک سنت هنری و الواح قوانین رومی یوستینیوس (ژوستینین).

در دوران ظلمت، یعنی از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن یازدهم، روم غربی تغییرات بسیار جالبی به خود دید. اختلاف میان وظیفهٔ انسان به خدا و وظیفهٔ انسان نسبت به دولت، که مسیحیت پیش کشیده بود، به صورت اختلاف میان کلیسا و پادشاه در آمد. دامنهٔ حکومت کلیسایی پاپ در ایتالیا و فرانسه و اسپانیا و برتانیای کبیر و ایرلند و آلمان و اسکاندیناوی و لهستان گسترده شد. در آغاز کار تسلط پاپ بر اسقفها و رؤسای دیرهای خارج از حدود ایتالیا و جنوب فرانسه بسیار ضعیف بود، اما در زمان گرگوری هفتم (اواخر قرن یازدهم) این تسلط واقعی و مؤثر گشت. از

---

۱. این عقیده در زمانهای پیشتر ناشناخته نبود؛ مثلاً در نمایشنامهٔ «آنتیگون» اثر سوفوکلس دیده می‌شود. اما پیش از رواقیان پیروان این عقیده ممدود بودند.

۲. آریوس Arius (در حدود ۲۳۶ – ۲۵۶) اسقف مرتد اسکندریه که بنیانگذار فرقه آریوسیان است. ارتداد او این بود که می‌گفت اقانیم ثلاثه واحد و از یک جوهر نیستند، بلکه «کلمه» پایین تر از «اب» است. وی مسیح را ذاتاً کامل می‌دانست ولی منکر الوهیت او بود. نظریهٔ آریوس به وسیله یک شورای دینی که در ۳۲۵ در شهر نیقیه تشکیل شد به عنوان کفر و الحاد محکوم گشت. م.

آن زمان به بعد در سراسر اروپای غربی کشیشان سازمان واحدی تشکیل دادند که از روم رهبری می‌شد. کشیشان به زیرکی و سماجت در طلب قدرت بودند و تا سال ۱۳۰۰ در اختلافاتی که با حکام دولتی داشتند عادتاً برد با آنها بود. اختلاف میان کلیسا و دولت تنها اختلاف میان روحانی و دیوانی نبود، بلکه تجدید اختلاف میان مناطق مدیترانه‌ای و وحشیان شمالی نیز بود. وحدت کلیسا بازگشت وحدت امپراتوری روم بود. مراسم کلیسا به زبان لاتینی ادا می‌شد، و اشخاصی که بر کلیسا فرمانروایی داشتند بیشتر ایتالیایی یا اسپانیایی یا فرانسوی جنوب بودند. تعلیم و تربیتشان، هنگامی که تعلیم و تربیت احیا شد، بر اساس سنن رومی بود و تصوراتی که از قانون و دولت داشتند برای مارکوس اورلیوس بیش از پادشاهان معاصر آنها قابل فهم بود. کلیسا در عین حال هم نمایندهٔ ادامهٔ سنت‌های گذشته بود، و هم نمایندهٔ متمدن‌ترین عناصر عصر خود.

برعکس قدرتِ دولتی در دست پادشاهان و بارونهای شمالی بود که می‌کوشیدند از آن سازمانی که از جنگهای آلمان با خود همراه آورده بودند آنچه را می‌توانند حفظ کنند. در این سازمان قدرت مطلق بیگانه بود، و قانون هم که در نظر این فاتحان زورمند خشک و بی‌روح می‌نمود، همین حال را داشت. پادشاه می‌بایست اشراف فئودال را در قدرت خود شریک سازد، ولی هر دو طرف انتظار داشتند که گاه نیز اجازهٔ طغیان خشم و شهوت، به صورت جنگ و کشتار و غارت و هتک ناموس، به آنها داده شود. پادشاهان ممکن بود از کارهای خود توبه کنند، زیرا که صادقانه متدین بودند، وانگهی توبه و ندامت خود از اشکال خشم و شهوت است: ولی کلیسا هرگز نمی‌توانست در آنها آن نظم و آرام و رفتار پسندیده‌ای را پدید آورد که کار فرمایان امروزه از مستخدمان خود می‌خواهند، و معمولاً به دست هم می‌آورند. اگر پادشاه نتواند به دلخواه خود بنوشد و بکشد و عشق بورزد، پس جهانداری به چه کارش می‌آید؟ و اصولاً چرا باید با آن سپاهی که همه از سواران گردن‌فراز تشکیل شده گردن به فرمان مشتی فضل فروش بگذارند که خود را اسیر تجرد ساخته‌اند و از نیروهای مسلح بی‌بهره‌اند؟ پادشاهان به رغم منع کلیسا نبرد تن به تن و محاکمهٔ از راه دوئل را حفظ کردند، و شمشیر بازی و عشق تشریفاتی را پدید آوردند. حتی گاهی در اوج خشم مردان برجستهٔ کلیسا را کشتند.

همهٔ نیروهای مسلح در جانب پادشاهان بودند، و باز کلیسا پیروز بود. پیروزی کلیسا پاره‌ای به واسطهٔ در انحصار داشتن تعلیم و تربیت بود و پاره‌ای به واسطهٔ اینکه پادشاهان مدام با یکدیگر در جنگ بودند. اما علت عمده این بود که مردم و فرمانروایان، به استثنای تنی چند، اعتقاد عمیق داشتند که کلیسا دارای قدرت خدایی است. کلیسا حکم می‌کرد که فلان پادشاه باید عمر باقی را در بهشت بگذراند یا در دوزخ. کلیسا می‌توانست رعایا را از وظیفهٔ تابعیت معاف کند و بدین طریق شورش و طغیان به راه بیندازد. علاوه بر این، کلیسا نمایندهٔ نظم به جای هرج و مرج بود و سرانجام توانست پشتیبانی طبقهٔ تاجر را که در حال پا گرفتن بود به دست آورد. به خصوص در ایتالیا ملاحظهٔ اخیر سهم قطعی داشت.

کوشش حکام شمال اروپا برای اینکه حداقل مقداری از قدرت خود را در برابر کلیسا حفظ کنند، نه تنها در سیاست بلکه در هنر و حماسه سرایی و رسوم جنگاوری و جنگجویی نیز ظاهر می‌شد. اما تظاهر آن در عرصهٔ فکر بسیار ناچیز بود، زیرا فرهنگ تقریباً به طور دربست در دست کشیشان بود. فلسفهٔ صریح و روشن قرون وسطی آینهٔ تمام نمای افکار زمانه نیست، بلکه فقط نشان دهندهٔ افکار یک دسته از مردم است. اما در میان کشیشان - به خصوص راهبان فرانسیسی - عده‌ای به علتهای مختلف با پاپ اختلاف داشتند. به علاوه در ایتالیا چند قرن زودتر از شمال کوههای آلپ فرهنگ در میان تودهٔ مردم گسترش یافت. فردریک دوم که کوشید مذهب جدیدی بنیاد کند، نمایندهٔ جناح افراطی فرهنگ ضد پاپ است، و توماس اکویناس که در کشور ناپل، یعنی در حوزهٔ قدرت پاپ، متولد شد، تا به امروز هم به عنوان شارح فلسفهٔ کلیسایی شناخته می‌شود. در حدود پنجاه سال پیش از او، دانته توانست ترکیبی از فرهنگ دینی و غیردینی پدید آورد و یگانه نمای متعادل همهٔ افکار قرون وسطایی را به دست دهد.

پس از دانته، به علتهای سیاسی و عقلی هر دو، ترکیب فلسفهٔ قرون وسطایی بهم خورد. این ترکیب تا زمانی که دوام و قوام داشت اجزایش تمام و مرتب بود، و هر چیزی که مورد توجه این دستگاه قرار می‌گرفت با وضعی دقیق و روشن در ارتباط با سایر محتویات جهان نامتناهی آن دستگاه در نظر گرفته می‌شد. ولی «انشعاب بزرگ»[1] و نهضت جلب مردم، و وضع پاپ در دورهٔ رنسانس منجر به نهضت اصلاح دینی شد که وحدت دنیای مسیحی را برهم زد و نظریهٔ مدرسی را دربارهٔ دولت، که دائر بر مرکزیت پاپ بود، از میان برد. در دورهٔ رنسانس، دانشهای تازه‌ای که از عصر قدیم و نیز از سطح زمین، به دست آمد مردم را از دستگاههای فلسفی، که برایشان حکم زندانهای فکری را پیدا کرده بود، خسته ساخت. نجوم کوپرنیکی زمین و انسان را از مقامی که در نجوم بطلمیوسی داشتند به زیر آورد. در میان مردم هوشمند، لذت بردن از حقایق جدید، جانشین لذت بردن از بحث و استدلال و تجربه و تحلیل و تنظیم و تدوین شد. تجدید حیات فرهنگی گرچه در زمینهٔ هنر نظم و ترتیب را حفظ کرد، در عرصهٔ فکر بی‌نظمی دامنه‌دار و ثمربخشی را ترجیح داد. از این لحاظ، مونتنیMontaigne بارزترین نمونهٔ آن عصر است.

در نظریات سیاسی نیز مانند همه چیز، جز هنر، نظم از میان رفت. قرون وسطی هرچند از حیث عمل دوران پرجوش و خروشی بود، از لحاظ فکری تحت تأثیر علاقهٔ شدیدی به قانون و نظریهٔ بسیار دقیقی از قدرت سیاسی قرار داشت. بنابر این نظریه، هرگونه قدرتی در اصل از خدا ناشی می‌شود. خداست که پاپ را در امور دینی و امپراتور را در امور دنیوی قدرت بخشیده است. اما در قرن پانزدهم پاپ و امپراتور هر دو اهمیت خود را از دست دادند. پاپ به صورت یکی از حکام ایتالیا درآمد که سرگرم یک سیاست‌بازی بسیار بغرنج و دور از زهد و تقوی بود. دولتهای سلطنتی ملی که تازه در فرانسه و اسپانیا و انگلستان تشکیل شده بودند در قلمرو خود چنان قدرتی داشتند که نه پاپ می‌توانست در کارهاشان مداخله کند و نه امپراتور. دولتهای ملی، بیشتر به واسطه نیروی باروت، نفوذ تازه و بی‌سابقه‌ای در افکار مردم به دست آوردند؛ و این نفوذ باقی ماندهٔ اعتقاد رومیان را به وحدت تمدن پاک از میان برد.

این بی‌نظمی سیاسی در کتاب ماکیاولی به نام «امیر» (Prince) تظاهر و تجلی کرد. وقتی که هیچ اصل هدایت کننده‌ای وجود نداشته باشد، سیاست به صورت تنازع رک و راست برای کسب قدرت در می‌آید. «امیر» اندرزهای زیرکانه‌ای می‌دهد که چگونه باید در این بازی برنده شد. آنچه در عصر عظمت یونان رخ داده بود بار دیگر در زمان تجدید حیات فرهنگی در ایتالیا روی داد. یعنی قید و بندهای اخلاقی قدیم ناپدید شد؛ زیرا معلوم شدکه با خرافات بستگی دارد. آزاد شدن از قید و بند، افراد مردم را فعال و خلاق ساخت، و در نتیجه بهار بی‌مانندی از گلهای نبوغ پدید آمد. اما آشوب و فسادی که به طور اجتناب ناپذیر از انحطاط اصول اخلاقی حاصل آمد، مردم ایتالیا را من حیث المجموع ناتوان ساخت؛ و آنان نیز مانند یونانیان به زیر یوغ ملتهایی درآمدند که از لحاظ تمدن از خود آنها عقب‌تر بودند ولی به قدر آنها از هماهنگی اجتماعی بیگانه نبودند.

اما نتیجهٔ این ماجرا کمتر از ماجرای یونانیان مصیبت آمیز بود؛ زیرا ملتهایی که تازه به قدرت رسیده بودند نیز، جز ملت اسپانیا، خود را به اندازهٔ ایتالیاییان شایستهٔ به دست آوردن توفیقهای بزرگ نشان دادند.

از قرن شانزدهم به بعد، تاریخ تفکر اروپایی تحت تأثیر نهضت اصلاح دین قرار دارد. اصلاح دین یک نهضت پیچیده و چند جانبه بود و توفیق خود را مدیون علتهای گوناگون بود. این نهضت عمدتاً عبارت از طغیان ملتهای شمالی بر ضد تجدید سلطهٔ روم. دین شمال اروپا را مقهور خود ساخت، اما در ایتالیا دچار انحطاط شد. بساط پاپ به عنوان یک سازمان دینی باقی مانده بود و خراج سنگینی از آلمان و انگلستان می‌گرفت. اما این ملتها که هنوز هم پایبند دین و مذهب بودند، برای خانواده‌های بورجا (بورژیا) و میچی که ادعا می‌کردند در ازای پول نقد ارواح مردم را

---

۱. مراد انشعابی است که در قرن شانزدهم در کلیسا پیش آمد و گروه بزرگی از مسیحیان به پیروی از لوتر از کلیسای کاتولیک جدا شدند. م.

آمرزیده می‌گردانند، و آنگاه آن پولها را صرف تجملات و کارهای خلاف اخلاق می‌کردند، دیگر احترامی قائل نبودند. عوامل مخرب ملی و اقتصادی و اخلاقی، همه دست بهم دادند و طغیان بر ضد روم را تقویت کردند. از طرف دیگر، حکام محلی دریافتند که اگر کلیسا در قلمرو آنها ملی شود خواهند توانست آن را به زیر سلطهٔ خود درآورند، و در این صورت در داخلهٔ قلمرو خود بسیار بیش از هنگامی که پاپ در قدرتشان شریک باشد نیرو خواهند داشت. به واسطهٔ همهٔ این علتها، بدعتهای مذهبی لوتر در قسمت اعظم اروپای شمالی از جانب مردم و حکام یکسان مورد استقبال قرار گرفت.

کلیسای کاتولیک از سه سرچشمه آب می‌خورد: تاریخ مقدسش یهودی و الهیاتش یونانی و حکومت و قانونهایش - حداقل به طور غیرمستقیم - رومی بود. نهضت اصلاح دین عناصر رومی آن را طرد کرد و عناصر یونانیش را ملایم ساخت و عناصر یهودیش را نیروی فراوان بخشید. بدین طریق دین با نیروهای ملی که سرگرم باز کردن و به هم زدن همبستگیهای ساخته و پرداختهٔ امپراتوری روم و کلیسای رومی بود همکار و هماهنگ شد. مطابق نظریات کاتولیکی، وحی آسمانی ختم نمی‌شود بلکه به وسیلهٔ کلیسا قرن به قرن ادامه می‌یابد؛ و بنابراین بر هر فردی واجب است که عقاید شخصی خود را رها کند و تسلیم کلیسا شود. پروتستانها، به‌عکس کلیسا را به عنوان وسیلهٔ نزول وحی نپذیرفتند، و گفتند که حقیقت را باید فقط در کتاب آسمانی جستجو کرد، و این کتاب را نیز هر کسی می‌تواند برای خود تفسیر و تأویل کند. اما مردم در تفسیر کتاب آسمانی با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند و هیچ مقام آسمانی وجود نداشت تا دربارهٔ اختلاف آنها حکم کند. البته در عمل دولت مدعی آن حقی شد که سابق به کلیسا تعلق داشت؛ اما این ادعا غاصبانه بود. در اعتقاد پروتستانی، میان روح و خدا نباید میانجی دنیوی و خاکی وجود داشته باشد.

این تغییر اثرات مهمی داشت. بدین معنی که دیگر ممکن نبود از راه استشاره با مراجع دینی حقایق را متیقن ساخت، بلکه می‌بایست با تفکر درونی بدین مهم پرداخت. در نتیجه تمایل خاصی به سرعت رشد کرد، که در سیاست به جانب هرج و مرج گرایید و در دیانت در جهت عرفان سیر کرد؛ و عرفان همواره به دشواری در قالب اعتقادات کاتولیکی جای گرفته بود. مذهب پروتستانی یک مذهب واحد نشد، بلکه به صورت فرقه‌های متعدد در آمد. این مذهب به صورت یک فلسفه در برابر فلسفهٔ مدرسی در نیامد، بلکه به تعداد افراد فلاسفه، فلسفه پدید آمد؛ چنانکه در قرن سیزدهم یک امپراتور در برابر پاپ قد علم نکرد، بلکه عدهٔ زیادی پادشاهان ملحد (یعنی غیرکاتولیک) پدید آمدند. نتیجهٔ این اوضاع در عرصهٔ فلسله و ادب عبارت بود از نوعی ذهن‌گرایی که مدام عمیقتر می‌شد. این ذهن‌گرایی در آغاز کار همچون وارستگی گوارایی از قید بردگی فکری جلوه کرد، ولیکن سرسختانه به سوی فردیت که مغایر سلامت اجتماعی است سرازیر شد.

فلسفهٔ جدید با دکارت آغاز می‌شود که ایقان اساسیش عبارت است از وجود خودش و اندیشه‌هایش، که جهان خارج از آن منتج می‌شود. این فلسفه فقط مرحلهٔ ابتدایی سیر تکاملی بود که از طریق بارکلی و کانت به فیخته رسید، که در نظر وی هر چیزی فقط نشئه‌ای از نفس است. این فلسفه چیزی جز ناسالمی فکری نبود، و از آن روز تاکنون فلسفه در تلاش بوده است تا خود را از این ورطه رهایی بخشد و به جهان عقل سلیم بازگردد.

ذهن‌گرایی در فلسفه همواره دوش به دوش هرج و مرج در سیاست است. حتی در هنگامی که خود لوتر هم زنده بود، برخی از پیروان ناخواسته و ناپذیرفتهٔ او نظریهٔ «آناباپتیزم» Anabaptism را پدید آوردند و مدتی نیز بر شهر مونستر Münsser تسلط یافتند. آناباپتیستها هرگونه قانونی را مردود می‌دانستند؛ زیرا عقیده داشتند که روح‌القدس اشخاص نیک را در هر لحظه هدایت می‌کند، و روح‌القدس را نمی‌توان اسیر قوانین و مقررات ساخت. از این مقدمه به مالکیت اشتراکی و هرج و مرج در روابط جنسی می‌رسیدند؛ و به همین جهت، پس از یک مقاومت قهرمانانه، منقرض گشتند. اما نظریاتشان، به اشکال ملایمتر، در هلند و انگلستان و امریکا اشاعه یافت. از لحاظ تاریخی می‌توان آنها را

ریشهٔ فرقهٔ «کویکر»[1]ها دانست. در قرن نوزدهم شکل ترسناکتری از آشوبگرایی (آنارشیزم) پدید آمد که دیگر با دین هم ارتباطی نداشت. این مرام در روسیه و اسپانیا و تا حد کمتری در ایتالیا، پیروزی فراوان به دست آورد؛ و تا به امروز نیز هنوز مانند مترسکی ادارهٔ امور مهاجرین را در امریکا می‌رماند. این شکل جدید آشوبگرایی، گرچه ضد دینی است، لیکن هنوز مقدار زیادی از روح مذهب پروتستانی را در خود سرشته دارد. فرق عمده‌اش با مذهب پروتستانی این است که آن خصومتی را که لوتر با پاپها می‌ورزید، اینان متوجه دولتها ساخته‌اند.

تمایل به ذهنگرایی همینکه به راه افتد دیگر نمی‌توان جلوش را گرفت، مگر اینکه دورهٔ خود را بگذراند. در اخلاق، تکیهٔ پروتستانها بر وجدان فردی اساس آشوبگرایانه داشت؛ اما عادات و رسوم چنان نیرومند بود که جز در مورد چند طغیان تصادفی، مانند طغیان شهر مونستر، حتی خود پیروان فردیت نیز در اخلاق همان رفتاری داشتند که بر حسب معمول موافق موازین تقوی شناخته می‌شد. چیزی که هست، این تعادل ناپایدار بود؛ و مسلک «حساسیت» که در قرن هجدهم باب شد آن را بهم زد. مطابق این مسلک، خوبی عمل را عواقب خوب آن یا انطباق آن با مقررات اخلاقی معین نمی‌کند؛ بلکه معیار عبادت است از احساساتی که انگیزهٔ عمل واقع شده است. از همین مسلک بود که عقیدهٔ «قهرمان»، چنانکه کارلایل و نیچه بیان کرده‌اند، و مرام بایرون، که عبارت بود از شور و سودای تند و شدید از هر نوع که باشد، پدید آمد.

نهضت رومانتیک در هنر و ادبیات و سیاست بستگی دارد به این مسلک ذهنی در قضاوت راجع به افراد بشر نه چون اعضای اجتماع، بلکه به مثابهٔ موضوعات تفکر که از لحاظ علم الجمال لذت بخشند. ببر از گوسفند زیباتر است، ولی ما ترجیح می‌دهیم که ببر در قفس محبوس باشد. یک نفر رومانتیک نمونه، در قفس را باز می‌کند و از جست و خیز بسیار زیبای ببر، که منجر به هلاک گوسفند می‌شود، لذت می‌برد. وی انسان را تشویق می‌کند که ببر باشد، ولی چون در این کار توفیق یابد نتایج آن چندان مطبوع و مطلوب نیست.

بر ضد اشکال سخیف فلسفهٔ ذهنگرایی؛ در عصر جدید عکس‌العملهای گوناگونی نشان داده شده است. یکی از این عکس‌العملها فلسفهٔ سازش است، که عبارت است از نظریهٔ لیبرالیسم. این فلسفه می‌خواهد برای دولت و فرد به دو دنیای مختلف قائل شود. شکل جدید این نظر با فلسفهٔ لاک آغاز می‌شود. لاک با «شوق و انجذاب» - یعنی همان فردیت آناباپتیستها - همان قدر مخالف است که با قدرت مطلق و پیروی کورکورانه از رسم و عرف. یک طغیان کاملتر در برابر ذهنگرایی منجر به نظریهٔ دولت پرستی می‌شود که برای دولت قائل به مقامی است که کاتولیکها برای کلیسا، یا حتی گاهی خدا، بدان قائل بودند. هابز و هگل و روسو نمایندگان اشکال مختلف این نظریه‌اند؛ و نظریات آنها به وسیلهٔ کرمول و ناپلئون و هیتلر تجسم یافت. کمونیسم از لحاظ نظری بسیار دور از این قبیل فلسفه‌هاست، اما در عمل منجر به تشکیل نوعی جامعه می‌شود که با آنچه از نظریهٔ دولت پرستی پدید می‌آید شباهت بسیار دارد.

در طی این سیر تکامل طولانی از سال ۶۰۰ پیش از میلاد تا عصر حاضر، فلاسفه به دو دسته تقسیم شده‌اند: یکی آن دسته که می‌خواهند قیدهای اجتماعی را سفت کنند، و دیگری آن دسته که می‌خواهند قیدهای اجتماعی را شل کنند. مابقی به این دو دسته بستگی داشته‌اند. انضباطیان از دستگاههای بی‌چون و چرا، چه کهنه و چه نو، هواداری کرده‌اند، و بدین جهت کمابیش ناچار شده‌اند که با علم مخالفت کنند؛ زیرا تجربه نظریات جزمی آنان را اثبات نکرده است. تقریباً همهٔ آنان چنین گفته‌اند که خوبی سعادت و خوشی نیست، بلکه باید شرافت یا «قهرمانی» را بر سعادت ترجیح داد. این فلاسفه با جنبه‌های غیرعقلانی طبیعت انسان همراهی و همدردی نشان داده‌اند، زیرا احساس کرده‌اند که عقل دشمن همبستگی و هماهنگی اجتماعی است. از طرف دیگر آزادیخواهان، غیر از آشوبگرایان

---

۱. فرقهٔ Quaker در حدود ۱۶۵۰ به دست جورج فوکس (George Fox) در انگلستان بنیاد شد و اعضای آن یکدیگر را «دوست» می‌نامیدند. م.

افراطی، با روش علمی موافق بوده‌اند؛ در اخلاق بهره و فایده را اصل قرار داده‌اند؛ به تعقل منطقی اعتقاد داشته‌اند؛ با شور و سودا مخالف بوده‌اند؛ و با اشکال عمیق دین دشمنی کرده‌اند. این اختلاف حتی پیش از ظهور آنچه ما به اسم فلسفه می‌شناسیم وجود داشته است و در قدیمترین افکار یونانی به وضوح دیده می‌شود. این اختلاف به اشکال گوناگون تا به امروز همچنان باقی مانده است. و شکی نیست که تا دوره‌های بسیار دیگر همچنان باقی خواهد ماند.

روشن است که دعاوی هر دو طرف این اختلاف - مانند دعاوی طرفین هر اختلاف دیر پای دیگری - مقداری حق و مقداری باطل است. همبستگی اجتماعی از ضروریات است و انسان تاکنون هرگز نتوانسته است فقط با براهین عقلی این همبستگی را در اجتماع پدید آورد. هر اجتماعی در معرض دو خطر متضاد واقع است: سفت شدن در نتیجهٔ پیروی زیاده از حد از عرف و انضباط، و شل شدن یا زیر یوغ خارجی رفتن در نتیجهٔ رشد فردیت و استقلال شخصی که همکاری اجتماعی را غیرممکن می‌سازد. تمدنهای مهم عموماً با یک نظام خشک و خشن پدید می‌آیند و بتدریج نرم می‌شوند و در مرحلهٔ خاصی که جنبه‌های مفید عرف قدیم هنوز به قوت خود باقی است و مضراتی که با از میان رفتن عرف قدیم همراه است هنوز بر اجتماع مستولی نشده، این تمدن به دورهٔ درخشانی از نبوغ می‌رسد. اما همینکه این مضرات بر اجتماع مستولی شد، هرج و مرج آغاز می‌شود و در نتیجه لاجرم یک دورهٔ استبداد جدید فرا می‌رسد که خود ترکیب جدیدی را به وسیله یک دستگاه جزمی پدید می‌آورد. نظریه لیبرالیسم کوششی است برای خارج شدن از این دور. اساس لیبرالیسم از کوشش برای پدید آوردن یک نظم اجتماعی است که مبتنی بر عقیدهٔ جزمی غیرعقلانی نباشد، و کوشش برای تأمین استقرار و آرام بی‌آنکه قیدهایی بیش از آنچه برای بقای اجتماع ضرورت دارد لازم آید. اینکه آیا چنین کوششی به نتیجه رسید یا نه، چیزی است که آینده نشان خواهد داد.

فصل اول

ظهور تمدن یونانی

در سرتاسر تاریخ، هیچ چیزی شگفت‌انگیزتر یا توجیهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست. بسیاری از عوامل تشکیل دهندهٔ تمدن هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی در مصر و بین‌النهرین وجود داشت و از آن مناطق به سرزمینهای همسایه نیز رسیده بود. ولی هنوز عناصر خاصی لازم بود تا تمدن پدید آید. سرانجام یونانیان این کمبود را برطرف کردند. پیشرفتهای یونانیان در هنر و ادب بر همه کس معلوم است؛ اما آنچه این قوم در زمینهٔ فکر محض آوردند از توفیقهای هنری و ادبی آنها نیز کم‌نظیرتر است. ریاضیات[1] و علم و فلسفه را یونانیان پدید آوردند. تاریخ نویسی متمایز از وقایع‌نگاری محض را آنها آغاز کردند. آنها بودند که بی‌آنکه پای‌بند زنجیر تعصبات موروثی باشند آزادانه دربارهٔ ماهیت جهان و مقاصد حیات به تحقیق پرداختند. و نتیجهٔ این تحقیقات چنان شگفت بود که تا همین زمانهای اخیر مردم قانع بودند بدین که شیفته‌وار به آثار یونانی بنگرند و دربارهٔ نبوغ یونان داد سخن بدهند. ولی با تمام این احوال، می‌توان تکامل یونانی را به زبان علمی فهمید؛ و این کاری است که هرچند دشوار باشد به دشواریش خوب می‌ارزد.

فلسفه با تالس آغاز می‌شود. خوشبختانه تاریخ زمان او را از روی این نکته می‌توان معلوم کرد که وی خسوفی را پیش بینی کرده بود و این خسوف بنا بر نظر منجمان در سال ۵۸۵ ق. م. روی داده است. بنابراین فلسفه و علم - که در اصل از یکدیگر جدا نبودند - در آغاز قرن ششم با هم پدید آمدند. ولی آیا پیش از این در یونان و کشورهای همسایه‌اش چه می‌گذشته است؟ هر پاسخی به این سؤال بدهیم تا اندازه‌ای آمیخته به حدس و گمان خواهد بود. اما در قرن حاضر علم باستان‌شناسی معلوماتی بسیار بیش از آنچه اجداد ما داشتند در دسترس ما گذارده است.

فن نوشتن در حدود سال ۴۰۰۰ ق. م. در مصر، و نه چندان دیرتر از این در بین النهرین، اختراع شد. در هردوی این سرزمینها نوشتن با کشیدن تصویر اشیا آغاز گشت. تصویرها به زودی شکل قراردادی پیدا کردند، به طوری که هر کلمه‌ای به توسط علامتی نشان داده می‌شد، چنانکه هنوز در چین چنین است. در مدت هزاران سال این خط پر زحمت تکامل یافت و به صورت خط الفبایی درآمد.

علت اینکه تمدن در مصر و بین النهرین زود آغاز شد، وجود رودخانه های نیل و دجله و فرات بود که کشاورزی را بسیار آسان و پر حاصل می‌ساخت. در این دو سرزمین تمدن از بسیاری جهات شبیه بود به تمدنی که مهاجرین اسپانیایی در مکزیک و پرو با آن روبرو شدند. پادشاهی آسمانی با قدرت مطلق حکومت می‌کرد. در مصر این پادشاه مالک همهٔ زمینها بود. دین، دین چند خدایی بود، و یک خدای بزرگ نیز که پادشاه با او روابط بسیار صمیمانه داشت پرستیده می‌شد. اشراف سپاهی و اشراف روحانی وجود داشتند. هرگاه پادشاه ضعیف یا گرفتار جنگ سختی بود، اشراف روحانی می‌توانستند بر قدرت سلطنتی چنگ بیندازند. شخم کنندگان زمین برده و به پادشاه یا اشراف یا روحانیان تعلق داشتند.

---

۱. حساب و قدری هندسه در میان مصریان و بابلیان وجود داشت، ولی بیشتر به شکل قواعد تجربی که از شمارش انگشتان به دست می‌آید. روش استنتاج از مقدمات کلی را یونانیان ابداع کردند.

میان دین مصری و دین بابلی تفاوت بسیار وجود داشت. فکر مصریان مشغول دنیای دیگر بود. مصریان عقیده داشتند که روح پس از مرگ به جهان زیرین نزول می‌کند و در آن جهان اوسیریس[1] بنابر رفتاری که روح هنگام زندگی روی خاک داشته در حق او داوری می‌کند. مصریان می‌پنداشتند که روح سرانجام به تن باز می‌گردد. این پندار آنها را وا می‌داشت که مردگان را مومیایی کنند و مقبره های مجلل بسازند. اهرام در پایان هزارهٔ چهارم و آغاز هزارهٔ سوم به دست فراعنه ساخته شد. از آن پس تمدن مصری دچار رکود شد و محافظه کاری دینی پیشرفت را غیرممکن ساخت. در حدود سال ۱۸۰۰ ق. م. مصر به دست یک قوم سامی به نام هیکسوس[2] گشوده شد. این قوم در حدود دو قرن در مصر حکومت کردند. سامیان در مصر اثر جاودانی از خود به جای نگذاشتند، اما وجودشان به گسترش تمدن مصری در سوریه و فلسطین کمک کرد.

تاریخ بابل بیش از مصر به جنگ آمیخته است. نژاد حام در بابل در آغاز سامیان نبودند بلکه سومریان بودند که اصلشان معلوم نیست. خط میخی را سومریان اختراع کردند، و سامیانِ فاتح این خط را از آنها فرا گرفتند. در این ناحیه تا مدتی شهرهای مختلف و مستقل وجود داشتند که با هم می‌جنگیدند، اما بابل مسلط شد و یک امپراتوری تشکیل داد. خدایان شهرهای دیگر به زیردست مردوخ، خدای بابل، درآمدند؛ و مردوخ وضعی یافت نظیر آنکه بعدها زئوس در میان خدایان یونانی به دست آورد. در مصر نیز وقایعی از این قبیل روی داده بود، منتهی این وقایع مربوط به زمانهای بسیار پیشتر بود.

ادیان مصر و بابل مانند سایر ادیان باستانی مراسمی بود که برای فراوان ساختن محصول اجرا می‌شد. زمین ماده بود، خورشید نر. گاو نر مظهر قدرت تولید جنس نر شناخته می‌شد و گاوپرستی امری رایج بود. در بابل مرتبهٔ عشتار (Ishtar)، الههٔ زمین، در میان خدایان مادهٔ دیگر از همه بلندتر بود. در سراسر آسیای غربی مردم «مادر بزرگ» را تحت عنوانهای مختلف می‌پرستیدند. هنگامی که مهاجران یونانی در آسیای صغیر پرستشگاه مادر بزرگ را دیدند، نام این مادر را «آرتمیس» Artemis نهادند و اجرای مراسم پرستش او را خود به دست گرفتند. اصل و ریشهٔ «دیانا» Diana خدای مردم افیسوس[3] نیز همین مادر بزرگ است. مسیحیت این مادر را به صورت مریم عذرا درآورد، و در همین شهر افیسوس بود که یک شورایی دینی لقب «مادر خدا» به حضرت مریم داد.

هرجا که دین با دولت امپراتوری وابسته بود، عوامل سیاسی در دگرگون کردن اجزای نخستین آن دین تأثیر زیاد داشت. بدین معنی که خدا یا الهه با دولت همبستگی پیدا می‌کرد و علاوه بر وظیفهٔ فراوان ساختن محصول که به عهده داشت، می‌بایست در جنگها نیز پیروزی نصیب دولت کند. روحانیان مراسم دینی و الهیات را با دقت به هم می‌بافتند و خدایان مختلف قلمرو امپراتوری را در یک معبد جای می‌دادند.

خدایان به واسطهٔ همبستگی با دولت با اخلاق نیز همبستگی پیدا می‌کردند. قانونگذاران چنین وانمود می‌کردند که قانونهای خود را از جانب خدا دریافت می‌دارند. بدین طریق تجاوز از قانون بی‌حرمتی به خدا شناخته می شد. قدیمیترین قانونهایی که تاکنون شناخته شده، قانونهای حمورابی پادشاه بابل است که در حدود ۲۱۰۰ ق. م. می‌زیسته. حمورابی گفته است که لوح قانونهای وی از چانب مردوخ بر او نازل شده است. رابطهٔ میان دین و اخلاق از زمانهای قدیم به این سو مدام نزدیکتر می شد.

دین بابلی برخلاف دین مصری بیشتر به کامرانی در این جهان علاقه داشت تا سعادت در جهان دیگر. جادو و غیبگویی و ستاره بینی، هرچند منحصر به بابل نبود، از بابل به جاهای دیگر رسید و بیشتر به واسطهٔ بابل بود که این

---

۱. Osiris خدای مصریان قدیم. م.

۲. Hyksos قومی بودند که اصلشان معلوم نشده است. این قوم به مصر حمله کردند و مدتها بر آن سرزمین حکومت کردند. نامشان در زبان مصری قدیم به معنای «بیگانگان» است. م.

۳. Ephysus شهری بوده است در آسیای صغیر که پرستشگاه دیانا در آنجا بوده است. م.

کارها در زمان باستان رواج یافت. اما در بابل کارهای دیگری هم صورت گرفت که به قلمرو علم درآمد؛ مانند تقسیم شبانه روز به بیست و چهار ساعت و تقسیم دایره به ۳۶۰ درجه؛ و نیز کشف تسلسل در خسوف و کسوف که در نتیجهٔ آن بشر توانست خسوف را به یقین و کسوف را به احتمال پیش بینی کند. چنانکه خواهیم دید تالس دانش بابلی را تحصیل کرد.

تمدنهای مصر و بین‌النهرین کشاورز بود و تمدنهای ملتهای اطراف آنها در آغاز شبانی. با توسعهٔ تجارت، که در ابتدا تماماً دریایی بود، عناصر تازه ای وارد تمدن شد. تا حدود سال ۱۰۰۰ ق. م. سلاح از مفرغ ساخته می شد؛ ولی ملتهایی که فلزهای لازم را در سرزمین خود نداشتند ناچار این فلزها را از راه تجارت یا دزدی دریایی به دست می‌آوردند. اما دزدی دریایی یک راه حل موقت بود و هرگاه اوضاع اجتماعی و سیاسی تا اندازه ای استوار بود تجارت بیشتر سود داشت. به نظر می رسد که جزیرهٔ کرت در تجارت پیشاهنگ بوده است. مدتی در حدود یازده قرن - بگیریم از ۲۵۰۰ ق. م. تا ۱۰۰ ق. م. - در جزیرهٔ کرت فرهنگی وجود داشت به نام فرهنگ مینویی Minoan که از حیث هنر پیشرفته بود. آنچه از هنر کرتی بازمانده است نشان دهندهٔ شادی و خوشی و تجمل کمابیش منحطی است. و این با تاریکی و تیرگی بیم انگیز معبدهای مصری فرق بسیار دارد.

از این تمدن مهم، تا پیش از کاوشهای سر آرتور اوانز Sir Arthur Evans و دیگران تقریباً هیچ اطلاعی در دست نبود. تمدن کرتی تمدنی بود دریایی که با مصر (جز در زمان هیکسوس ها) تماس نزدیک داشت از تصویرهای مصری برمی‌آید که تجارت فراوانی میان مصر و کرت در جریان بوده است که به دست دریانوردان کرتی صورت می‌گرفته است. این تجارت در حدود ۱۵۰۰ ق. م. به اوج خود رسید. دین کرتی خویشی‌هایی با دین سوریه و آسیای صغیر نشان می دهد؛ ولی در زمینهٔ هنر، کرت خویشیهای بیشتری با مصر داشته، منتها هنر کرتی اصالت دارد و به نحو خیره کننده ای زنده و با روح است. مرکز تمدن کرتی جایی است که در آن را «کاخ مینوس» نامیده اند و در شهر کنوسوس Knossos واقع است و در ادبیات یونان بدان اشاره هایی شده است. کاخهای کرت بسیار با شکوه بوده، اما در حدود پایان قرن چهارم ق. م. شاید به دست مهاجمان یونانی، نابود شده است. سلسلهٔ وقایع تاریخ کرت از روی آثار مصری که در کرت پیدا می‌شود و آثار کرتی که در مصر به دست می آید معلوم می گردد. اطلاعات ما در این خصوص تماماً متکی بر شواهد باستان‌شناسی است.

کرتیها یک الهه، بلکه چند الهه، را می پرستیدند. مسلم ترین خدای آنها «بانوی جانوران» یا الههٔ شکار است که شاید اصل و مأخذ آرتمیس یونانی بوده باشد.[1] این الهه فرزندی نیز داشته، و غیر از «سرور جانوران» تنها خدای نر پسر جوان اوست. بنا بر شواهدی که در دست است، کرتیها نیز مانند مصریها به یک نوع زندگی بعدی اعتقاد داشته اند که در آن زندگی انسان از روی اعمال خود در این جهان پاداش می گرفته است. اما به طوری که از آثار هنری کرت برمی‌آید مردم کرت عموماً مردم شاد و خوشی بوده اند و چندان زیر بار خرافات سیاه نرفته اند. گاوبازی را دوست می داشته اند و در این بازی مردان و زنان سوار، شیرینکاریهای شگفت انگیزی می کرده اند. سر آرتور اوانز عقیده دارد که این گاوبازیها مراسم دینی بوده است و گاوبازها از اصیل ترین نجبا بوده اند، اما این نظر مورد قبول همه نیست. تصورهایی که از این بازیها به جای مانده، تصورهایی است پر حرکت و نشان دهندهٔ واقعیت.

کرتیها یک نوع خط هم داشتند، ولی این خط هنوز خوانده نشده است. مردم کرت در سرزمین خود مردم سلیمی بوده اند و شهرهاشان بارو نداشته است. ولی بی شک نیروی دریایی از جزیره شان دفاع می کرده است.

---

۱. این الهه همزاد یا جفتی نیز دارد به نام «سرور جانوران» Master of Animals که از لحاظ اهمیت به پای او نمی‌رسد. یکی شدن آرتمیس و (مادر بزرگ آسیای صغیر) در زمانهای دیرتر صورت گرفته است.

فرهنگ مینویی پیش از نابود شدن در حدود ۱۶۰۰ ق. م. به سرزمین یونان راه یافت و در آنجا با گذراندن مراحل تغییر شکل تدریجی تا حدود ۹۰۰ ق. م. باقی ماند. تمدنی که در سرزمین اصلی یونان پدید آمد تمدن میسنه ای نامیده می شود و آن را از روی مقبره های پادشاهان و قلعه هایی که بر فراز تپه ها ساخته شده باز می شناسد. این آثار نشان می دهد که در یونان بیش از کرت بیم جنگ می رفته است. این مقبره ها و قلعه ها در مخیلهٔ مردم یونان قدیم اثر گذاشته اند. آثار هنری کهن در کاخهای یونانی، یا کار استادان کرتی است، یا اینکه به آثار کرتی شباهت بسیار دارد. تمدن میسنه ای، اگر از پشت پردهٔ مه آلود افسانه بدان بنگریم، همان است که در آثار هومر تصویر شده است.

اما دربارهٔ مردم میسنه شک فراوان وجود دارد. آیا تمدن خود را مدیون شکست خوردن کرتیها بودند؟ آیا به زبان یونانی سخن می گفتند یا خود نژاد قدیمیتری از سرزمین یونان بودند؟ به این پرسشها پاسخ محقق نمی‌توان داد، ولی شواهدی در دست است که می توان احتمال داد مردم میسنه فاتحانی بوده اند که به زبان یونانی سخن می‌گفته اند و لااقل اشراف آنها مهاجمان زرین مویی بوده اند که از شمال آمده و زبان یونانی را با خود آورده بودند.[1] یونانیها در سه موج پشت سر هم سرازیر شدند: نخست ایونیها Ionians، سپس آکاییها Achaeans و سرانجام دوریها Dorians. به نظر می رسد که ایونیها، گرچه فاتح بودند، تمدن کرتی را کاملاً پذیرفتند؛ چنانکه بعدها رومیان تمدن یونانیان را قبول کردند. اما ایونیها به وسیلهٔ جانشینان خود، یعنی آکاییها، مورد تاخت و تاز واقع شدند و تسلط خود را تا حدی از دست دادند. از روی لوحه های حتی[2] که در بغازکوی به دست می آید معلوم می شود که آکاییها در قرن چهارم ق. م. امپراتوری پهناور و منظمی داشته اند. تمدن میسنه ای که در نتیجهٔ جنگهای ایونیها و آکایها ضعیف شده بود به دست دوریها، یعنی آخرین مهاجمان یونانی، به کلی نابود شد. بیشتر مهاجمان قبلی دین مینویی را پذیرفته بودند، حال آنکه دوریها دین اصلی هند و اروپایی اسلاف خود را حفظ کردند. اما دین عصر میسنه ای نیز موجودیت خود را، خاصه در میان طبقات پایین، ادامه داد. دین یونان قدیم ترکیبی از این هردو بود. در حقیقت بعضی از الهه های یونانی اصل و نسبشان به خدایان میسنه ای می رسید.

هرچند آنچه گفته شد محتمل به نظر می رسد، باید در نظر داشت که ما نمی دانیم که میسنه‌ییان یونانی بوده‌اند یا نه. آنچه می دانیم این است که تمدن آنها به انحطاط گرایید و در حدود زمانی که این تمدن به پایان عمر خود رسید، آهن جای مفرغ را گرفته بود؛ و دیگر این که برای مدتی تفوق در دریا به دست فینیقیها افتاد.

هم در دورهٔ اخیر عصر میسنه و هم پس از پایان آن عصر، برخی از مهاجمان در سرزمین یونان جایگزین شدند و به کشاوزی پرداختند، و برخی پیشتر رفتند و نخست به جزایر آسیای صغیر و سپس سیسیل و جنوب ایتالیا قدم گذاشتند و در این نقاط شهرهایی دیدند که از راه تجارت دریایی گذران می کردند. در این شهرهای دریایی، یونانیان کمکهایی به تمدن کردند که از لحاظ کیفیت تازگی داشت. شهر آتن تفوق خود را بعدها به دست آورد و در آن هنگام نیز این تفوق به همین اندازه به نیروی دریایی بستگی داشت.

سرزمین یونان کوهستانی است و مقدار زیادی از آن قابل کشت نیست. اما دره های حاصلخیز بسیاری در این سرزمین وجود دارد که راهشان به دریا باز است. ولی راه آسان خود این دره ها به یکدیگر، به وسیلهٔ کوههای بین آنها قطع شده است. در این دره ها جامعه های کوچک و مجزایی تشکیل شد که از راه کشاورزی گذران می کردند و به دور شهرهای نزدیک به دریا گرد می آمدند. در چنین اوضاعی طبیعتاً همینکه عدهٔ افراد یک جامعه به حدی می رسید که نمی توانستند از حاصل زمین زندگی کنند ناچار رو به دریا می آوردند. بدین ترتیب شهرهای سرزمین

---

1 . The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion. By Martin P. Nilsson, p. II ff.

۲. Hittite یکی از اقوام ناشناخته ای که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد آسیای صغیر و سوریه را متصرف شدند. م.

اصلی در جاهای مناسب مستعمراتی برای خود بنا کردند. این بود که در نخستین دورهٔ تاریخی یونانیان آسیای صغیر و سیسیل و ایتالیا از یونانیان سرزمین اصلی بسیار غنی تر بودند.

نظام اجتماعی در قسمتهای مختلف یونان بسیار متفاوت بود. در اسپارت، یک جامعهٔ اشرافی کوچک از دسترنج بردگان ستمکشی که نژاد دیگری داشتند زندگی می‌کردند. در نواحی کشاورزی که ثروت کمتر بود، جامعه بیشتر از کشاورزانی تشکیل می شد که خود و خانواده شان زمین را شخم می زدند و می‌کاشتند؛ ولی هرجا که تجارت و صنعت پدید می آمد، شهرنشینان از دسترنج بردگان ثروت می اندوختند. از بردگان مرد در معدنها و از بردگان زن در کارگاههای پارچه بافی کار می کشیدند. در سرزمین ایونی این بردگان از قومهای وحشی نواحی همسایه بودند و عموماً و در وهله اول در جنگ به چنگ می آمدند. ثروت که زیاد شد، جدایی و برکناری زنان توانگران از کارهای اجتماعی نیز افزایش یافت؛ به طوری که در زمانهای بعد، جز در شهرهای اسپارت و لسبوس، جنبه های متمدن زندگی یونان، در زنان کمتر دخالت داشتند.

در یونان یک سیر تکاملی بسیار کلی در جریان بود؛ بدین معنی که حکومت نخست از شکل سلطنتی به اشرافی و سپس به یک سلسله حکومتهای استبدادی و دموکراسی تغییر یافت. پادشاهان یونان مانند پادشاهان مصر و بابل مطلق العنان نبودند، بلکه با شورایی که از شیوخ قوم تشکیل می شد در کار مملکت شور می کردند؛ و اگر از عرف و رسم سرمی پیچیدند از مکافات عمل مصون نمی ماندند. معنی «استبداد» این نبود که حتماً حکومت ستمگری بر سر کار باشد، بلکه منظور حکومت یک فرد بود که حق حکومت نیز برایش موروثی نبود. «دموکراسی» به معنی حکومت کردن همهٔ شهروندان بود، اما در این میان بردگان و زنان به حساب نمی آمدند. نخستین فرمانروایان مستبد، مانند پادشاهان مدیچی Medici، از این راه به قدرت رسیدند که از میان ثروتمندان حاکم (plutocracy) خود از همه ثروتمندتر بودند. منبع ثروت آنها غالباً معدنهای طلا و نقره بود، و چون رسم بکار بردن سکه را به تازگی از کشور لیدی فراگرفته و رواج داده بودند، سود این معدنها بیشتر شده بود.[1] به نظر می‌رسد که سکه زنی کمی پیش از ۷۰۰ ق.م. اختراع شده باشد.

برای یونانیها، یکی از مهمترین نتایج تجارت یا دزدی دریایی- که در آغاز به ندرت از هم جدا بود - فراگرفتن فن نوشتن بود. با آنکه این فن از هزاران سال پیش در مصر و یونان وجود داشت، و میسنوییها نیز خطی داشتند (که خوانده نشده است)، باز هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که یونانیان پیش از قرن دهم پیش از میلاو خط الفبایی را فراگرفته بوده باشند. یونانیها فن نوشتن را از فینیقیها آموختند. قوم اخیر مانند سایر ساکنان سوریه هم با مصریان و هم با بابلیان در تماس بودند و تا هنگام پدید آمدن شهرهای یونانی در ایونی و ایتالیا و سیسیل، در تجارت دریایی تفوق داشتند. در قرن چهاردهم سوریان در نامه نگاری به ایخناتون (فرعون ملحد مصر) خط میخی بابلی را به کار می بردند، ولی حیرام صوری (۹۶۹-۳۶۹) الفبای فینیقی را به کار می برد که احتمال دارد از تکامل خط مصری پدید آمده باشد. مصریان ابتدا تصویری خالص به کار می بردند. این تصویرها که اشکال بسیار قراردادی پیدا کرده بودند، رفته رفته به صورت علامتهایی برای بیان هجاها درآمدند. (هر تصویری نشان دهندهٔ نخستین هجای نام شیئی بود که تصویرش را می کشیدند.) این تحول آخر، که تمام و کمال به دست مصریان انجام نگرفت بلکه فینیقیان صورت دادند، سرانجام الفبا را با تمام مزایایش به وجود آورد. یونانیان این الفبا را از فینیقیان گرفتند، آن را مطابق مقتضیات زبان خود تغییر دادند، و این ابداع بزرگ را نیز در آن کردند که حروف صدادار بدان افزودند و تنها به حروف بیصدا اکتفا بس نکردند. بیشک پدید آمدن چنین روش آسانی در خط نویسی ظهور تمدن یونان را تسریع کرد.

---

۱. ر.ک «منشأ اجباری» P. N. Ure, The Origin of Tyranny

نخستین محصول قابل ذکر یونان هومر است. هر آنچه دربارهٔ هومر گفته شود آمیخته با حدس و گمان خواهد بود، ولی گروهی بر این عقیده اند که آثار هومر نه از یک شاعر بلکه از چندین شاعر است. به نظر کسانی که این عقیده را معتبر می داند میان سرودن «ایلیاد» و «ادویسه» در حدود دویست سال فاصله هست. برخی می گویند که این فاصله از ۷۵۰ تا ۵۵۰ ق.م. است[۱]؛ و برخی دیگر عقیده دارند که آثار منسوب به هومر در پایان قرن هشتم کمابیش تمام شده است[۲]. اشعار هومر، به شکل امروزیش، به وسیلهٔ په ایسیس تراتوس Peisistratus به آتن آورده شد. په ایسیس تراتوس از ۵۶۰ تا ۵۲۷ ق.م. (با فاصله هایی) بر آتن حکومت کرد. از زمان او به بعد جوانان آتن اشعار هومر را از برمی کردند و این اشعار مهمترین قسمت آموزش آنان بود. در بعضی از قسمتهای یونان، که از جمله اسپارت را می توان نام برد، هومر نام و اعتبار خود را در زمانهای دیرتری به دست آورد.

اشعار هومر، مانند داستانهای آراستهٔ اواخر قرون وسطی، نمایندهٔ نقطهٔ نظر اشراف متمدنی است که خرافات گوناگون تودهٔ مردم را به عنوان عقاید عوام نادیده می گیرند. اما در زمانهای خیلی دیرتر، بسیاری از این خرافات بار دیگر آفتابی شد. بسیاری از نویسندگان متأخر به راهنمایی علم مردم شناسی بدین نتیجه رسیده اند که هومر نه تنها بدوی(primitive) نبوده، بلکه شاعری تهذیب کننده بوده است، از نوع همان کسانی که در قرن هیجدهم افسانه های باستانی را تهذیب می کردند و به صورتی موافق عقل و منطق درمی آوردند و از تنویر افکار به شکلی پیراسته که موافق آرمانهای اشراف باشد هواداری می کردند. خدایان المپ، که در آثار هومر نمایندهٔ دینند، چه در زمان هومر و چه پس از او، تنها خدایان مورد پرستش نبودند. در دین تودهٔ مردم عناصر تاریکتر و وحشیانه تری نیز بود که تفکر یونانی فقط در اوج کمال خود از آنها دوری می جست. اما این عناصر در حال انتظار باقی ماندند تا در لحظات ضعف یا وحشت حملهٔ خود را آغاز کنند. سرانجام در زمان انحطاط تمدن یونان معلون شد که معتقداتی که هومر نادیده انگاشته بود در دورهٔ درخشان تمدن به صورت نیمه مدفون به وجود خود ادامه داده است. این حقیقت بسیاری چیزها را که در صورت نادیده گرفتن این امر ضد و نقیض و شگفت انگیز می نماید توجیه می کند.

شکل ابتدایی دین در همه جا بیشتر قبیله ای بود تا فردی. مراسم خاصی اجرا می شد تا به قوهٔ جادو قوم و قبیله توسعه یابد؛ به ویژه در مورد افزودن محصولات گیاهی و جانوری و انسانی. در زمستان می بایست خورشید را تشویق کرد تا از نیروی خود نکاهد. در بهار و فصل درو نیز می بایست مراسم خاصی اجرا شود. این مراسم غالباً چنان بود که هیجان دسته جمعی شدید پدید می آورد. در این هیجان افراد حس فردی خود را از یاد می بردند و در قبیله محو و مستهلک می شدند. در سراسر جهان، در مرحلهٔ خاصی از تکامل دین، حیوانات مقدس و انسان با تشریفات کشته و خورده می شده‌اند. در دینهای مختلف، این مرحله در زمانهای بسیار گوناگون پیش آمده است. رسم قربانی کردن انسان معمولاً دیرتر از رسم خوردن قربانی می پایید. در یونان نیز در آغاز دورهٔ تاریخ این رسم هنوز از میان نرفته بود، مراسم فراوان ساختن محصول بدون این جنبه های خشنش، در سراسر یونان معمول بود، به ویژه مراسم اسرار الوسیس Eleusinian Mysteries که از لحاظ رمز (سمبولیسم) اساس کشاورزی دارد.

باید اعتراف کرد که در آثار هومر دین چندان دینی نیست. فرق خدایان با انسان این است که خدایان دارای عمر جاوید و نیروهای فوق بشری هستند؛ اما از نظر اخلاق جای هیچگونه تعریف و تمجیدی ندارد. مشکل می توان پذیرفت که این خدایان در دل بندگان خود چندان ترس و تعبدی پدید آورده باشند. در بعضی از فصلهای آثار هومر، گویا فصلهای آخر، از خدایان با نوعی بی اعتقادی سخن می رود که لحن خاص ولتر را به یاد می آورد. احساس دینی واقعی و اصیلی که در آثار هومر می توان یافت، بیش از آن که به خدایان المپ مربوط باشد مربوط به چیزهایی است

---

۱. ر.ک «تاریخ یونان» Beloch, Griecbische Gescbichte

۲. ر.ک «تاریخ جهان باستان» Rosrovtseff, History of the Ancient World Vol I. p. 399.

که بیشتر جنبهٔ وهم دارد. مانند سرنوشت و جبر و تقدیر، که حتی زئوس نیز اسیر آنهاست. مفهوم سرنوشت در تمـام فلسفهٔ یونان تأثیر کرده است و شاید یکی از مبادی اعتقادی کـه بعـدها علـم بـه قـانون طبیعـی پیـدا کـرد، همـین سرنوشت باشد.

خدایان آثار هومر، خدایان اشراف فاتحند، نه خدایان مردمی که برای فراوان ساختن محصول زمینشان دست بـه اجرای مراسم دینی می‌زدند. چنان که گیلبرت موری Gilbert Murray می‌گوید[۱]:

«خدایان غالب ملتها مدعی هستند که جهان را خلق کرده اند. خدایان المپ چنین ادعایی ندارند؛ بیشترین کاری که کرده اند این است که جهان را به تصرف خود درآورده اند... و تازه پس از تصرف این جهان مگر چه می کنند؟ آیـا به کار دولت می رسند؟ زراعت را رونق می بخشند؟ دست به تجارت و صنعت می زنند؟ هرگز. چه لزومی دارد به کار شرافتمندانه بپردازند؟ برای آنها آسانتر است که هزینه های زندگیشان را با گرفتن باج و خراج تأمین کنند و مردمـی را که از پرداختن خراج سر بپیچند به ضرب برق و رعد در هم بکوبند. [خدایان المپ] خانهای فاتحند، دزدان دریـایی اند، که بر تخت سلطنت نشسته اند. می جنگد و مهمانی می دهند و بازی می کنند و چنگ می نوازند و شراب بسیار می نوشند و به آهنگر لنگی که خدمتگزار ایشان است قهقهٔ رعدآسا مـی زننـد. هرگـز نمـی ترسـند، مگـر از پادشـاه خودشان. هرگز دروغ نمی گویند، مگر در عشق، و در جنگ.»

قهرمانان بشری هومر نیز بر همین منوالند و رفتارشان چندان پسندیده نیست. خانـدان برجسـتهٔ آثـار او خانـدان «پلوپس» peloos است. اما اعضای این خاندان موفق نمی شوند نمونهٔ یک خاندان خوشبخت را به دست دهند.

«تانتالوس Tantalos» مؤسس آسیایی این سلسله، کار خود را با تعرض مستقیم به خدایان آغاز می کنـد. بعضـی گفته اند که وی می کوشد خدایان را بفریبد تا از گوشت انسان، گوشت پسرش پلـوپس، بخورنـد پلـوپس بـه واسـطهٔ معجزه ای زنده می شود و به نوبت خود از پدرش عقب نمی ماند. در مسابقهٔ معروف گردونـهٔ جنگـی بـا اوینومـائوس Oinomaos پادشاه پیسا Pisa به واسطهٔ خیانت میرتیلوس Myrtilos گردونه ران پادشاه، برنده می شـود و همدسـت خود را که قول داده بود پاداشش بدهد به دریا پرتاب می کند و خود را از او خلاص می سازد. این ملعنت به پسرانش آترئوس Atreus و تیستس Thyestes نیز به صورت حالتی که یونانیان ate می نامند به ارث می رسـد، و آن تمـایلی است نیرومند، اگر نگوییم مقاومت ناپذیر، به جنایت. تیستس زن برادر خود را می فریبـد و بـدین وسـیله مـی توانـد «بخت» خاندان، یعنی قوچ زرین پشم را بدزدد. آترئوس نیز به نوبت خود برادرش را تبعید می کند و سپس به بهانـهٔ آشـتی او را بـاز پـس مـی خوانـد و بـر سـفره ای کـه از گوشـت تـن فرزنـدان وی فـراهم سـاخته، مهمـانی می‌کند. آنگاه این سرشت جنایتکارانه به آگاممنون Agamemnon، پسر آترئوس، به ارث می رسـد. او نیـز بـا کشـتن یک گوزن ماده آرتمیس (الهه شکار) را می رنجاند و دختر خودش ایفی‌ژنی Iphigenia را قربانی می کند تـا آن الهـه را خشنود سازد و خود را سالم در تروا Troy به کشـتیهایش برسـاند. آگـاممنون نیـز بـه نوبـت خـود بـه وسـیلهٔ زن بی‌وفایش کلیتایمنسترا Klyyaimnestra و فاسقش ایجیستوس Aigisthos پسر بازمانـدهٔ تیسـتس کشـته مـی شـود. اورستس Orestes پسر آگاممنون نیز به نوبت برای گرفتن انتقام خون پدر، مادر خود وایجیستوس را می کشد[۲].»

آثار هومر، به عنوان یک اثر کامل و پرداخته، زاییدهٔ سرزمین ایونی است؛ یعنـی قسـمت یونـانی آسـیای صـغیر و جزایر مجاور آن. این اشعار در زمانی که لااقل ممکن است قرن ششم پیش از میلاد بوده باشد، به شکل ثابت امـروزی خود درآمده است. و نیز در همین قرن بود که علم و فلسفه و ریاضیات یونانی بنیاد نهاده شد. در خلال این احوال در سایر قسمتهای جهان وقایع مهم و اساسی روی می داد. کنفوسیوس و بودا و زرتشت، اگـر وجودشـان محقـق باشـد،

---

1 . Five Stages of Greek Religion, p. 67 «پنج مرحلهٔ دین یونانی»

2 . Primitive Culture in Greece, h. J. Rose, 1925, p 139. «فرهنگ بدوی در یونان»

احتمالاً متعلق به همین قرنند.[1] در نیمهٔ این قرن شاهنشاهی ایران به وسیلهٔ کوروش تأسیس شد. در پایان این قرن شهرهای یونانی سرزمین ایونی که ایرانیان خودمختاری به آنها داده بودند به شورش بیهوده ای دست زدند، و داریوش این شورش را فرو نشاند و بهترین مردان این شهرها در به در شدند. عده ای از فیلسوفان این دوره پناهندگانی بودند که در قسمتهای آزاد یونان سرگردان از شهری به شهری می رفتند و تمدنی را که تا آن زمان محدود و منحصر به ایونی بود گسترش می دادند. مردم شهرها این فیلسوفان سرگردان را به گرمی می پذیرفتند. گزنوفانس Xenphanes که در نیمهٔ قرن ششم می زیست و خود یکی از پناهندگان بود، می گوید: «هنگام زمستان پس از خوردن خوراکی گوارا کنار آتش می لمیدیم و شراب شیرین می نوشیدیم و نخود برشته می خوردیم و سخنانی از این قبیل می گفتیم که: سرور نیکو، از کدام کشوری و چند سال داری؟ هنگامی که مادها پدید آمدند چند ساله بودی؟»

قسمتهای دیگر یونان توانستند در جنگهای سلامیس Salamis و پلاتئا Plataea استقلالشان را نگه دارند؛ و پس از این جنگها بود که سرزمین ایونی برای مدت درازی آزادی یافت.[2]

یونان به عدهٔ زیادی ایالتهای کوچکِ مستقل تقسیم شده بود، و هر یک از این ایالتها از یک شهر و مقداری زمین کشاورزی در اطراف آن تشکیل شده بود. سطح تمدن در قسمتهای مختلف ایونی بسیار متفاوت بود و فقط تعداد کمی از شهرها به پدید آوردن تمدن یونانی کمک کردند. شهر اسپارت، که در صفحات آینده از آن به شرح سخن خواهم گفت، از لحاظ نظامی اهمیت داشته، نه از لحاظ فرهنگی. کورینت (قرنط) Corinth شهری بود ثروتمند و توانگر و مرکز تجارتی بزرگ، اما مردان بزرگی در دامان خود نپروراند.

جز اینها جوامعی هم بودند که فقط جنبهٔ کشاورزی داشتند، مانند آرکادیا Arcadia که آوازه اش مثل شده است. مردم شهری این جوامع را شاعرانه می پنداشتند، حال آنکه در حقیقت آکنده از بیم و هراس وحشی و کهن بودند.

ساکنان این نواحی هرمس Hermes و پان Pan را می پرستیدند و مراسم بسیاری برای فراوان ساختن محصول داشتند و در این مراسم غالباً فقط یک ستون چهارپهلو جای مجسمهٔ خدا را می گرفت. مظهر تولید بز بود، زیرا دهقانان بسیار فقیر بودند و گاو نر نداشتند. هنگامی که خوراک کمیاب می شد مجسمهٔ پان را کتک می زدند. (هنوز در دهکده های دور افتادهٔ چین کاری مانند این می کنند.) قومی نیز بودند که به عقیدهٔ مردم افراد آن می توانستند خود را مبدل به گرگ کنند. شاید این قوم با مراسم قربانی کردن انسان و آدمخواری همبستگی داشته‌اند. می‌پنداشته اند که هر کس به گوشت انسان قربان شده لب بزند به «آدمگرگ شده» مبدل خواهد شد. یک غار مقدس متعلق به زئوس لیکایوس Lykaios (زئوس گرگ) وجود داشت و در این غار هیچکس سایه نداشت و هر کس داخل آن می شد در ظرف یک سال می مرد. همهٔ این خرافات در دورهٔ درخشان تمدن یونان نیز همچنان باقی بود[3].

پان، که به گفتهٔ بعضی نام اصلیش پائون Paon، یعنی خوراک دهنده یا چوپان بوده است، اسم معروفتر خود را، که «خدای کل» (All-God) ترجمه کرده اند، در قرن پنجم به دست آورد؛ زمانی که شهر آتن پس از جنگ با ایرانیان این خدا را برای پرستش پذیرفت.[4]

---

۱. در هر حال تاریخ زمان زرتشت با حدس و گمان معین می شود. برخی آن را ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد می دانند. ر.ک «تاریخ باستان کمبریج» Cambridge Ancient History Vol. IV p. 207

۲. در نتیجهٔ شکست آتن از اسپارت بار دیگر ایرانیان برنیمهٔ سواحل آسیای صغیر دست یافتند و حق آنها بر این سواحل به موجب صلح نامهٔ آنتالسیداس Antalcidas (۶-۳۸۷ ق.م.) به رسمیت شناخته شد. در حدود پنجاه سال بعد این سواحل به امپراتوری اسکند منضم گردید.

3 . Rose, Primitive Greece p. 65, ff. «یونانیان بدوی»

4 . J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, p. 65 I. «مقدمه ای بر مطالعهٔ دین یونانی»

باری، در یونان باستان چیزهای بسیاری وجود داشته است که بنا به هر مفهومی کـه مـا از کلمـهٔ «دیـن» داریـم می‌توانیم آنها را دین بنامیم. این دین به المپیان مربوط نبود؛ با دیونیسوس Dionysus یـا بـاکوس Bacchus ارتبـاط داشت که ما را به عنوان خدای بدنام شراب و مستی می شناسیم. اما در نتیجهٔ پرستش این خدا، عرفـانی عمیـق بـه وجود آمد که بسیاری از فلاسفه را تحت تأثیر قـرار داد و حتـی در تشـکیل الهیـات مسـیحی نیـز سـهمی داشـت، و چگونگی این امر بسیار دلکش است. هر کس بخواهد جریان رشد فلسفهٔ یونان را مطالعه کند باید این نکته را دریابد.

دیونیسوس یا باکوس در اصل یک خدای تراسی Thracian بود. تراسیان از لحاظ تمدن خیلـی عقبتـر از یونانیـان بودند و یونانیان آنها را وحشی می دانستند. این مردم مانند همهٔ کشاورزان بدوی در میان خود مراسمی داشـتند کـه می پنداشتند برای فراوان ساختن محصول زمین مفید است، و خدایی داشتند که تولید را برکت می داد. نام این خدا «باکوس» بود. هرگز معلوم نگشته است که این خدا به شکل انسان بوده است یـا گـاو نـر. هنگـامی کـه تراسـیان راه ساختن آبجو را پیدا کردند و از نوشیدن آبجو مست شدند، مستی را امری خدایی پنداشـتند و در برابـر بـاکوس سـر تعظیم فرود آوردند. سپس هنگامی که شراب را شـناختند و نوشـیدند، مقـام و منزلـت بـاکوس در نظـر آنهـا بـازهم گرامی‌تر شد. در نتیجه، وظیفه اصلی باکوس که عبارت بود از برکت دادن محصولات زمین به طور کلی، تحت وظیفهٔ خاص وی در مورد انگور و مستی مقدس شراب قرار گرفت.

اینکه پرستش باکوس درچه زمانی از تراس به یونان سرایت کرده است، معلوم نیست؛ ولی به نظـر مـی رسـد کـه کمی پیش از آغاز دوران تاریخی بوده است. مراسم کیش باکوس پرستی با مخالفت شدید متعصبان روبرو شد، ولی با این حال باکوس جای خود را باز کرد. در این مراسم عناصر وحشیانهٔ زیـادی وجـود داشـت،ماننـد پـاره پـاره کـردن جانوران و خوردن گوشت خام آنها. یک عنصر عجیب این آیین جانبداری از حقوق زنان بود؛ بدین معنـی کـه زنـان و دختران محترم دسته دسته شب را برفراز تپه های برهنه به پایکوبی و دست افشانی می گذراندند و این رقص در آنها شور و خلسه پدید می آورد. این شبها به مستیی می گذشت که تا اندازه ای بر اثر الکـل دسـت مـی داد، امـا بیشـتر جنبهٔ جذبهٔ عرفانی داشت. شوهران از این کار خرسند نبودند، ولی نمی توانستند با دین مخالفت ورزنـد. اوریپیـدس[۱] در اثر خود به نام «زنان معبد باکوس»[۲] Bacchae هم زیبایی و هم خشونت این مراسم را توصیف کرده است.

عجیب نیست که دیونیسوس در یونان قبول عام یافت، زیرا یونانیان، یا لااقل قسمتی از آنان، مانند همهٔ جماعـاتی که به سرعت متمدن شده باشند، به زندگی بدوی دلبستگی پیدا کـرده بودنـد و بـه راه و رسـم ایـن زنـدگی کـه در مقایسه با آنچه مورد تأیید اخلاق موجود بود، غریزیتر و پرشورتر بود، علاقهٔ هوسناکی داشـتند. مـرد یـا زنـی کـه در نتیجهٔ اجبار بیشتر در رفتار ظاهری خود متمدن است تا در احساسات باطنی، معقـول و مـوقر بـودن بـرایش خسـته کننده می شود و تقوی و قضیلت را همچون باری بر دوش و طوقی بر گردن خود احساس می کند. این وضـع منجـر به بروز عکس العمل در احساس و فکر و کردار او می شود. البته آنچه مخصوصاً مـورد توجـه مـا خواهـد بـود عکـس العمل فکری است، اما نخست باید دربارهٔ عکس العمل احساس و کردار نیز قدری سخن گفت.

انسان متمدن را از روی «حزم» یا «دوراندیشی» او باز می شناسد. انسان متمدن حاضر است رنج حال را به خاطر لذت آینده تحمل کند، هرچند این لذت مربوط به آینده‌ای نسبتاً دور باشد. با آمدن کشاورزی، ایـن خصـلت اهمیـت پیدا کرد. هیچ جانوری یا انسان وحشیی حاضر نمی شود در بهار کار کند تا در زمستان آینده خوراک بـه دسـت آورد – مگر در چند مورد که شکل غریزی محض دارد، مانند زنبور عسل که می سازد و سنجاب که گردو زیر خاک پنهـان می کند. اما در این موارد دوراندیشی در کار نیست؛ بلکه فقط سائقهٔ مستقیمی در جهت عمل خاصی وجود دارد کـه،

---

۱. Euripides (۴۸۰- ۴۰۶ ق.م) سومین شاعر تراژدی نویس بزرگ یونان. م.

۲. به فرانسه Les Bacchantes یکی از تراژدیهای اوریپیدس است دربارهٔ زنانی که خدمتکار پرستشگاه باکوس بودند. م.

به نظر انسانی که ناظر آن عمل است، بعدها مفید واقع خواهد شد. دوراندیشی حقیقی فقط هنگامی در کار می آید که انسان دست به کاری بزند که سائقهٔ غریزی او را در آن جهت نراند، بلکه عقلش به وی بگوید که در آینده از این کار سود خواهد برد. شکار مستلزم دوراندیشی نیست، زیرا نفس این عمل لذت بخش است. اما برکندن زمین زحمت دارد و انسان بر اثر تمایل ناگهانی و خود به خودی بدان دست نمی‌زند.

تمدن جلو تمایلات ناگهانی را می گیرد؛ نه فقط به وسیلهٔ دوراندیشی، که خود آن مانعی است که بر او حکومت می کند، بلکه نیز به وسیلهٔ قانون و عرف و دین. مانع اخیر، یعنی دین را تمدن از وحشیگری به ارث می برد، منتها از جنبه های غریزی آن می کاهد و آن را بیشتر تحت نظم و قاعده درمی آورد. تمدن کارهای خاصی را جنایت می‌نامد و هر که را مرتکب چنین کارهایی شود مجازات می‌کند. کارهای دیگری بد نامیده می شود و، گرچه قانون برای آنها مجازاتی معین نمی کند، هر کس دست بدان کارها بزند در معرض سرزنش جامعه قرار می گیرد. برقرار شدن مالکیت خصوصی، زیردستی زنان و معمولاً پدید آمدن طبقهٔ بردگان را نیز به دنبال دارد. از یک طرف مقاصد جامعه بر عهدهٔ فرد تحمیل می شود، و از طرف دیگر فرد که خو کرده است زندگی خود را من‌حیث‌المجموع در نظر آورد، هرچه بیشتر حال را فدای آینده می سازد.

پیداست که این کار ممکن است از حد بگذرد - چنانکه در مورد مردم خسیس چنین می شود. اما بی آنکه کار به افراط بکشد، ممکن است که حزم و دوراندیشی با از دست رفتن مقداری از بهترین چیزهای زندگی همراه باشد. پرستندهٔ دیونیسوس در برابر حزم عکس العمل نشان می دهد. در حال مستی جسمانی یا روحانی آن شور و شوق یا قوت و شدت احساسی را که حزم از میان برده است باز می یابد. دنیا را پر از شادی و زیبایی می بیند و نیروی خیالش ناگهان از بند گرفتاریهای روزانه رها می گردد. مراسم کیش باکوس چیزی پدید می آورد که آن را «جذبه» می نامیدند. یعنی اینکه پرستنده به سوی پرستیده جذب شود و خود را با خدا یکی بداند. در بسیاری از بزرگترین توفیقهای انسان مقداری از عنصر مستی[1] و از میدان رانده شدن «حزم» به وسیلهٔ «هوس» سرشته است. با نبودن عنصر آیین باکوسی، زندگی ملال انگیز می شد. اما با بودن این عنصر نیز زندگی خطرناک می شود. وجود حزم و هوس تضادی است که سراسر تاریخ را گرفته است، و این تضادی نیست که بر ما لازک باشد مطلقاً جانب یکی از طرفین آن را بگیریم.

در عالم فکر، تمدن متین و وزین کمابیش مرادف علم است. اما علم خالص و بیغش کافی و رضایت بخش نیست. انسان به شور و هیجان و هنر و دین هم نیاز دارد. علم ممکن است حدودی برای معرفت معین کند، اما نباید نیروی خیال را محدود سازد. از میان فلاسفهٔ یونانی، چنانکه از میان فلاسفهٔ زمانهای بعدی، کسانی در وهلهٔ اول علمی، و کسانی در وهلهٔ اول دینی بوده اند. دستهٔ دوم، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تا اندازهٔ زیادی تحت تأثیر آیین باکوسی قرار داشته اند. این امر خصوصاً در مورد افلاطون، و به واسطهٔ او در مورد جریانهایی که سرانجام در قالب حکمت الهی مسیحی ریخته شد، صدق می‌کند.

پرستش دیونیسوس به شکل اصلیش کاری وحشیانه و از بسیاری جهات زننده بود. شکل وحشیانهٔ این آیین نبود که فلاسفه را تحت تأثیر گرفت، بلکه آنچه در فلاسفه مؤثر افتاد شکل لطیف و روحانی آن بود که آن را به ارفئوس Orpheus نسبت می دادند، و نوعی ریاضت بود که جای مستی روحانی یا جسمانی را می‌گرفت.

اورفئوس سیمایی مبهم ولی جالب است. برخی برآنند که وی یک انسان واقعی بوده است، ولی برخی دیگر او را یک خدا یا قهرمان خیالی می دانند. مطابق اخبار و احادیث قدیم، ارفئوس نیز مانند باکوس در تراس قدم به جهان نهاده است، ولی محتملتر آن است که او (یا نهضتی که با نام او بستگی داشت) از جزیرهٔ کرت برخاسته باشد. چیزی

۱. منظورم مستی روحانی است نه الکلی.

که مسلم است، مقدار زیادی از اصول عقاید اورفئوسی از قبیلی است که به نظر می رسد ریشه شان از مصر آب بخورد و بیشتر از طریق کرت و مصر به یونان سرایت کرده باشد. گفته اند اورفئوس مصلحی بوده است که زنان خدمتکار پرستشگاه باکوس بر او خشم گرفته پاره پاره اش کرده اند. در اشکال قدیم افسانه های یونانی، دلبستگی اورفئوس به موسیقی بدان اندازه که بعدها شهرت یافت برجستگی ندارد. اورفئوس در وهلهٔ اول روحانی و فیلسوف بوده است.

آموزشهای اورفئوس (اگر او را مسلم بگیریم) هرچه بوده به درستی روشن نیست؛ اما آموزشهای اورفئوسیان (پیروان آیین اورفئوسی) معروف خاطر همگان است. اورفئوسیان به تناسخ ارواح اعتقاد داشتند و می گفتند که روح پس از تناسخ، مطابق رفتاری که بر روی زمین داشته، یا به سعادت ابدی می پیوندد یا گرفتار عذاب ابدی یا عذاب موقت می شود. می کوشیدند خود را «پاک» سازند، و برای این مقصود هم مراسم تطهیر به جای می آوردند و هم از انواع خاصی از پلیدیها پرهیز می کردند. متعصبانشان غذای حیوانی نمی‌خوردند، مگر هنگام اجرای مراسم و مناسک خاص خود، که مطابق شعائر دینی جانور می خوردند. به عقیدهٔ آنها انسان از پاره ای از خاک و پاره ای از آسمان پاک سرشته شده، و اگر پاک زندگی کند پارهٔ آسمانی اش افزوده و پارهٔ خاکی اش کاسته می شود. سرانجام فرد بشر ممکن است با باکوس یکی گردد و او نیز «یک باکوس» نامیده شود. آیین اورفئوسی الهیات دقیقی داشت که مطابق آن باکوس دوبار متولد شده بود: یکبار از شکم مادرش سمله Semele و بار دیگر از ران پدرش زئوس.

اشکال بسیاری از افسانهٔ دیونیسوس وجودد دارد. مطابق یکی از این اشکال دیونیسوس پسر زئوس و پرسفون Persephone است؛ در شکل دیگر دیونیسوس را در کودکی غولها Titans پاره پاره می‌کنند و همهٔ گوشتهای تنش، جز دلش را، می خورند. برخی می گویند که دل او را زئوس به سمله داد؛ برخی دیگر می گویند که زئوس آن را بلعید؛ در هر دو حال این باعث تولد دوبارهٔ دیونیسوس شد. پاره پاره شدن جانوران وحشی و خورده شدن گوشت خام آنها به وسیلهٔ زنان خدمتکار پرستشگاه باکوس، عبارت بود از درآوردن شبیه پاره پاره شدن و خورده شدن دیونیسوس به وسیلهٔ غولها، و به یک معنی جانور تجسمی از خدا محسوب می شد. غولها موجوداتی خاکی بودند، ولی پس از خوردن خدا پرتوی آسمانی در وجودشان سرشته شد. این است که وجود انسان نیمی از خاک و نیمی از آسمان است، و هدف مناسک آیین باکوسی این بود که او را هرچه بیشتر و کاملتر آسمانی سازد.

اوریپیدس اعترافی در دهان یک کاهن اورفئوسی می گذارد که از این رهگذر آموزنده است:

ای خدایگان صوری نژادان!
ای زادهٔ زئوس که صد دژ از جزیرهٔ کرت
در پیش پای خویش داری!
من، از این معبد تاریک، ترا می جویم.
معبدی که سقفش از تیرهای تراشیده است
و پولاد و خون گاو نر،
و با گرههای کندهٔ سرو
استوار شده است.
دیگر روزهای من سپری شده است،
اما اینجا ماجرایی پاک می‌گذرد.
من خدمتکار و محرم حریم دیو نیسوسم.

نیمشب، هنگام هنگامهٔ زاگروس[1]، هنگام هنگامهٔ من است.
من فریاد تندر آسای او را شنیده‌ام.
سنتهای خونین و سرخگون او را گزارده‌ام.
شعلهٔ کوهستانی «میهن مام» را فروزان داشته‌ام،
اکنون آزاد گشته‌ام.
با کوسی از کاهنان زره پوش می‌نامندم.
سپیدجامه و پاکپوشم،
و پاک از پلید زایش آدمی و کالبد خاکی‌ام،
و لب و دندان به گوشت جانور زنده‌ای نیالوده‌ام.

در مقبره‌ها لوحهای اورفئوسیی به دست آمده است که روی آنها روح مرده را راهنمایی کرده اند که چه بکند و چه بگوید تا خود را مستحق آمرزش بشناساند. این لوحها شکست و ناقص است، و کاملترین آنها (لوح پتالیا Petelia) به قرار زیر است:

در طرف چپ خانهٔ ارواح به چشمه‌ای خواهی رسید،
و در کنار این چشمه درخت سروی خواهی دید.
به این چشمه نزدیک مشو.
اما در «دریاچهٔ خاطره» چشمهٔ دیگری خواهی دید،
[که] آب خنک از آن فوران می‌کند و جلوش نگهبانانی ایستاده‌اند.
بگو. «من فرزند زمین و آسمان پر ستاره‌ام؛
اما نژادم [فقط] از آسمان است. شما خود این را می دانید.
و اینک من از تشنگی می سوزم و هلاک می شوم. زود به من بدهید از آن آب سردی که از «دریاچهٔ خاطره» فوران می کند.»
و آنها خود جرعه‌ای از [آب] آن چشمهٔ مقدس به تو خواهند داد. و از آن پس تو نیز در میان قهرمانان دیگر سروری خواهی کرد...

لوح دیگری می گوید: «درود [برتو]، ای رنج دیده... تو انسان بوده‌ای و خدا گشته ای.» و باز در لوح دیگر: «ای خوشبخت آمرزیده، تو به جای فانی بودن خدا خواهی بود.»

چشمه‌ای که روح نباید از آب آن بنوشد «چشمهٔ فراموشی» است که فراموشی می آورد. آن چشمهٔ دیگر «چشمهٔ یاد» است. اگر روح بخواهد در دنیای دیگر رستگار شود نباید فراموش کند، بلکه به عکس باید حافظه‌ای نیرومندتر از حافظهٔ طبیعی به دست آورد.

اورفئوسیان فرقه ای ریاضت کش بودند. در نظر آنان شراب فقط حکم یک «رمز» (symbol) داشت، چنانکه بعدها در شعائر کیش مسیحی نیز چنین شد. آن هستی که اورفئوسیان در جستجویش بودند مستی «جذبه»، یعنی یکی شدن با خدا بود. آنها بر آن بودند که بدین طریق می‌توان معرفتی عرفانی به دست آورد که به طرق عادی به دست آمدنی نیست. این عنصر عرفانی به وسیلهٔ فیثاغورس داخل فلسفهٔ یونانی شد. فیثاغورس مصلح کیش

---

۱. یکی دیگر از نامهای متعدد دیونیسوس.

اورفئوسی بود، همانطور که خود اورفئوس مصلح کیش دیونیسوسی بود. عناصر اورفئوسی از طریق فیثاغورس وارد فلسفهٔ افلاطون شد، و از طریق افلاطون در قسمت عمدهٔ فلسفهٔ دینی بعد از افلاطون نفوذ کرد.

هر کجا کیش اورفئوسی نفوذ داشت، عناصر خاصی که کاملاً متعلق به کیش باکوسی بود وجود خود را حفظ می‌کرد. یکی از این عناصر جنبهٔ زنانهٔ کیش باکوسی بود که در فلسفهٔ فیثاغورس مقدار زیادی از آن دیده می شود و در فلسفهٔ افلاطون به حدی می رسد که وی خواستار برابری حقوق سیاسی زن و مرد می‌گردد. فیثاغورس می گوید: «جنس زن طبیعتاً بیشتر با تقوی همبستگی دارد.» یکی دیگر از عناصر مذهب باکوس حرمت گذاردن به احساسات تند و خشن بود. تراژدی یونانی از مناسک کیش دیونیسوسی ریشه گرفت. به خصوص اوری‌پیدس به دو خدای اورفئوسی، یعنی دیونیسوس و اروس Eros ارادت می ورزید، و نسبت به انسان مؤدب و خودپسند نظر خوبی نداشت. در تراژدیهای او این انسان در نتیجهٔ خشم خدایان از کفر و ناسزاگویی وی، یا دیوانه می شود و یا به اندوه و غم دچار می‌گردد.

اخبار و احادیث متداول و کهن دربارهٔ یونانیان حکایت می کنند که این قوم متانت شایان تحسینی از خود نشان می دادند و این خصلت آنها را قادر می ساخت که شور و شهوت را از بیرون مورد تحقیق و تفکر قرار دهند، و در حالی که خود آرام و بلند نظر بودند، می توانستند همهٔ زیباییهای شور و شهوت را دریابند. اما این نظر خیلی یکطرفانه است. شاید در مورد هومر و سوفوکلس و ارسطو صدق کند؛ لیکن در مورد آن دسته از یونانیانی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از کیش باکوسی یا اورفئوسی بودند، به هیچ وجه صادق نیست. در الوسیس، که مناسک سری کیش الوسیسی مقدسترین قسمت دین دولتی آن را تشکیل می داد، نغمه ای خوانده می شد که چنین بود:

با ساغرت، آنگاه که مست، می‌گردانی بر سر دست،
با تشنگی جنون انگیزت،
به درهٔ پر گل الوسیس بیا،
ای باکوس که درود بر تو باد.

در اثر اورپیدس، دستهٔ زنان خدمتکار پرستشگاه باکوس ترکیبی از شعر و توحش از خود بروز می دهند که درست نقطهٔ مقابل آرامش و متانت است. از شقه کردن جانوری وحشی شادی می کنند و گوشت خام آن جانور را می خورند.

خوشا هنگامی که بر فراز کوهها
خسته و وامانده خود را یله کنی
هنگامی که حیوان مقدس حناگون پوست می ماند،
و دیگر هرچه هست دور می شود.
خوشا شادی چشمه های زندهٔ سرخ رنگ
و نوشیدن خون بز کوهی پاره پاره شده.
و بلعیدن گوشت جانور وحشی،
آنجا که قلهٔ تپه آفتابگیر است.
در کوهستانهای فریجی ولیدی
«برومیوس» است که راهنما است.

(برومیوس یکی دیگر از اسامی متعدد دیونیوس است.) رقص زنان خدمتکار پرستشگاه تنها یک رقص وحشتناک نبود، بلکه گریزی بود از قید و بندهای تمدن به دنیای زیبایی غیر بشری و آزادی بادها و ستارگان. این زنان هنگامی که کمتر دستخوش احساسات تند و وحشی بودند چنین می‌خواندند:

دیگر آیا آن رقصهای طولانی
که شب همه شب در تاریکی
تا گاهی که اختران رنگ می بازند دنباله دارد
نصیبم خواهد شد؟
دیگر آیا شبنم را بر گلویم
و جنبش هوا را در مویم
احساس خواهم کرد؟
دیگر آیا پاهای سپید ما در فضای تاریک
خواهد درخشید؟
آه، آنک پاهای حیوان حناگون پوست که به جنگل سبز گریخت، تنها به آغوش سبزه و زیبایی گریخت.
خوشا جهش صیدی که دیگر بیم بر او چیره نیست،
جهشی بالاتر از نیشخندها و سختگیریها.
اما باز هم از دور دست صدایی می آید،
صدا و ترس و شتاب سگها
که سخت می‌جنبند و می‌کوشند
و در کناره دره و رودخانه می‌دوند
این صدا از چیست؟ از وحشت است یا از شادی است؟
و از چیست این جنبش طوفان‌وار شما،
به سوی سرزمین عزیزی که پای انسان بدان نرسیده است؟
سرزمینی که در آن صدایی به گوش نمی‌رسد،
و در سبزه‌های پر سایه‌اش
جانداران جنگل کوچک
پنهان از نظر
می‌زیند.

اکنون پیش از آنکه باز مدعی شوید یونانیان مردمی «متین» و «موقر» بوده‌اند، بهتر است پیش خود مجسم کنید که زنان شهر فیلادلفیای امریکا، ولو در نمایشنامه های یوجین اونیل، چنین حرکاتی از خود نشان دهند.

پیروان کیش اورفئوسی از پرستندگان دیونیسوس که هنوز از اصلاح کیش خود خبری نداشته باشند، «متین»تر نیستند. در نظر اورفئوسیان زندگی در این جهان جز رنج و ملال چیزی نیست. ما وابسته به چرخی هستیم که دور بی‌پایان زندگی و مرگ را طی می‌کند. زندگی حقیقی مان در ستارگان است، ولی ما خود زمین گیر گشته ایم. فقط از راه پاکی و تزکیهٔ نفس و ریاضت است که می توانیم خود را از این چرخ رها سازیم و سر انجام لذت پیوستن به حق را دریابیم. این نظر نمی‌تواند متعلق به مردمی باشد که زندگانی بر آنها آسان و خوش بوده است؛ بلکه بیشتر به این سرود سیاه پوستان شبیه است که:

وقتی که به وطن بازگشتم
همهٔ رنجهایم را برای خدا باز خواهم گفت.

همهٔ یونانیان نه، اما گروه بزرگی از آنان مردمی سودایی و شوریده‌رنگ و بی‌آرام بودند که با نفس خود در ستیز بودند. عقل آنان را به راهی می راند و هوس به راهی دیگر. خیالشان بهشت را تصور می کرد، شعورشان دوزخ را. مثلی در میانشان سایر بود که می گوید، «هیچ چیز نباید بیش از اندازه باشد»، لیکن در حقیقت در همه چیز زیاده روی می کردند - در فکر محض، در شعر، در دین، در گناه. راز بزرگیشان - هنگامی که بزرگ بودند - در آمیزش عقل و هوس بود. هیچیک از این دو عامل به تنهایی نمی تواند در سراسر زمان آینده تغییری را که یونانیان در جهان پدید آوردند صورت دهد. نمونهٔ اصلی یونانیان زئوس اساطیری نیست، بلکه پرومته است که از آسمان آتش آورد و شکنجهٔ جاودان پاداش گرفت.

اما اگر بخواهیم آنچه را اکنون گفتیم معرف همهٔ یونانیان بدانیم، این تعریف همانقدر یکطرفی خواهد بود که خواسته باشیم این مردم را با لفظ «متین» وصف کنیم. در حقیقت دو تمایل در یونان وجود داشت: یکی سودایی، دینی، عرفانی و آنجهانی؛ دیگری شاد، تجربی، عقلانی و خواهان کسب دانش در موضوعهای گوناگون. هرودوت نمایندهٔ تمایل اخیر است. همچنین‌اند نخستین فلاسفهٔ ایونی، و نیز تا اندازه‌ای ارسطو. بلوک (در کتابی که از آن نقل کردیم، جلد اول، بخش ۱ ص ۴۳۴) پس از تعریف کیش اورفئوسی می‌گوید:

«اما ملت یونان بیش از آن نیروی جوانی داشت که بتواند به طور کلی عقیده ای را بپذیرد که این جهان را نفی می‌کند و زندگی واقعی را به بعد محول می سازد. در نتیجه کیش اورفئوسی به محافل نسبتاً محدود محارم منحصر ماند و حتی در شهرهایی مانند آتن که در آنها اجرای مراسم سری مذهبی را به آیین رسمی پیوسته و این مراسم را به پناه قانون در آورده بودند، نتوانست کمتر نفوذی به دست آورد. می‌بایست هزار سال تمام بگذرد تا این عقاید - گو در لباس مبدل الهیات - در دنیای یونانی پیروز شود.»

به نظر می رسد که این سخن گزافه آمیز است، به خصوص در مورد مراسم سری کیش الوسیسی که محتوی آن همان عقاید اورفئوسی بود. به طور کلی می توان گفت کسانی که طبیعت دینی داشتند به عقاید اورفئوسی گراییدند، و پیروان روش عقلانی از آن عقاید بیزار بودند. می‌توان وضع کیش اورفئوسی را با روش دستوری (Methodism) اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم در انگلستان مقایسه کرد.

ما کمابیش می دانیم که یک نفر یونانی تعلیم یافته چه چیزهایی از پدر خود می آموخته است؛ ولی از اینکه در سالهای کودکی از مادر خود، که درهای تمدنی که مردان از آن برخوردار بودند تا اندازهٔ زیادی به رویش بسته بود، چه مطالبی فرا می گرفته است، چندان نمی دانیم. محتمل می نماید که حتی در بهترین دورهٔ تمدن یونان، آتنی ها تعلیم یافته هرچند در فعالیتهای مغزی خود که مسلماً آگاهانه بوده است به راه عقل می رفته اند، در عین حال از حیث فکر و احساس بیشتر تمایلات بدوی داشته اند. این تمایلات یادگار سنتهای قدیم و دوران کودکی آنها بوده است؛ و به خصوص هنگامی که فشاری بر آنها وارد می آمد این تمایلات بر آنها مستولی می شد. به همین جهت تجزیه و تحلیل سادهٔ جهان‌بینی یونانی کافی به نظر نمی‌رسد.

نفوذ دین، به خصوص دین غیر المپی، در فکر یونانی تا همین اواخر به قدر کافی شناخته نشده بود. اما یک کتاب انقلابی به نام «مقدمه ای بر مطالعهٔ دین یونانی» Prolegomena to Study of Greek Religion تألیف جین هریسن Jane Harrison وجود دو عنصر بدوی و دیونیسوسی را در دیانت مردم عادی یونان تأیید و تأکید کرد. کتاب ف.م. کورنفورد F.M. Corenford به نام «از دین تا فلسفه» From Religion to Philosophy کوشید تا طلاب فلسفهٔ یونانی را متوجه نفوذ دین در فلسفه سازد؛ لیکن از لحاظ بسیاری از تفسیرهایش، و یا حتی از لحاظ علم

مردمشناسی، نمی‌توان آن را تماماً معتبر دانست.[۱] متعادلترین شرحی که من سراغ دارم در کتاب جان برنت John Barnet «فلسفهٔ یونان قدیم» Early Greek Philosophy به خصوص در فصل دوم آن تحت عنوان «علم و دین» آمده است. برنت می‌گوید که در نتیجهٔ نهضت «تجدید حیات دین که در قرن ششم پیش از میلاد سراسر سرزمین هلاس Hellas را فراگرفت.» اختلافی میان علم و دین پدید آمد، و این امر همراه بود با منتقل شدن میدان عمل از ایونی به غرب. وی می گوید: «در قسمت اروپایی هلاس دین به راهی رفته بود که با راه دین یونانی فرق بسیار داشت. به خصوص پرستش دیونیسوس که از تراس سرچشمه گرفته و در آثار هومر نیز به صراحت از آن یاد شده، در اصل حاوی طریق نوی برای نگریستن در روابط انسان و جهان بود. اگر هرگونه نظریهٔ عالی را به حساب خود مردم تراس بگذاریم مسلماً به راه خطا رفته ایم، لیکن در این نیز شکی نیست که پدیدهٔ وجد و نشاط برای یونانیان این فکر را پیش آورد که روح چیزی است بیش از همزاد ضعیف و درماندهٔ جسم؛ چیزی است که فقط هرگاه از تن جدا شود می‌تواند ماهیت حقیقی خود را نشان دهد...»

چنین به نظر می رسد که چیزی نمانده است دین یونانی وارد مرحله ای گردد که ادیان شرقی پیشتر بدان رسیده بودند؛ و صرف نظر از ظهور علم، مشکل می توان معلوم کرد که چه چیز جلو این تمایل را گرفت. معمولاً می‌گویند یونانیان بدان سبب از نوع شرقی دین ایمن ماندند که طبقهٔ روحانی نداشتند. ولی این، معلول را به جای علت گرفتن است. احکام جزمی را روحانیان نمی‌سازند، بلکه همینکه چنین احکامی ساخته شد، روحانیان در حفظ آن می‌کوشند. ملتهای شرقی نیز در مراحل نخستین سیر تکاملی خود دارای طبقات روحانی بدان معنی که مورد نظر است نبودند. یونانیان را بیشتر بودن مکاتب علمی نجات داد تا نبودن طبقات روحانی.

«دین جدید - زیرا به یک معنی جدید بود، هرچند به معنای دیگر به قدر نوع بشر قدمت داشت - با تشکیل جامعه های اورفئوسی به عالیترین نقطهٔ سیر تکاملی خود رسید. تا آنجا که بر ما معلوم است سرزمین اصلی این جامعه ها آتیکا Attica بوده است، ولی این جامعه ها با سرعت خارق العاده‌ای، به خصوص در جنوب ایتالیا و جزیرهٔ سیسیل، گسترش یافتند. این جامعه ها پیش از هر چیز دسته هایی از مردم بودند که برای پرستش دیونیسوس فراهم می آمدند. اما دو چیز که در میان مردم یونان تازگی داشت آنها را مشخص می ساخت: یکی اینکه وحی و مکاشفه را مبنای مقام دینی می دانستند، دیگر اینکه این مردم به شکل جامعه های تصنعی فراهم آمده بودند. اشعاری که حاوی حکمت الهی این فرقه به اورفئوس تراسی نسبت داده می شد، و خود اورفئوس نیز به عالم ارواح نزول کرده بود و بدین جهت در دنیای دیگر برای ارواحی که جسمهای خود را رها می کردند، در میان مخاطراتی که سر راهشان قرار داشت، راهنمای مطمئنی محسوب می شد.»

برنت سپس می‌گوید که میان عقاید اورفئوسی و عقایدی که در همان ایام در هندوستان رواج داشته است، شباهت آشکاری به چشم می‌خورد؛ هرچند به نظر وی ممکن نیست ارتباطی میان این دو برقرار بوده باشد. آنگاه برنت به بحث دربارهٔ معنای اصلی کلمهٔ «orgy» می‌پردازد که اورفئوسیان ان را به معنای «شعیرهٔ دینی» بکار می‌بردند و مراد از شعائر دینی مراسم تطهیر ارواح پیروان آیین اورفئوسی بود تا بتوانند خود را از دور زایش و مرگ رها سازند. اورفئوسیان برخلاف کاهنان کیشهای المپی چیزی را بنیاد نهادند که ما می‌توانیم آن را «کلیسا» بنامیم؛ یعنی جامعه‌هایی تشکیل دادند که هر کسی، صرف نظر از نژاد و جنس، بدانها راه داشت، و بر اثر نفوذ این جامعه‌ها بود که مفهوم فلسفه، به عنوان روش زیستن، پدید آمد.

---

۱. اما از طرف دیگر کتابهای کورنفورد دربارهٔ رساله های مختلف افلاطون به نظر من تماماً شایان تحسین است.

فصل دوم

مکتب ملطی

در همهٔ کتابهای تاریخ فلسفه که برای دانشجویان این رشته نوشته شده است، نخستین مطلبی کـه عنـوان مـی‌شـود این است که فلسفه با تالس آغاز شد که گفت همه چیز از آب ساخته شده است. این موضوع برای شخص مبتدی که تلاش می کند - شاید هم تلاشی نه چندان شدید - تا آن حرمتی را که ظـاهراً برنامـهٔ تحصـیلی بـرای درس فلسـفه قائل است در خود احساس کند، دلسرد کننده است. مع‌هذا بنا به دلایل فراوانی ما نسبت به تالس می توانیم احساس احترام کنیم - گو اینکه شاید این احترام را برای وی بیشتر به عنوان یک عالم قائل باشیم تا یک فیلسوف بـه معنـای جدید کلمه.

تالس اهل ملطیه بود که شهر تجارتی ثروتمندی بود در آسیای صغیر، و قسمت بزرگی از جمعیـت آن را بردگـان تشکیل می دادند و در قسمت آزاد مردم آن، مبارزهٔ طبقاتی سختی میان تـوانگران و تهیدسـتان جریـان داشـت. «در ملطیه نخست پیروزی با تودهٔ مردم بود، و زنان و کودکان اشراف را می‌کشتند، سپس اشراف مسلط شدند و مخالفـان خود را زنده زنده سوزاندند و میدانهای شهر را با مشعلهای زنده روشن ساختند.»[1] در زمان تـالس یـک چنـین وضـع اجتماعی در بیشتر شهرهای یونان پیش آمد.

ملطیه نیز مانند سایر شهرهای تجارتی ایونی، در قرنهای هفتم و ششم از جهات اقتصادی و سیاسی سـیر تکـاملی مهمی طی کرد. در آغاز نیرو در دست اشراف بود که مالک زمینها بودند؛ ولی این حکومت به تدریج جای خـود را بـه حکومت دسته جمعی تاجران داد. این دسته نیز به نوبت جای خود را به یک حاکم دادنـد کـه (مطـابق معمـول) بـه کمک تودهٔ مردم به قدرت رسیده بود. کشور پادشاهی لیدی در مشرق شهرهای ساحلی یونـان قـرار داشـت، ولـی تـا زمان سقوط نینوا (۶۱۲ ق.م.) روابط آن شهر با شهرهای یونان دوستانه بود. این امر کشور لیدی را آزاد مـی گذاشـت که متوجه غرب گردد، ولی شهر ملطیه معمولاً می توانست با کشور لیدی و به خصوص با شخص کروسـوس آخـرین پادشاه لیدی که به سال ۵۴۶ ق.م. به دست کوروش مغلوب شد، روابط دوستانهٔ خود را نگهدارد. از طرف دیگر میـان ملطیه و مصر نیز روابط مهمی وجود داشت؛ چونکه فرعون مصر متکی به زور سربازان اجیر یونانی بود و بـدین جهـت دروازهٔ چند شهر مصر را به روی بازرگانان یونانی باز گذاشته بود. نخستین باری که یونانیـان در مصـر مسـتقر شـدند زمانی بود که یک قلعهٔ مصری به وسیلهٔ سپاهیان ملطی اشغال شد؛ ولی مهمتر از همه استقرار یونانیان بـین سـالهای ۶۱۰ تا ۵۶۰ ق.م. در شهر دافنه Daphnae بود. ارمیاءِ نبی و بسیاری دیگر از فراریـان بنـی اسـرائیل از دسـت بخـت النصر به دافنه پناه بردند. («عهد عتیق»، کتاب ارمیاءِ نبی، باب چهل و سوم، آیهٔ ۵ و بعد از آن.) بدون شک مصـریان در یونان تأثیر کردند، ولی قوم یهود در یونانیان تأثیری نداشتند. و نیز نمی‌توان پذیرفت که ارمیاءِ نبی نسبت به قـوم مظنون و مشکوک یونانی جز بیم و وحشت احساسی داشته است.

---

1 . Rostovtsev, History of Ancient World VOL. 1, p. 204. «تاریخ دنیای قدیم»

اما در مورد تاریخ زمان تالس، چنانکه گذشت بهترین راهنما این است کـه تـالس بـه سـبب پـیش بینـی کـردن خسوفی که بنابر نظر منجمان بایستی در حدود سال ۵۸۵ ق.م. رخ داده باشد، شهرت یافته بود. قرائن دیگری نیـز بـا قرار دادن فعالیتهای تالس در این حدود زمانی وفق می دهد. پیش بینی خسوف دلیـل بـر نبـوغ فـوق العـادهٔ تـالس نیست. ملطیه با کشور لیدی متفق بود و لیدی نیز با بابل روابط فرهنگی داشت، و منجمان مـی توانسـتند خسـوف را به طور نسبتاً دقیق پیش بینی کنند؛ اما در مورد کسوف مشکلی که در کارشان بود و آن اینکه کسوف ممکـن اسـت در یک نقطه زمین قابل رؤیت باشد و در نقطه دیگر نباشد. در نتیجه منجمان فقط تا این اندازه مـی دانسـتند کـه در فلان تاریخ بی‌ضرر است مترصد وقوع کسوف بودن. به احتمال زیاد تمام معلومات تالس همین مطالب بوده اسـت. نـه تالس می دانسته است که چرا در وقوع خسوف و کسوف تسلسل وجود دارد، و نه منجمان بابلی.

گفته اند که تالس در مصر سفر کرده و علم هندسه را از آنجا به یونان برده اسـت. امـا آنچـه مصـریان از هندسـه می دانستند بیشتر قواعد تجربی بود، و دلیلی در دست نیست که بگوییم تالس به براهین استنتاجی، بدان معنـی کـه بعدها یونانیان کشف کردند، رسیده باشد. به نظر می رسد که محاسـبهٔ دوری کشـتی از سـاحل بـه وسـیلهٔ مشـاهدهٔ کشتی در دو نقطه از خشکی، و تعیین ارتفاع هرم از روی طول سایهٔ آن، از کشفهای تـالس باشـد. بسـیاری قضـایای هندسی دیگر نیز به تالس منسوب است، ولی احتمال دارد که نسبت نادرست باشد.

تالس یکی از «خردمندان هفتگانه» یا «حکمای سبعه» بود که هرکدام به واسطهٔ گفتهٔ پرمغزی شـهرت داشـتند. بنابر احادیث، گفتهٔ تالس چنین بوده است: «آب بهترین است.»

بنا به قول ارسطو، تالس آب را ماده‌المواد می دانست که همهٔ چیزهای دیگر از آن ساخته شده است. تالس بـر آن بود که زمین بر روی آب قرار دارد. ارسطو از قول تالس همچنین می گوید که مغناطیس روح دارد، زیرا آهن را تکـان می دهد. دیگر اینکه همهٔ اشیاء انباشته از خدایانند.[۱]

این گفته را، که همه چیز از آب ساخته شده، باید به عنوان یک فرضـیهٔ علمـی در نظـر گرفـت کـه بـه هـیچ رو احمقانه هم نیست. بیست سال پیش از این نظریهٔ مقبول و متداول این بود که همه چیز از هیدروژن ساخته شـده، و باید به یادداشت که هیدروژن دو سوم آب را تشکیل می دهد. یونانیان در فرضـیه هـای خـود بـی پـروا بودنـد، ولـی حداقل مکتب ملطی این آمادگی را داشت که این فرضیه ها را به طریق تجربـی بیازمایـد. دربـارهٔ تـالس کمتـر از آن اطلاع داریم که بتوانیم او را درست وصف کنیم. اما دربارهٔ حکیمان ملطی پس از تالس اطلاعات بیشتری موجود است، و منطقی است که بینگاریم این حکیمان قسمتی از نظریات خود را از طالس گرفته اند. علـم و فلسـفهٔ تـالس هـر دو خام بود، اما باعث تحریک و تسریع تفکر و مشاهده شد.

دربارهٔ تالس داستانهای بسیاری هست، ولی من گمان نمی کنم بیش از همـین چنـد نکتـه کـه گفـتم چیـزی از احوال وی معلوم باشد. برخی از این داستانها، مثلاً داستانی که ارسطو در رسالهٔ «سیاسـت» (۱۲۵۹) نقـل مـی کنـد، خالی از لطف نیست: «او را به علت تهیدستیش سرزنش کردند، که از فلسله سودی برنمی‌خیزد. بنا بر روایت داستان، تالس از روی دانشی که از ستارگان داشت می دانست که سال بعد محصول زیتون فراوان خواهد بود. پس با مختصـر پولی که داشت بیعانه ای برای اجارهٔ همهٔ کارگاههای روغن گیری شـهرهای کیـوس Chios و ملیطـه پرداخـت و آن کارگاهها را به بهای کمی اجاره کرد، زیرا کسی به رقابت وی برنخاسـت. هنگـام برداشـت محصـول کـه فـرا رسـید و ناگهان همه به کارگاههای روغن گیری نیازمند شدند، تالس کارگاههای خود را به هر بهایی که می خواست به اجـاره داد و مبلغی پول به دست آورد و از این راه به جهانیان نشان داد که فلاسفه اگر بخواهند به آسانی می‌توانند ثروتمنـد شوند. اما هدف آنها چیز دیگر است.»

---

۱. برنت در کتاب «فلسفهٔ قدیم یونان» این گفته را مورد تردید قرار می دهد.

انکسیمندر Anaximander، دومین فیلسوف مکتب ملطی از تالس بسیار جالبتر است. تاریخ زمان او مورد تردید است، ولی گفته اند که وی در سال ۴۵۶ ق.م. شصت و چهار سال داشته است، و دلایلی هم در دست است که این سخن را قرین صحت بدانیم. انکسیمندر عقیده داشت که «همهٔ اشیا از یک ماده ساخته شده اند، ولی این ماده برخلاف آنچه تالس می پنداشت آب نیست، و نیز هیچیک از موادی که ما می شناسیم نیست؛ بلکه ماده ای است نامتناهی و جاویدان که همهٔ جهانها را در بر گرفته است» - چون انکسیمندر زمین را یکی از جهانهای متعدد می پنداشت. این مادهٔ نخستین به صورت موادی که ما می شناسیم درمی آید، و خود این مواد نیز به یکدیگر مبدل می شوند. در این خصوص وی گفتهٔ مهم و قابل ذکری دارد:

«اشیا چنانکه مقرر است به همان چیزی که از آن برخاسته اند باز می گردند، زیرا که بیعدالتی یکدیگر را در زمان مقتضی جبران و مرمت می کنند.»

اندیشهٔ «عدل» چه به معنای عدالت جهانی و چه به معنای عدل بشری، در دین و فلسفهٔ یونان سهمی داشته است که شناختن آن برای مردم عصر جدید رویهمرفته آسان نیست. حقیقت این است که :کلمهٔ انگلیسی «justice» [عدل] این معنی را به دشواری می‌رساند، ولی مشکل می‌توان کلمهٔ بهتری برای این معنی پیدا کرد.[۱] فکری که انکسیمندر بیان می کند به نظر می آید که چنین باشد: در جهان باید میان آتش و خاک و آب تناسب معینی برقرار باشد، ولی هر کدام از این عناصر (که به عنوان یک خدا تصور می شود) مدام می کوشد که قلمرو خود را گسترش دهد. لیکن نوعی جبر یا ناموس طبیعی وجود دارد که مدام تعادل را برقرار می کند. مثلاً هرجا که آتش بوده است خاکستر برجای می ماند که همان خاک است. این مفهوم عدل - یعنی حدود ثابت و ابدی که تجاوز آنها به یکدیگر ممکن نیست - یکی از عمیق ترین عقاید یونانی بود. خدایان نیز مانند انسان تابع عدل بودند، ولی خود نیروی عالی عدل دارای شخصیت و تجسم نبود و یک خدای عالی محسوب نمی شد.

انکسیمندر برای اثبات اینکه ماده‌المواد نمی تواند آب و یا یکی دیگر از عناصر شناخته شده باشد، چنین استدلال می کرد: اگر یکی از این عناصر عنصر اصلی بود، عناصر دیگر را تسخیر می کرد. ارسطو از قول وی می گوید که این عناصر معلوم مخالف یکدیگرند: هوا سرد و آب مرطوب و آتش گرم است. «پس اگر یکی از اینها نامتناهی می بود، اکنون آن دیگران را فرا گرفته بود.» پس، در این ستیزهٔ جهانی، ماده‌المواد باید خنثی باشد.

انکسیمندر می گفت یک حرکت دائم و ابدی وجود دارد که در ضمن این حرکت کائنات به وجود آمده است. کائنات برخلاف آنچه در الهیات یهودی یا مسیحی آمده است، خلق نشده بلکه تکامل یافته است. جانوران از عنصر مرطوب، در حالی که به وسیلهٔ آفتاب بخار می شده است، پدید آمده اند. انسان نیز مانند همهٔ جانداران از اخلاف ماهی است . ولی پیداست که انسان جانوری غیر از آنچه امروز هست بوده است، زیرا اگر در اصل به همین صورت می بود به علت طولانی بودن دوران کودکی نسلش برجا نمی ماند.

انکسیمندر سرشار از حس کنجکاوی علمی بود. گفته اند که او نخستین کسی بود که نقشه جغرافیا کشید. وی عقیده داشت که زمین به شکل استوانه است. روایتهای مختلفی از قول او نقل کرده اند که گفته اند آفتاب به بزرگی زمین، یا بیست برابر زمین، یا بیست و هشت برابر زمین است.

انکسیمندر، در همهٔ مواردی که نظریات تازه ای از خود بیان می کند، دارای نظریات علمی و عقلانی است.

انکسیمنس Anaximenes، آخرین فیلسوف از فلاسفهٔ سه گانهٔ ملطیه به اندازهٔ انکسیمندر جالب نیست، ولی باید گفت که وی به پیشرفتهای بزرگی توفیق یافت. تاریخ زمان وی به تحقیق معلوم نیست، اما مسلم است که پس از

---

۱. خوانندگان ملاحظه خواهند کرد که کلمهٔ «عدل» این معنی را بهتر از کلمهٔ انگلیسی «justice» می رساند. م.

انکسیمندر می‌زیسته، و نیز مسلم است که پیش از ۴۹۴ ق.م. به بار آمده است؛ زیرا که در این سال ایرانیان هنگام فرونشاندن شورش ایونی شهر ملطیه را ویران کردند.

انکسیمنس می گفت که ماده‌المواد هواست. روح هواست. آتش هوای رقیق شده است. هوا چون متراکم گردد نخست به آب مبدل می شود، سپس چون بیشتر متراکم شد خاک، و سرانجام سنگ می گردد. این نظریه امتیازش این است که اختلاف میان مواد مختلف را اختلافی کمّی می داند، که فقط به درجهٔ تراکم بستگی دارد.

وی زمین را به شکل یک میز گرد می پنداشت و هوا را محیط بر همه چیز می دانست. «همچنان که روح ما، که هواست، ما را فراهم نگه می دارد، باد و نفس همهٔ جهان را در برگرفته است.» به نظر او گویا جهان نفس می‌کشد.

انکسیمنس در زمان باستان بیش از انکسیمندر مورد تحسین و تمجید قرار گرفت، اما دنیای امروز ارزش آنها را به عکس معین می کند. انکسیمنس تأثیر مهمی در فیثاغورث و فلسفهٔ پس از وی داشت. فیثاغوریان کشف کردند که زمین کروی است، ولی اتومیستها Atomists به همان نظریهٔ انکسیمنس که می گوید زمین به شکل بشقاب است معتقد ماندند.

اهمیت مکتب ملطی در آنچه به دست آورد نیست، بلکه در آن چیزهایی است که خواست به دست آورد. این مکتب در نتیجهٔ تماس فکر یونانی با بابل و مصر پدید آمد. ملطیه شهر تجارتی ثروتمندی بود که به واسطهٔ ارتباط یافتن با ملتهای متعدد، تعصبات و خرافات بدوی در آن رو به نرمی نهاد. سرزمین ایونی، تا آغاز قرن پنجم که به دست داریوش گشوده شد، از حیث علم و فرهنگ مهمترین قسمت دنیای یونانی بود. این قسمت از آن نهضت دینی که به اورفئوس و دونیسوس مربوط می شد، کمابیش پاک و برکنار ماند. دین آن دین المپی بود، ولی به نظر می رسد که این دین را هم چندان به جد نمی‌گرفته‌اند. اندیش های تالس و انکسیمندر و انکسیمنس را باید به عنوان فرضیه های علمی شناخت. در این اندیشه ها به ندرت تمایل نسبت دادن خدایان و اشیا به اوصاف انسانی و اخلاقی دیده می شود. مسائلی که این سه فیلسوف طرح کردند مسائل خوبی بود، و قوت فکر آنها محققین بعدی را الهام بخشید.

مرحلهٔ بعدی فلسفهٔ یونانی، که با شهرهای یونانی در جنوب ایتالیا بستگی دارد، جنبهٔ دینی اش بیشتر، و خاصه جنبهٔ اورفئوسی اش نیرومندتر است. این مرحله از بعضی جهات جالبتر است و توفیقهایی که به دست آورد شایان تحسین است، لیکن کمتر از مکتب ملطی جنبهٔ علمی دارد.

فصل سوم

فیثاغورس

فیثاغورس که تأثیرش در زمانهای قدیم و جدید موضوع بحث من در این فصل خواهد بود، از لحاظ قوای فکری، چه هنگامی که اندیشه اش به راه صواب می رود و چه زمانی که خطا می اندیشد، یکی از مهمترین افراد انسانی است که تاکنون قدم به جهان هستی گذاشته اند. ریاضیات، به عنوان استدلال استنتاجی، با وی آغاز می شود؛ و در وجود او ریاضیات با شکل خاصی از عرفان مربوط می شود. نفوذ ریاضیات در فلسفه، از زمان فیثاغورس تاکنون هم عمیق بوده است و هم شایان تأسف.

بگذارید بحث خود را با همان مختصر اطلاعی که از زندگانی او در دست داریم شروع کنیم. فیثاغورس از مردم جزیرهٔ ساموس Samos بود و در حدود سال ۵۳۲ ق.م. به بار آمد. برخی می گویند که وی فرزند یکی از بزرگان ساموس به نام منسارخوس Monsarchos بود و برخی دیگر برآنند که پدرش آپولون خدا Apollo بود. من انتخاب یکی از این دو را بر عهدهٔ خوانندگان می گذارم. در این زمان جزیرهٔ ساموس زیر فرمان پولیکراتس Polycrates بود. پولیکراتس پیر هرزه ای بود که ثروت بسیار به چنگ آورد و نیروی دریایی بزرگی تشکیل داد.

جزیرهٔ ساموس رقیب بازرگانی ملطیه بود. بازرگانان این جزیره در خشکی نیز تا حدود تارتسوس Tartessus اسپانیا مسافرت می‌کردند. تارتسوس به سبب معدنهایش شهرت داشت.

پولیکراتس در حدود سال ۵۳۵ ق.م. حاکم ساموس شد و تا سال ۵۱۵ ق.م. حکومت کرد. این حاکم مستبد که چندان به اصول اخلاقی پایبند نبود خود را از زحمت دو برادرش که نخست در حکومت با وی شریک بودند خلاص کرد، و نیروی دریایی اش را بیشتر در راه دزدی دریایی به کار برد. وی از این امر که شهر ملطیه به تازگی نسلیم ایرانیان شده بود، سودجویی کرد. برای اینکه از پیشروی ایرانیان به سوی غرب جلوگیری کند، خود را با آماسیس فرعون مصر متحد ساخت. ولی هنگامی که کمبوجیه شاهنشاه ایران، همهٔ نیروی دریایی خود را به کار تصرف مصر گماشت، پولیکراتس دریافت که ممکن است پیروزی با ایرانیان باشد، و جانب را عوض کرد. ناوگانی را که از دشمنان سیاسی خود تشکیل داده بود برای حمله به مصر فرستاد، ولی سرنشینان کشتیها شوریدند و به ساموس بازگشتند تا به خود پولیکراتس حمله کنند. پولیکراتس بر آنها غالب آمد، لیکن سرانجام قربانی حرص و آز خود شد. حاکم ایرانی شهر سارد چنین وانمود کرد که قصد دارد بر ضد شاهنشاه سر به شورش بردارد و حاضر است در ازای کمک پول هنگفتی به پولیکراتس بدهد. پولیکراتس برای ملاقات و مذاکره به سارد رفت و در آنجا او را گرفتند و به صلابه زدند.

پولیکراتس حامی و مشوق هنرهای زیبا هم بود و شهر ساموس را با بناهای عمومی زیبا ساخت. آناکرئون Anacreon شاعر دربار او بود. اما فیثاغورس از او بیزار بود و به همین سبب از ساموس بیرون رفت. گفته اند، و بعید هم نیست، که فیثاغورس به مصر رفت و مقدار زیادی از دانش خود را در آنجا فراگرفت. سفرش به مصر تا هر اندازه راست باشد، این نکته مسلم است که فیثاغورس در کروتون Croton، جنوب ایتالیا جایگزین شد.

شهرهای یونانی جنوب ایتالیا، مانند ساموس و ملطیه، شهرهای توانگری بودند. به علاوه در معـرض خطـر حملـهٔ ایرانیان قرار نداشتند.[۱] دو شهر سیباریس Sybaris و کروتون، بزرگتر از همه بودند. شکوه و تجمـل شـهر سـیباریس مثل گشته است. بنابر گفتهٔ دیددوروس Diodorus جمعیت سیباریس در اوج بزرگیش به ۳۰۰,۰۰۰ تن مـی رسـیده است. ولی این رقم بی شک گزافه‌آمیز است. کروتون نیز کمابیش به اندازهٔ سیباریس بوده است. این هر دو شهر از راه وارد کردن کالاهای ایونی گذران می‌کرده‌اند. از این کالاها پاره ای در خود ایتالیا مصرف می شـده اسـت و پـاره ای از ساحل غربی این کشور باز به بیرون صادر می شده و به کشورهای گل و اسپانیا مـی رفتـه اسـت. شـهرهای مختلـف یونانی نشین در شبه جزیرهٔ ایتالیا، با یکدیگر سخت می جنگیدند. هنگامی که فیثاغورس به کروتـون وارد شـد، ایـن شهر تازه از لوکری Locri شکست خورده بود. اما هنوز چیزی از آمدن فیثاغورس نگذشته بود که کروتون در جنگ بـا سیباریس پیروزی کامل به دست آورد و آن شـهر را سـخت ویـران کـرد (۵۱۰ ق.م.). سـیباریس در زمینـهٔ تجـارت همبستگی نزدیکی با ملطیه داشت. شهر کروتون در علم طب شهرت داشـت. دموسـدس Democeds نـامی از مـردم کروتون پزشک ویژهٔ پولیکراتس بود و سپس پزشک ویژهٔ داریوش شد.

در کروتون فیثاغورس انجمنی از شاگردان خود تشکیل داد، و این انجمن مدتی در شهر دارای قدرت و نفوذ بـود. اما سرانجام مردم با فیثاغورس مخالف شدند و او به متاپونتیون Metapontion (نیز واقع در جنوب ایتالیا) رفـت و در آنجا درگذشت. فیثاغورس به زودی شخصیت افسانه ای پیدا کرد و معجزات و کرامات و قوای جـادویی بـه او نسـبت دادند. اما فیثاغورس بنیادگذار مکتب ریاضی هم بود.[۲] بدین سبب خاطرهٔ وی به روایتهای مختلف نقـل شـد و بیـرون کشیدن حقیقت از این میان کاری است دشوار.

فیثاغورس یکی از جالبترین و حیرت انگیزترین مردان تاریخ است. احادیث راجع به وی نه تنها ترکیب غیـر قابـل تجزیه ای از راست و دروغ است، بلکه خالصترین این احادیث، و آنها که کمتر از همـه مـورد اختلافنـد، نیـز سـیمای فیثاغورس را با روحیات بسیار شگفت و جالب به ما نشان می دهند. به طور خلاصه می توان او را ترکیبی از اینشتین و خانم ادی[۳] دانست. فیثاغورس دینی پدید آورد که اصول عمدهٔ آن عبـارت بـود از تناسـخ ارواح[۴] و حرمـت خـوردن حبوبات. دین وی فرقه ای پدید آورد که در برخی نقاط قـدرت دولتـی بـه دسـت مـی آورد و حکـومتی از مقدسـان تشکیل می دادند. اما از میان تودهٔ مردم، آنهایی که نفسشان خوب تزکیه نشده بود، هوس خوردن حبوبات می کردند و دیر یا زود دست به شورش می زدند. برخی از احکام دین فیثاغورس چنین بود:

---

۱. شهرهای یونانی سیسیل در معرض خطر کارتاژیان قرار داشت. اما در ایتالیا این خطر از نزدیک احساس نمی‌شد.

۲. ارسطو دربارهٔ وی می گوید که «فیثاغورس نخست سرگرم ریاضـیات و حسـاب بـود و سـپس خـود را تنـزل داد و مـدتی بـه کارهـای اعجازآمیز که فرسیدس PHerecydes بدان می پرداخت، مشغول شد.»

۳. Mrs Eddy بنیانگذار مذهب «علم مسیحی» Christian Science است. مطابق این مذهب، که در سال ۱۸۶۶ پدیـد آمـد، علـت و معلول به طور کلی اموری روحانیند و اگر انسانی اصل الهی تعلیمات مسیح و روش شفابخش او را به طور کامل درک کند. گناه و بیمـاری و مرگ از میان خواهد رفت. این فرقه تعلیمات خود را بر اساس تعبیراتی که خود از انجیل می کنند، قرار می دهند. م.

۴. **دلقک**: عقیدهٔ فیثاغورس دربارهٔ غاز وحشی چیست؟

مالولیو: عقیده اش این است که روح مادربزرگ ما ممکن است در بدن یک مرغ جا بگیرد.

دلقک: نظر تو دربارهٔ عقیدهٔ او چیست؟

مالولیو: من روح را شریف می‌دانم و به هیچ وجه عقیدهٔ او را تأیید نمی‌کنم.

دلقک: خداحافظ. در تاریکی بمان. پیش از آنکه من از هوش تو انتظار داشته باشم، به عقاید فیثاغورس مؤمن خواهی شد.

(از نمایشنامهٔ «شب دوازدهم» اثر شکسپیر)

۱. باید از خوردن حبوبات پرهیز کرد.
۲. نباید آنچه را افتاده است برداشت.
۳. نباید به خروس سفید دست زد.
۴. نباید نان را شکست.
۵. نباید از روی تیری که برسر راه است قدم برداشت.
۶. نباید آتش را با آهن به هم زد.
۷. نباید از یک گردهٔ نان تمام خورد.
۸. نباید تاج گل را چید.
۹. نباید روی پیمانهٔ یک رطلی نشست.
۱۰. نباید دل زا خورد.
۱۱. نباید در جاده راه رفت.
۱۲. نباید گذارد پرستو در سقف خانه لانه کند.
۱۳. هنگامی که ظرفی را از روی آتش برمی‌دارید نباید جای آن را روی آتش باقی بگذارید، بلکه باید آتش را به هم بزنید.
۱۴. در آینه ای که در کنار چراغ باشد نگاه نکنید.
۱۵. هنگامی که از رختخواب برمی‌خیزید، آن را به هم بپیچید و اثر بدن خود را روی آن صاف کنید.[1]

همهٔ این تصورات متعلق به عقاید بدوی است که برخی چیزها را حرام و ممنوع می‌شناخته‌اند.

کورنفورد (در کتاب «از دین تا فلسفه») می گوید که به عقیدهٔ وی «مکتب فیثاغورس نمایندهٔ شاخهٔ اصلی آن سنت عرفانیی است که ما در برابر تمایلات علمی قرارش می دهیم.» کورنفورد، پارمندیس Parmenides را، که «کاشف منطق» می نامدش، به عنوان «نتیجهٔ مذهب فیثاغورس» می شناسد و می گوید «خود افلاطون نیز منبع الهام خود را در فلسفهٔ ایتالیایی یافته است.» کورنفورد می گوید که مذهب فیثاغورس یک نهضت اصلاحی در دین اورفئوسی بود، و دین اورفئوسی یک نهضت اصلاحی در پرستش دیونیسوس بود. اختلاف تعقل و اشراق که سراسر تاریخ را فراگرفته است، نخستین بار در میان یونانیان به عنوان اختلاف میان خدای اورفئوسی و خدایان دیگری، که بهره شان از تمدن کمتر است و نزدیکیشان به عقاید بدوی موضوع بحث مردم شناسان بیشتر، ظاهر گردید. در این اختلاف فیثاغورس دو جانب اشراقیان قرار داشت، هرچند اشراق او از نوعی بود که به خصوص صبغهٔ عقلی و فکری داشت. فیثاغورس برای خود یک شخصیت نیمه خدایی قائل بود و گویا گفته است: «انسانها هستند و خدایان، و موجوداتی مانند فیثاغورس.» کورنفورد می گوید همهٔ مکتبهایی که از فیثاغورس الهام گرفته اند «جنبهٔ آن جهانیشان می چربد و همهٔ ارزشها را در اتحاد نادیده با خدا می جویند و جهان پیدا را به این عنوان که دروغین و فریبنده است محکوم می کنند. می گویند که این دنیا افق تیره ای است که در آن اشعهٔ انوار الهی منکسر شده و در ابهام و تیرگی فرو رفته است.»

دیکایارکوس Dikaiarchos می گوید فیثاغورس چنین تعلیم می داد که: «نخست، روح موجودی است باقی و به شکل انواع دیگری از موجودات زنده در می آید؛ دیگر اینکه، هر چیزی که قدم به جهان هستی می گذارد پس از

---

۱. نقل از کتاب «فلسفهٔ قدیم یونان» تألیف برنت.

گذراندن دوران معینی دوباره به دنیا می آید و بنابراین هیچ چیزی مطلقاً جدید نیست؛ و دیگر اینکه با موجوداتی که زنده به دنیا می آیند باید مهربانی کرد.»[1]

می‌گویند فیثاغورس نیز مانند فرانسیس قدیس برای جانوران موعظه می‌کرد.

در جامعه‌ای که فیثاغورس بنیاد نهاد، زن و مرد با حقوق مساوی پذیرفته می شدند؛ مال و راه و رسم زندگی اشتراکی بود. حتی کشفهای علمی و ریاضی را امری اشتراکی، می انگاشتند، و حتی پس از مرگ فیثاغورس بر این عقیده بودند. هیپاسوس Hippasos متاپنتیونی این قانون را زیر پا نهاد، و در نتیجه خدایان بر کفر او خشم گرفتند و خانه خرابش کردند.

اما این مطالب با ریاضیات چه ربطی دارد؟ رابطهٔ این دو، اخلاق و رفتاری است که زندگی اندیشمندانه را تمجید و تشویق می کرد. برنت این اخلاق و رفتار را چنین خلاصه می کند:

«ما در این دنیا غریبیم. تن گور روان است، اما نباید راه فرار را در خودکشی بجوییم؛ زیرا که رمهٔ خدا هستیم و او چوپان ما است، و بی فرمان او حق نداریم پا به فرار بگذاریم. در این زندگی سه جور انسان هست - درست همانطور که سه دسته مردم به «مسابقات المپیک» می آیند. پایینترین دسته کسانی هستند که برای خرید و فروش می آیند، و دستهٔ بالاتر آنهایی که در مسابقات شرکت می کنند؛ اما بهترین دسته را کسانی تشکیل می دهند که فقط برای تماشا می آیند. پس بزرگترین مطهرات علم خالی از تعصب است، و انسان کسی است که هم خود را مقصور به این علم بسازد، و فیلسوف حقیقی کسی است که واقعاً خود را از «دور ولادت» رهانیده باشد.»[2]

تغییراتی که در معانی کلمات رخ می دهد غالباً بسیار آموزنده است. دربارهٔ کلمهٔ «orgy» سخن گفتم؛ اکنون می‌خواهم دربارهٔ کلمهٔ «theory» (نظریه) بحث کنم. این واژه در اصل یک اصطلاح اورفئوسی بوده است که کورنفورد آن را به «تفکر پر شور مشفقانه» تعبیر می کند. وی می گوید که در چنین حالی شخص ناظر «به خدایی که رنج می کشد ملحق می شود، مرگ را در مرگ او درک می کند و با تولد مجدد او به هستی بازمی گردد.» برای فیثاغورس «تفکر پر شور مشفقانه» امری عقلانی بود، و معرفت ریاضی از آن حاصل می شد. بدین طریق کلمهٔ «تئوری» به وسیلهٔ فیثاغورس تغییر معنی داد و معنای تازه ای یافت. اما نزد همهٔ کسانی که از فیثاغورس الهام می گرفتند جنبهٔ «مکاشفهٔ آمیخته به وجد و حال» در معنای این کلمه باقی ماند. شاید این نکته به نظر کسانی که در مدرسه از روی بی میلی مختصر ریاضیاتی خوانده اند عجیب بیاید؛ ولی برای آنهای که لذت سرمست کنندهٔ فهم ناگهانی را ، که گهگاه در ریاضیات دست می دهد، چشیده باشند، برای آنهایی که به ریاضیات عشق می ورزند، این نظر فیثاغوری اگر هم نادرست بنماید اینقدر هست که کاملاً طبیعی خواهد بود. شاید بتوان گفت که فیلسوف تجربی اسیر موضوع کار خویش است، ولی ریاضیدان مطلق، مانند موسیقیدان، خالق آزاد دنیای خود است که دنیای زیبایی منظم است.

خالی از لطف نیست که در شرحی که برنت از اخلاق فیثاغوری بیان می کند دقت کنیم و اختلاف این اخلاق را با ارزششهای جدید ببینیم. مثلاً در مورد یک مسابقهٔ فوتبال، انسانی که دارای فکر متجدد است، بازیکنان را مهمتر از تماشاگران می داند. همچنین در مورد دولت، سیاستمداران که در بازی شرکت دارند بیش از کسانی که فقط تماشا می کنند مورد تحسین قرار می گیرند. این تغییر ارزشها با تغییری که در نظام اجتماعی روی داده است مربوط می شود. جنگجو و اشرافی و عضو دولت و دیکتاتور، هر کدام برای تعیین راستیها و خوبیها معیار و مقیاسی خاص خود دارند. یک آقای اشرافی در عرصهٔ نظریات فلسفی نیز مدت مدیدی آقایی کرده است؛ زیرا خود را با نبوغ یونانی

---

۱. کورنفورد، همان کتاب، ص ۲۰۱

۲. «فلسفهٔ قدیم یونان»، ص ۱۰۸

وابسته می داند؛ زیرا داشتن فضیلت تفکر اعتماد دین را جلب می کند: زیرا گرامی داشتن حقیقت خالی از تعصب به زندگی فضلا آبرو و حیثیت می بخشد. یک آقای اشرافی را باید چنین تعریف کرد: فردی از جامعه ای که از افراد متساوی الحقوق تشکیل شده و آن جامعه از دسترنج بردگان یا باری از دسترنج کسانی که پستی و خواریشان مسلم است گذران می کند. باید در نظر داشت که این تعریف شامل عابد و عالم هر دو می شود، زیرا زندگی هر دو بیشتر فکری است تا فعلی.

تعریفهای جدیدی که از حقیقت می‌کنند، مانند تعریفهای مذاهب فلسفی «عملگرایی» pragmatism و «ابزار گرایی» instrumentalism بیشتر فعلی است تا فکری. این تعاریف از صنعت الهام گرفته اند، نه از اشرافیت.

نظر شما دربارهٔ ان نظام اجتماعی که بردگی را روا می دارد هرچه می خواهد باشد؛ اما باید دانست که ما ریاضیات مطلق را مدیون اشراف، به همان معنایی که گذشت، هستیم. گرامی داشتن اندیشمندی، از آن جهت که منجر به خلق ریاضیات شد، منبع فعالیت مفیدی بوده است. پدید آمدن ریاضیات بر حیثیت اندیشه افزود و الهیات و علم اخلاق و فلسفه برای آن جایی باز کرد که در غیر آن صورت باز نمی‌شد.

این مطالب همه در توضیح دو جنبهٔ مختلف شخصیت فیثاغورس بود: یکی به عنوان پیامبر دین، دیگری به عنوان ریاضیدان مطلق. شخصیت فیثاغورس در هر دو مورد بی اندازه مؤثر بود، و این دو جنبه، برخلاف آنچه امروز می نماید، از یکدیگر چندان دور نبوده است.

بیشتر علمها در آغاز امر با نوعی از باورهای نادرست همراه بوده اند، و این امر بدانها رنگ خیالی و پنداری می داده است. ستاره شناسی با ستاره بینی (یا طالع بینی)، و شیمی با کیمیاگری مربوط بوده است. اما ریاضیات با نوع خالصتری از خطا همراه بوده است. یعنی چنین به نظر می رسیده است که معرفت ریاضی امری است مسلم، دقیق و قابل انطباق با جهان واقع. به علاوه این معرفت از راه تفکر محض، بی آنکه نیازی به مشاهده داشته باشد، به دست می آید. در نتیجه ریاضیات را غایتی پنداشتند که معرفت تجربی عادی به پای آن نمی رسید. براساس ریاضیات، این تصور پیش آمد که فکر برتر از حس و مکاشفه برتر از مشاهده است. اگر دنیای محسوس به کار ریاضیات نیاید، بدا به حال دنیای محسوس. از راههای مختلف روشهایی برای رسیدن به کمال مطلوب ریاضی جستجو شد، و حاصل این جستجوها بود که منبع اشتباهات بسیاری در مابعدالطبیعه و نظریهٔ معرفت گردید. این نوع فلسفه با فیثاغورس آغاز می‌شود.

چنانکه همه می‌دانند، فیثاغورس گفت: «همه چیز عدد است.» این سخن را اگر از نقطه نظر جدید تفسیر کنیم، منطقاً بی‌معنی است، اما منظور فیثاغورس مطلقاً بیمعنی نبود. فیثاغورس اهمیت اعداد را در موسیقی کشف کرد و رابطه ای که وی میان موسیقی و حساب پدید آورد، هنوز در اصطلاحات ریاضی «معدل هارمونیک» (harmonic mean) و «تصاعد هارمونیک» (harmonic progression) بر جای مانده است. فیثاغورس اعدا را به صورت اشکال در نظر می آورد - چنانکه روی وجوه تاس یا ورق بازی دیده می شود. ما هنوز اصطلاحات «عدد مربع» و «عدد مکعب» را به کار می بریم. این اصطلاحات را از فیثاغورس گرفته ایم. خود وی از اعداد مستطیل و مثلث و هرمی و نظایر اینها نیز سخن می گفت. این اعداد عبارت بودند از تعداد ریگهایی که برای ساختن اشکال مورد بحث به کار می رفته اند. گمان می رود که فیثاغورس جهان را متشکل از اتمها می دانسته و اندیشیده که اجسام از مولکولهایی مرکب از اتمها، که به اشکال مختلف گرد هم چیده شده اند، ساخته شده است. بدین طریق فیثاغورس امیدوار بود که در فیزیک نیز مانند زیبایی شناسی حساب را موضوع اساسی قرار دهد.

بزرگترین کشف فیثاغورس، یا شاگردان بلافصل او، این قضیهٔ راجع به مثلث قائم الزاویه است که مجموع مجذورین دو ضلع مجاور زاویه قائم برابر است با مجذور ضلع سوم، یعنی وتر. مصریان می دانستند که مثلثی که

اضلاعش ۳ و ۴ و ۵ باشد دارای زاویهٔ قائمه است؛ ولی ظاهراً یونانیان نخستین کسانی بودند کـه دریافتنـد $۳^۲+۴^۲=۵^۲$ و بر اساس این موضوع برهانی برای اثبات آن قضیهٔ کلی کشف کردند.

بدبختانه، از لحاظ فیثاغورس، قضیهٔ او فوراً به کشف اعداد گنگ (اصم) منجر شد که با فلسـفه اش بـه طـور کلـی مغایرت داشت. در مثلث قائم الزاویهٔ متساوی الساقین مجذور وتر دو برابر مجذور هر یک از دو ضلع دیگر است. حـال فرض کنیم که هر یک از این اضلاع یک سانتی متر طول داشته باشند؛ در این صورت طول وتر چقـدر اسـت؟ فـرض می‌کنیم که طول وتر $\frac{m}{n}$ سانتی متر است. پس $\frac{m^2}{n^2}=2$. حـال اگـر m و n مضـرب مشـترکی داشـته باشـند، آنهـا را کوچک می کنیم. آن وقت یا m باید فرد باشد یا n . اکنون داریم $m^2=2n^2$ بنابراین m^2 زوج است. پس m زوج اسـت. بنابراین n فرد است. اکنون فرض کنیم $m=2p$. پس $4p^2=2n^2$. بنابراین $n^2=2p^2$ و بنابراین n زوج است، و این خلاف فرض است. پس هیچ کسری به ازای $\frac{m}{n}$ اندازهٔ طول وتر نخواهد بود. برهان بالا اساساً همـان اسـت کـه در جلـد دوم «کتاب اقلیدس» آمده است.[۱]

این برهان نشان داد که ما هر واحد طولی را انتخاب کنیم، باز طولهایی وجود دارند که با واحد ما نسـبت حقیقـی ندارند؛ بدین معنی که دو عدد صحیح m و n وجود ندارند به طوری که m برابر طول مورد بحـث، n برابـر واحـد مـا باشد. این امر ریاضیدانهای یونانی را معتقد ساخت که هندسه را باید بـر اساسـی مسـتقل از حسـاب بنیـاد نهـاد. در رساله های افلاطون فصلهایی هست که ثابت می کند تلقی هندسه را کمابیش یک علـم مسـتقل مـی شـناخته انـد. اقلیدس این استقلال را مسلم ساخت. وی در جلد دوم کتاب خود قضایای بسیاری را که ما بالطبع از راه جبـر اثبـات می کنیم، از راه هندسه اثبات می کند؛ مانند این قضیه: $(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$. در نتیجهٔ اشکالاتی که در مـورد اعـداد گنگ پدید آمد، اقلیدس این راه را لازم دانست. عین همین امر در مورد بحث وی دربارهٔ نسبت در جلـدهای پـنجم و ششم نیز صدق می کند. روش وی از لحاظ منطقی تماماً رضایت بخش است و در دقت از ریاضیدانهای قـرن نـوزدهم گرو می برد. تا هنگامی که یک نظریهٔ حسابی کافی برای اعداد گنگ وجود نداشت، روش اقلیدس بهترین روشی بـود که در هندسه امکان داشت. هنگامی که دکارت هندسهٔ تحلیلی را ابداع کرد، و بدین ترتیب حسـاب بـار دیگـر تفـوق خود را به دست آورد، وی حل مسئله اعداد گنگ را ممکن شناخت، گو اینکه در زمان او هنوز راه حل پیدا نشده بود.

تأثیر هندسه در فلسفه و روش علمی عمیق بوده است. هندسه، به شکلی که یونانیان آن را بنیاد کردند، با اصـول بدیهی و آشکاری آغاز می شود که به خودی خـود مسـلمند (یـا چنـین انگاشـته مـی شـوند)، و آنگـاه بـا اسـتدلال استنتاجی پیش می رود و به قضایایی می رسد که نه تنها به خودی خود مسلم نیستند بلکـه از چنـین حـالی بسـیار دورند. فرض این است که اصول بدیهی در فضای واقعی، یعنی آنچه در عمل وجود دارد، صدق می کند. بدین طریـق ممکن به نظر می رسد که از دنیای واقع چیزهایی کشف کنیم - از این راه که نخست دریابیم که چیزهایی به خودی خود مسلمند، و آنگاه از این چیزها نتیجه گیری کنیم. این نظر عقیده افلاطون و کانت و بیشتر فلاسفهٔ بین این دو را تشکیل می‌دهد. هنگامی که «اعلامیهٔ استقلال امریکا» می گوید: «در نظر ما این حقایق به خودی خود مسلمند.» در حقیقت از اقلیدس سرمشق می گیرد. نظریهٔ «حقوق طبیعی» که در قرن هجدهم پدیـد آمـد کوششـی اسـت بـرای یافتن اصول بدیهی اقلیدسی در زمینه سیاست.[۲] رسالهٔ «اصـول» Principia نیوتـون نیـز، هرچنـد از لحـاظ موضـوع تجربی است، از حیث شکل کاملاً تحت تأثیر اقلیدس قرار دارد. اشکال کاملاً مدرسی (اسکولاسـتیک) الهیـات نیـز در

---

۱. ولی این برهان متعلق به اقلیدس نیست. در این خصـوص رک «ریاضـیات یونـانی» Greek Mathematics تـألیف هیـث Heath. احتمال می رود که افلاطون نیز این برهان را می دانسته است.

۲. فرانکلین عبارت «مقدس و غیر قابل انکار» را که جفرسن نوشته بود عوض کرد و به جای آن نوشت: «به خودی خود مسلم».

روش خود از همین منبع الهام گرفته اند. مذاهب شخصی از روش «وجد و حال» گرفته شده است و الهیات از ریاضیات؛ و این هر دو را در فیثاغورس می‌توان یافت.

به نظر من بزرگترین منشأ اعتقاد به حقیقت کامل و ابدی، و نیز اعتقاد به دنیای مفهوم و نامحسوس همان ریاضیات است. هندسه از دایره های کامل بحث می کند، اما هیچ شیء محسوسی «کاملاً» مدور نیست. هر اندازه پرگار را با دقت به کار بریم باز نقایص و ناسازیهایی در دایره ای که می کشیم وجود خواهد داشت. از اینجا این نظر پیش می آید که برهانهای دقیق و کامل با «شیء آرمانی» (در مقابل شیء محسوس) قابل انطباق است. پس امری است طبیعی که ما باز هم پیشتر برویم و بگوییم که فکر از حس اصیلتر است، و اشیای فکری یا ذهنی از اشیایی که به ادراک حسی تعلق دارند واقعیترند. نظریات عرفانی دربارهٔ نسبت زمان و ابدیت نیز به وسیلهٔ ریاضیات مطلق تقویت می شود؛ زیرا اشیای ریاضی، مانند اعداد، اگر اصولاً واقعیتی داشته باشند ابدی هستند و در بستر زمان قرار ندارند. چنین اشیای ابدی را می توان افکار خدا پنداشت. نظریهٔ افلاطون که می گوید خدا «مهندس» (geometer) است. و عقیدهٔ سِر جیمز جینز Sir James jeans که می‌گوید خدا به علم حساب معتاد است از اینجا آب می‌خورد. دین تعقلی، در برابر دین اشراقی، از زمان فیثاغورس و خاصه از زمان افلاطون تاکنون کاملاً متأثر از ریاضیات و اسلوب ریاضی بوده است.

ترکیب ریاضیات و الهیات که با فیثاغورس آغاز شد، در یونان و قرون وسطی و عصر جدید تا شخص کانت صفت مشخص فلسفهٔ دینی شد. پیش از فیثاغورس کیش اورفئوسی به آن ادیان آسیایی که دارای مناسک سری بودند شباهت داشت. ولی در نظریات افلاطون و اگوستین قدیس St. Augustine و توماس اکویناس Thomas Aquinas و دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس، آمیزش گرمی میان دین و عقل، شوق و تحسین منطقی آنچه ابدی است، وجود دارد. این آمیزش از فیثاغورس سرچشمه می گیرد و به الهیات اروپا جنبهٔ تعقلی می دهد و آن را از عرفان آسیایی که ساده تر است متمایز می سازد. تنها در زمانهای اخیر بود که ممکن شد موارد فساد نظریات فیثاغورس به طور قطعی و روشن معلوم گردد. من جز فیثاغورس کسی را نمی شناسم که در عالم فکر به این اندازه مؤثر بوده باشد. این را بدین جهت می گویم که آنچه در بادی امر به عنوان مذهب افلاطونی جلوه می کند، پس از تجزیه و تحلیل همان مذهب فیثاغوری از آب درمی آید. مفهوم جهان ابدی، جهانی که بر عقل مکشوف می شود اما بر حس مکشوف نمی شود، تماماً از فیثاغورس گرفته شده است. اگر فیثاغورس نمی بود، مسیحیان عیسی را «کلمه» نمی پنداشتند، اگر او نمی بود جکمای الهی در پی دلایل «منطقی» وجود خدا و جاودانگی نمی گشتند. چیزی که هست همهٔ این مطالب در نظریات فیثاغورس در پس پردهٔ ابهام است. اینکه این ابهام چگونه از میان برخاست، نکته ای است که در ضمن بحثهای آیندهٔ ما روشن خواهد شد.

فصل چهارم

هراکلیتوس

امروزه دو طرز نگاه به یونانیان رواج دارد. یکی آنکه از زمان تجدید حیات فرهنگی تا همین زمانهای اخیر تقریباً در سراسر جهان معمول بود و آن احترام کمابیش خرافی بود نسبت به یونانیان، به عنوان مبدع و مخترع بهترین چیزها و صاحب نبوغ فوق بشری، که مردم جدید را نمی‌رسد سودای رسیدن به مقام و مرتبهٔ آنان را در سر بپرورانند. طرز نگاه دیگر، که از پیروزیهای علم و اعتقاد خوشبینانه به پیشرفت سرچشمه گرفته، این است که اعتبار و نفوذ فلاسفهٔ باستانی را همچون بختکی می دانند که بر سینهٔ علم سنگینی می کند، و عقیده دارند که اکنون دیگر بهتر است بیشتر کمکهایی را که یونانیان به سرمایهٔ علم کرده اند فراموش کنیم. من شخصاً نمی توانم جانب هیچکدام از این دو نظر افراطی را بگیرم. به نظر من هر کدام از این دو نظر تا حدی صواب و تا حدی خطاست. پیش از آنکه وارد جزئیات شویم، من خواهم کوشید نشان دهم که ما چه نوع حکمتی هنوز می‌توانیم از مطالعهٔ فلسفهٔ یونان بیاموزیم.

دربارهٔ ماهیت و ساختمان جهان، وجود فرضیه های مختلف ممکن است. پیشرفت در مابعدالطبیعه، تا آنجا که صورت گرفته، عبارت بوده است از پالایش تدریجی این فرضیه ها، و پروراندن مفاهیم آنها، و تنظیم مجدد آنها برای پاسخ دادن به ایرادهایی که پیروان فرضیه های مختلف وارد می کرده اند. آموختن اینکه چگونه باید جهان را مطابق هر یک از این دستگاههای فلسفی تصور کرد. خود یک لذت فکری است که در حکم پادزهر جزمیت نیز هست. به علاوه حتی اگر هیچیک از این فرضیات قابل اثبات نباشد، از خود این موضوع که چه چیزی این فرضیه ها را با خود و با حقایق معلوم وفق می دهد، دانش اصیل و حقیقی به دست می آید. اما باید دانست که تقریباً همهٔ فرضیه هایی که فلسفهٔ جدید را زیر سلطهٔ خود گرفته اند، برای نخستین بار به خاطر یونانیان خطور کرده اند. در تمجید قدرت تخیل و ابداع آنها در موضوعات مجرد و معنوی هرچه بگوییم زیاد نگفته ایم. همهٔ گفتنیهایی که من دربارهٔ یونان دارم، از این نظرگاه است. من از یونانیان به چون کسانی یاد خواهم کرد که توانسته اند نظریاتی پدید آورند که برای خود زندگی و رشد مستقلی یافته اند. هرچند این نظریات در آغاز قدری خام و بدوی بوده اند، لیکن توانسته اند بیش از دو هزار سال دوام کنند و پرورش یابند.

درست است که یونانیان کمک دیگری نیز به عالم دانش کردند که، در مقایسه با فکر محض، رنگش ثابتر از کار درآمد. منظورم این است که این قوم ریاضیات و فن استدلال استنتاجی را کشف کردند، به خصوص هندسه از مخترعات آنها است، که بدون آن وجود علم جدید ممکن نمی بود. اما در مورد ریاضیات یک جانبه بودن فکر یونانی آشکار می شود: فکر یونانی از روی آنچه به خودی خود مسلم می نمود به نحو استنتاجی استدلال می کرد، اما به استقرای مشهودات نمی پرداخت. توفیق شگفت انگیز فکر یونانی در به کار بردن شیوهٔ استنتاجی نه فقط دنیای قدیم بلکه دنیای جدید را هم دچار گمراهی ساخت. روش علمی که می کوشد از راه استقرا به اصول برسد، به کندی توانسته است جای اعتقاد به استنتاج از اصول مسلم و درخشان را که زادهٔ فکر فیلسوف یونانی است، بگیرد. به این دلیل، صرف نظر از دلایل دیگر، خطاست که از یونانیان با احترام و ارادت خرافه آمیز سخن بگوییم. طبیعت فکر

یونانی از روش علمی بیگانه است - گو اینکه چند تن از فلاسفهٔ یونان بویی هم از این روش بـرده بودنـد. کوشـش در تجلیل یونانیان از راه تحقیر پیشرفتهای فکری چهار قرن اخیر، بر فکر جدید اثر نامطلوبی خواهد داشت.

بر ضد این گونه ارادت و احترام، چه نسبت به یونانیان و چه نسبت به دیگران، دلیل کلـی تـری هـم وجـود دارد. هنگام مطالعهٔ نظریات یک فیلسوف طرز برخورد درست نه ارادت است و نه تحقیر؛ بلکه باید در آغـاز امـر نسـبت بـه وی نوعی همدلی (sympathy) فرضی در خود پدید آوریم تا ممکن شود که بـدانیم اگـر بـه نظریـات او بـاور داشـته باشیم چه حالی خواهیم داشت؛ و فقط در این هنگام است که باید طرز برخورد انتقادی را در خود زنده کنـیم. و ایـن طرز برخورد نیز باید تا آنجا که ممکن است مانند حالت فکری شخصی باشد که می خواهـد عقایـدی را کـه تـاکنون بدانها باور داشته، رها کند. در این جریان، در مرحلهٔ اول حس تحقیر و در مرحلهٔ دوم ارادت مانع کـار مـی شـود. دو چیز را باید به یاد داشت: یکی اینکه هر کس نظریاتش به مطالعه بیرزد، لابد از فهم و هـوش بهـره ای داشـته اسـت. دیگر اینکه به هیچ وجه احتمال نمی رود آن کس در موضوعی، هرچه باشد، به حقیقت کامل و نهایی رسـیده باشـد. هنگامی که شخص هوشمندی نظری اظهار می کند که در نظر ما آشکارا سخیف می نماید نبایـد بکوشـیم تـا ثابـت کنیم آن به نحوی درست است؛ بلکه باید بکوشیم تا دریابیم که آن نظر چگونه درست می نمایـد. ایـن طـرز بـه کـار بردن تخیل تاریخی و روانی فوراً دامنهٔ اندیشهٔ ما را گسترش می دهد و به ما کمک می کند تا دریابیم در عصری کـه دارای طرز تفکر دیگری است چگونه بسیاری از عقاید گرامی ما احمقانه می‌نماید.

میان فیثاغورس و هراکلیتوس (هرقلیطوس) که در این فصل مورد بحث ماست، فیلسوف دیگری نیز بـود بـه نـام گزنوفانس که اهمیتش از آن دو کمتر بود. تاریخ زمان او به تحقیق معلوم نیست، و بیشتر از روی این موضـوع معـین می شود که او از فیثاغورس نام می برد و هراکلیتوس به او اشاره می کند. گزنوفانس در ایونی به دنیا آمد، ولی بیشتر عمر خود را در جنوب ایتالیا به سر برد. وی عقیده داشت که همه چیز از خاک و آب ساخته شده است. در مورد دین و خدایان، گزنوفانس آزاداندیش بسیار برجسته ای بود. «هومر و هزیود Hesiod همهٔ چیزهایی را که در میان آدمیـان ننگ و زشتی به شمار می رود به خدایان نسبت داده اند؛ مانند دزدی و زنـا و فریـب و.... گـویی خـدایان نیـز ماننـد آدمیان زاده شده‌اند؛ و لبـاس مـی‌پوشـند و صـدا و شـکل دارنـد... آری اگـر گـاوان و اسـبان یـا شـیران نیـز دسـت می‌داشتند و می‌توانستند با دستهای خود نقاشی کنند و همچون آدمیان آثار هنری پدید آورند، اسبان خـدایان را بـه شکل اسب می‌کشیدند و گاوان به شکل گاو و بدن خدایان را به شکل نوع خود می‌ساختند... حبشیان خدایان خود را سیاه و پهن بینی می سازند؛ تراپسان می گویند که خدایانشان چشمان آبی و موی سرخ دارند.» گزنوفانس به خـدای واحدی اعتقاد داشت که از حیث هیئت و فکر به انسان شباهتی نداشت؛ و «بی زحمتی، به نیروی اندیشهٔ خـود همـه چیز را حرکت می دهد.» گزنوفانس نظریهٔ فیثاغورسی تناسخ ارواح را مسخره می کند: «آورده انـد کـه [فیثـاغورس] روزی از راهی می گذشت و دید که سگی را آزار می دهند. گفت: دست بدارید! او را مزنید کـه روح یکـی از دوسـتان است. من به شنیدن صدایش او را شناختم.» وی عقیده داشت که در مباحث الهیات نمـی تـوان بـه حقیقـت مسـلم دست یافت. «دربارهٔ خدایان و آنچه من از آن سخن می گویم، هیچکس نیست که حقیقت مسـلم را بدانـد و [چنـین کسی] هرگز نخواهد بود. حتی اگر کسی بر حسب تصادف چیزی بگوید که بسیار صحیح باشد، باز خود او بـر صـحت آن واقف نخواهد بود. هیچ جا چیزی جز حدس و گمان نیست.»[1]

گزنوفانس، در سلسلهٔ فلاسفهٔ عقلانی که با تمـایلات اشـراقی فیثـاغورس و دیگـران مخـالف بودنـد، مقـامی دارد؛ ولیکن به عنوان یک متفکر مستقل از طراز اول نیست.

1 .Edwyn Bevan, stoics and Sceptics, Oxford, 1913, p. 121.

به طوری که دیدیم، جدا کردن نظریات فیثاغورس از نظریات شاگردان و مریدان وی بسیار دشوار است. گرچه خود فیثاغورس بسیار قدیمی است، اما نفوذ مکتب وی پس از مکتبهای مختلف دیگر ظاهر شده است. نخستین فیلسوف این مکتبها هراکلیتوس است که صاحب نظریه ای است که هنوز هم نفوذ دارد. از زندگانی هراکلیتوس اطلاع مهمی در دست نیست، جز اینکه وی از اشراف شهر افسوس بوده است. در زمان باستان شهرت هراکلیتوس بیشتر به واسطهٔ این نظریه اش بود که: همه چیز در جریان است. ولی به طوری که خواهیم دید، این نظریه فقط یکی از وجوه فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ اوست.

هراکلیتوس هرچند از مردم ایونی بود، از سنت علمی مکتب ملطی برکنار بود. وی اهل عرفان بود، اما عرفان وی از نوعی خاص بود. آتش را مادهالمواد می دانست و می گفت که هر چیزی مانند شعلهٔ آتش از مرگ چیز دیگری پدید می آید. «فانی باقی و باقی فانی است؛ یکی در مرگ دیگری می زید و در زندگی دیگری می میرد.» در این جهان وحدت وجود دارد، اما این وحدت از جمع اضداد پدید آمده است. «همه چیز از یک چیز و یک چیز از همه چیز به وجود می آید؛ اما متکثر از واحد، که همان خدا است، کمتر واقعیت دارد.»[۱]

هراکلیتوس، چنان که از بقایای آثارش معلوم می شود، مردی دوست داشتنی نبوده است. به تحقیر و توهین سخت عادت داشته و مفهوم مخالف آدم «دموکرات» بوده است. در خصوص همشهریان خود می گوید: «بهتر آن است که همهٔ مردان بالغ افسوس خود را به دار آویزند و شهر را برای پسرانی که ریش ندارند خالی بگذارند؛ زیرا که این مردم بهترین فرد شهر خود، یعنی هرمودوروس Hermodorus را از میان خود رانده اند و گفته اند که «ما کسی را که بهتر از دیگران باشد در میان خود نمی خواهیم. اگر چنین کسی پیدا شود، بگذارید در جای دیگر و در میان مردم دیگر باشد.» هراکلیتوس از همهٔ اسلاف برجستهٔ خود نیز، جز یک تن، به بدی نام می برد. هومر را باید از [میان صفحات] کتاب بیرون کشید و تازیانه زد.» «ازمیان همهٔ کسانی که من گفته هاشان را شنیده ام، هیچکس موفق به فهم این معنی نگشته است که خرد از همگی دور است.» فراگرفتن مطالب بسیار فهم نمی‌آورد، وگرنه هزیود و فیثاغورس و همچنین گزنوفانس و هکاتئوس Hecataeus فهم می داشتند.» «فیثاغورس... آنچه را که جز اطلاع وسیع و فن موذیگری چیزی نبود به عنوان عقل و خرد برای خود ادعا می کرد.» یگانه کسی که از محکومیت جسته است، تئوتاموس Teutamus است که هراکلیتوس او را بدین عنوان که «بیش از دیگران حائز اهمیت است.» به یک اشاره از دیگران جدا می کند. و چون در پی دلیل این تحسین بگردیم، می بینیم که تئوتاموس گفته است: «بیشتر مردم بدند.»

نظر تحقیرآمیزی که هراکلیتوس نسبت به نوع بشر داشت او را به این نتیجه رسانید که فقط زور می تواند انسان را وادارد که مطابق خیر و صلاح رفتار کند. می گوید: «هر حیوانی به ضرب چماق به چراگاه رانده می شود.» و باز: «خران کاه را بر طلا ترجیح می‌دهند.»

چنانکه انتظار می رود، هراکلیتوس به جنگ عقیده دارد. می‌گوید: «جنگ پدر و پادشاه همگان است. اوست که برخی را خدا و برخی را انسان ساخته و برخی را برده و برخی را آزاد کرده است.» باز: «هومر اشتباه می کرد که می‌گفت: «بود آیا که این ستیزه از میان خدایان و آدمیان برخیزد؟» وی ندانسته برای نابودی جهان دعا می‌کرد؛ زیرا اگر دعای او مستجاب می شد، همه چیز از میان می رفت.» و نیز می گوید: «باید دانست که جنگ امری عمومی است و ستیزه عدالت است، و همه چیز در نتیجهٔ ستیزه به وجود می‌آید و از میان می‌رود.»

---

۱. کورنفورد در صفحه ۱۸۴ کتابی که یاد کردیم این مطلب را تأیید می کند و به نظر من حق با او است. نظریات هراکلیتوس، به علت اینکه او را شبیه سایر فلاسفهٔ ایونی می پندارند، غالباً به غلط تعبیر می شود.

اخلاق هراکلیتوس نوعی ریاضت کشی غرورآمیز است که شباهت زیادی به اخلاق نیچه Nietzsche دارد. وی روح را ترکیبی از آب و آتش می داند که از این دو آتش شریف است و آب پست. روحی را که بیش از همه آتش دارد، وی روح «خشک» می‌نامد. «روح خشک خردمندترین و بهترین ارواح است.» «روحها از ترشدن لذت می برند.» «مرد، هنگام مستی به شکل پسری که ریشش ندمیده است درمی‌آید؛ افتان و خیزان راه می‌رود؛ نمی‌داند پایش را کجا بگذارد؛ زیرا که روحش تر شده است.» «برای روح، آب شدن همان است و مرگ همان.» «مشکل است با امیال دل جنگیدن. دل به هرچه میل کند، آن را به بهای روح می‌خرد.» برای انسان خوب نیست که هرچه آرزو کند به دست آورد» می توان گفت که هراکلیتوس به نیرویی که در نتیجهٔ خودداری به دست می آید ارج می گذارد، و از شهواتی که انسان را از هدفهای اصلیش دور می کند نفرت دارد.

طرز برخورد هراکلیتوس با کیشهای زمان خود یا دست کم با کیش باکوسی بیشتر خصمانه است؛ اما خصومت وی غیر از خصومت پیروان روش تعقلی علمی است. هراکلیتوس دینی خاص خود دارد و از الهیات موجود، قسمتی را برای انطباق با نظریهٔ خود تفسیر می کند و قسمتی را با خشم شدید به دور می افکند. کورنفورد هراکلیتوس را باکوسی نامیده و فیلدرر Pfleiderer او را مفسر دین اسرار دانسته است. اما به نظر من قطعات مربوط به مذهب که در آثار هراکلیتوس دیده می شود، مؤید این نظر نیست. مثلاً در جایی می گوید: «مراسمی که میان مردم معمول است مراسم نامقدسی است.» این گفته می رساند که وی در اندیشهٔ خود مراسمی تصور می کرده است که نه تنها «نامقدس» نبوده است، بلکه با مراسم موجود کاملاً فرق داشته است. اگر هراکلیتوس چنان از تودهٔ مردم متنفر نبود که نتواند به تبلیغ نظریات خود بپردازد، می توانست یک مصلح دینی باشد.

جملات زیر همهٔ گفته هایی است که از هراکلیتوس باقی مانده و طرز نگاه او را به الهیات زمان وی نشان می‌دهد.

خدایی که معبد دلفی از آن اوست، منظور خود را نه بیان می کند و نه پنهان می دارد؛ بلکه آن را به کنایه نشان می‌دهد.

زن پیغامبر با لبان غران کلمات ناخوش و نیاراسته بر زبان می راند، و با قدرت خدایی که در وجود او نهفته است، صدای خود را از پس هزار سال به گوش می‌رساند.

ارواح در جهان مردگان بوی گند می‌دهند.

هرچه مرگ بزرگتر باشد، سهم مرده بیشتر است. (کسانی که به چنین مرگهایی بمیرند مبدل به خدا می شوند.)

شبگردان، جادوگران، کاهنان [پرستشگاه] باکوس و زنان کاهن خم شراب، دلالان مناسک سری.

مراسمی که در میان مردم معمول است، مراسم نامقدسی است.

آنها در برابر این بتها دعا می کنند، چنانکه گویی انسان با خانهٔ کسی سخن بگوید و نداند که خدایان و قهرمانان چه هستند.

اگر نه به درگاه دیونیسوس بود که این مراسم را به جای می آوردند و سرود شرم آور ذَکَرپرستی (Phallicism) را می خواندند، عمل آنها بسیار بیشرمانه می بود. اما دیونیسوس که این مردم به افتخار او دیوانه می شوند و جشن خم شراب برپا می کنند، همان خدای مردگان است.

آنها بیهوده با آلودن خود به خون، خویشتن را پاک می کنند. درست چنان است که کسی که قدم در گل و لای نهاده باشد، پای خود را با گل و لای بشوید. هر کس چنین شخصی را در این حال ببیند او را دیوانه خواهد پنداشت.

هراکلیتوس عقیده داشت که آتش عنصر نخستین است، و همهٔ چیزهای دیگر از آن برخاسته اند. خوانندگان به یاد دارند که به نظر تالس همه چیز از آب ساخته شده بود، و انکسیمنس می اندیشید عنصر نخستین هواست. هراکلیتوس آتش را انتخاب کرد. سرانجام امپدوکس Empedocles (انباذقلس) سازش سیاستمدارانه ای پیشنهاد

کرد؛ بدین معنی که وی به چهار عنصر قائل شد: خاک و هوا و آتش و آب. پیشرفت فلاسفهٔ باستانی در علـم شـیمی در همین نقطه موقوف شد، و دیگر پیشرفتی در این علم حاصل نشد، تا اینکه کیمیاگران مسـلمان شـروع کردنـد بـه پژوهش برای یافتن کیمیا و اکسیر حیات و راه تبدیل فلزهای پست به طلا.

حکمت مابعدالطبیعی هراکلیتوس چنان پر حرکت است که می تواند بی قرار ترین متفکر متجدد را راضی کند.

«این جهان را که برای همه یکی است، نه خدایان ساخته اند و نه آدمیان. بلکه یک «آتش» جاوید همیشـه بـوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود، که مقادیری از آن برافروخته می شود و مقداری خاموش می‌گردد.»

«صورت مبدل «آتش» دریاست، و دریا نیمی خاک است و نیمی گردباد.»

در چنین دنیایی باید حرکت و تغییر دائم را انتظار داشت، و تغییر دائم همان چیزی است کـه هراکلیتـوس بـدان اعتقاد داشت.

اما هراکلیتوس نظریهٔ دیگری نیز داشت که برای آن حتی بیش از حرکت دائم قائل به اهمیـت بـود؛ و آن نظریـهٔ جمع اضداد است. وی می‌گوید: «مردم نمی‌دانند که آنچه در حال تغییر است چگونه با خود توافق دارد. این توافـق و هماهنگی دو کشش متضاد است، مانند هماهنگی کششهای کمان و زه.» اعتقاد هراکلیتوس به ستیزه بـا ایـن نظریـه ارتباط دارد، زیرا که اضداد در حال ستیز به اتفاق حرکتی را پدید می آورند که خود یک همـاهنگی اسـت. در جهـان وحدت وجود دارد، اما این وحدت وحدتی است که از کثرت حاصل شده است:

« هر جفتی یک چیز تمام هست و یک چیز تمام نیست، چیزی است که فراهم می شود و می پراکند، چیزی کـه با خود توافق و تنافر دارد. ذات خدا از همه چیز ساخته شده، و همه چیز از ذات خدا ناشی می‌شود.»

گاه چنان سخن می گوید که گویا وحدت اساسی‌تر از کثرت است:

«نیک و بد یکی است.»

«در نظر خدا همه چیز منصفانه و خوب و درست است؛ ولی انسان برخی چیزهـا را درسـت و برخـی را نادرسـت می‌داند.»

«راه فراز و راه نشیب هر دو یک راه است.»

«خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است؛ اما اشکال گوناکون به خود می گیرد؛ همچنان که آتش، هنگامی که با ادویه آمیخته شود؛ برحسب نـام هـر یـک از آن ادویـه بـه نامهـای مختلـف نامیـده می‌شود.»

مع هذا، اگر اضداد وجود نمی‌داشتند که با یکدیگر جمع شوند، وحدت نیز وجود نمی‌داشت: «ضد است کـه بـرای ما خوب است.»

نطفهٔ فلسفهٔ هگل Hegel که از ترکیب اضداد نتیجه می شود، در بطن این نظریه نهفته است.

مابعدالطبیعهٔ هراکلیتوس، مانند مابعدالطبیعهٔ انکسیمندر، زیر سلطهٔ مفهوم عـدالت جهـانی اسـت - عـدالتی کـه همیشه از پیروزی نهایی یکی از اضداد و پایان یافتن ستیزه جلوگیری می‌کند.

«همهٔ اشیا قابل تبدیل به آتشند و آتش قابل تبدیل به همهٔ اشیاست؛ چنانکه هر کالایی بـه طـلا، و طـلا بـه هـر کالایی قابل تبدیل است.»

«آتش در مرگ هوا می‌زید و هوا در مرگ آتش. آب در مرگ خاک می زید، و خاک در مرگ آب.»

«آفتاب از حد خود تجاوز نمی‌کند؛ اگر تجاوز کند ارینیس ها، زنان خادم «عدالت»، خواهند فهمید.»

«باید بدانیم که جنگ امری عمومی است و ستیزه عدالت است.»

هراکلیتوس بارها از «خدا» به عنوان وجودی سوای «خدایان» نام می برد. «در رفتار انسان خرد نیست، ولی در رفتار خدا هست... خدا آدمی را طفل می نامد، چنانکه یک مرد کودک را ... خردمندترین مردم در قیاس با خدا بوزینه ای بیش نیست، چنانکه زیباترین بوزینگان در قیاس با آدمی زشت است.»

بدون شک «خدا» تجسم عدالت جهانی است.

این نظریه که همه چیز در حال حرکت است، معروفترین نظریات هراکلیتوس است، و چانکه افلاطون در رسالهٔ «ته‌تتوس» Tbeaetetus شرح می دهد، پیروان هراکلیتوس آن را بیش از سایر نظریات او مورد تأکید قرار داده‌اند.

«ما نمی‌توانیم دو بار در یک رودخانه داخل شویم؛ زیرا که مدام آبهای تازه روی ما جریان می‌یابد.»[1]

«خورشید هر روز تازه است.»

معمولاً تصور می شود که اعتقاد هراکلیتوس به تغییر جهانی در این عبارت بیان شده است که: «همه چیز در جریان است»؛ ولی احتمال دارد که اصالت این عبارت مورد تردید باشد، چنانکه در اصالت گفتهٔ واشینگتن: «پدر، من نمی توانم دروغ بگویم»، و گفتهٔ ولینگتن: «پاسداران برخیزید و حمله کنید!» تردید هست. سخنان هراکلیتوس نیز مانند سخنان همهٔ فلاسفهٔ پیش از افلاطون تنها از راه نقل قولهایی که از آنها شده بر ما معلوم است؛ و این قولها بیشتر به وسیلهٔ افلاطون و ارسطو، به منظور رد کردن سخنان فیلسوف مورد بحث نقل شده است. وقتی که انسان می اندیشد که اگر قرار بود فلاسفهٔ عصر جدید را از روی ردیه هایی که مخالفشان بر آنها نوشته اند بشناسیم عقاید آن فلاسفه چه صورتی پیدا می کرد، آنوقت می توان دریافت که فلاسفهٔ پیش از سقراط چقدر شایان تحسین بوده‌اند؛ زیرا که این فلاسفه حتی از پس حجاب بدخواهی و کینه توزی دشمنانشان بزرگ می نمایند. در هر صورت، اینقدر هست که افلاطون و ارسطو در این قول متفقند که هراکلیتوس می‌آموخته است که: «هیچ چیز نمی‌باشد، همه چیز می‌شود.» (افلاطون) و : «هیچ چیز ثابت نمی‌باشد.» (ارسطو).

من هنگام بحث دربارهٔ افلاطون که خیلی علاقه مند به رد کردن این نظریه است، بار دیگر به این نظریه خواهم پرداخت و آن را بررسی خواهم کرد. فعلاً به تحقیق این مطلب نمی پردازم که فلسفه در خصوص این نظریه چه می‌گوید؛ اما بگذارید ببینم که از این نظریه به شاعران چه احساسی دست داده، و دانشمندان در این باره چه آموخته‌اند.

جستجو برای یافتن چیز پایدار از عمیقترین انگیزه هایی بوده که انسان را به سوی فلسفه رانده است. بی شک این غریزه از عشق و علاقهٔ آدمی به خانه و میل او به داشتن پناهگاهی در برابر خطرات سرچشمه گرفته است. به همین سبب است که می بینیم در میان آنهایی که زندگیشان بیشتر در معرض مصائب قرار دارد. این تمایل شدیدتر و سودایی‌تر است. دیانت پایداری را در دو چیز می جوید: خدا و عمر جاویدان. در وجود خدا تغییر و تغیّر وجود ندارد و اثری از حرکت دیده نمی شود. زندگی پس از مرگ نیز ابدی و بی‌تغیر است. اما شادی و سرخوشی قرن نوزدهم انسان را از این مفاهیم جامد و راکد بیزار ساخت؛ و به همین جهت حکمت الهی مترقی جدید معتقد است که در عرش الهی پیشرفت وجود دارد و ذات باری هم تکامل می یابد. لیکن حتی در همین تصور نیز یک چیز پایدار وجود دارد، و آن خود امر پیشرفت و هدف ثابت آن است. شاید یک مصیبت کافی باشد که امیدهای انسان به همان شکل آنجهانی قدیم خود بازگردد. اگر به زندگی روی زمین امیدی باقی نماند، فقط در بهشت می توان به صلح و سلامت رسید.

شاعران از دست نیروی زمان که هرچه را بدان عشق ورزیده‌اند از میان برده است، بسیار نالیده‌اند:

---

۱. مقایسه کنید با این جمله: «ما در یک رودخانه قدم می‌گذاریم و قدم نمی‌گذاریم؛ ما هستیم و نیستیم.»

«زمان رنگ و روی جوانی را دیگر گون می‌کند.
و خطوط زیبای چهره را درهم می‌شکند.
خورش او از نوادر خوان طبیعت است.
و هیچ چیزی در برابر داس بران او تاب ایستادن ندارد.»

ولی معمولاً این نکته را اضافه می‌کنند که اشعار خودشان از این قاعده مستثناست و فناناپذیر است:

«اما شعر من از آفت زمان مصون خواهد ماند.
و شکوه و جلال ترا خواهد ستود.»

عارفانی که به فلسفه نیز تمایل دارند چون نمی‌توانند این امر را منکر شوند که هر آنچه در بستر زمان قرار دارد گذران است، ناچار این تصورات ابدیت را ابداع کرده اند که ابدیت چیزی نیست که در طول زمان بی پایان باقی بماند، بلکه وجودی است خارج از همهٔ جریانهای دنیوی. مطابق نظر برخی از الهیان مثلاً اسقف ویلیام اینگ[1] ابدیت به معنای موجودیت در همهٔ لحظات زمان آینده نیست، بلکه نوعی از هستی است که کلاً مستقل از زمان است و در آن قبل و بعد و تقدم و تأخر وجود ندارد و لذا در آن امکان منطقی تغییر هم مفقود است. این نظر را وآن[2] به طرز شاعرانه‌ای بیان کرده است:

«دوش ابدیت را به خواب دیدم.
همچون چنبری بزرگ از نور پاک بی‌پایان.
همه آرامش و همه درخشش،
و در زیر آن، زمان: ساعتها و روزها و سالها،
همچون سایه‌ای عظیم و جنبنده،
که جهان و هرچه در او هست در آن جای داشت.»

در چند دستگاه فلسفی کوشش شده است که این معنی با نثری وزین بیان شود، به عنوان مطلبی که تعقل و استدلال نیز، اگر با صبر و حوصلهٔ کافی آن را دنبال کنیم، ما را به قبول آن ملزم خواهد ساخت.

خود هراکلیتوس نیز با همهٔ اعتقادی که به تغییر داشت، باز به یک چیز جاویدان قائل است. تصور ابدیت را (به عنوان چیزی سوای مدت بی پایان) که از عقاید پارمنیدیس Parmenides سرچشمه گرفته است، نمی توان در نظریات هراکلیتوس یافت؛ اما در فلسفهٔ هراکلیتوس آتش اصلی هرگز خاموش نمی‌شود. جهان همیشه «یک آتش زندهٔ جاوید بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود.» ولی آتش چیزی است که مدام در تغییر است و پایداری آن پایداری یک جریان (process) است، نه پایداری ماده. اما این نظر را نباید به هراکلیتوس نسبت داد.

علم نیز مانند فلسفه کوشیده است تا با یافتن یک مادهٔ اصلی در میان پدیده های متغیر راهی برای گریز از نظریهٔ حرکت دائم پیدا کند. چندی به نظر می رسید که علم شیمی این تمایل را ارضا می کند. زیرا معلوم شد که آتش که ظاهراً نابود می کند، در واقع فقط اشیا را تغییر شکل می‌دهد. ترکیب عناصر بهم می خورد، ولی همهٔ اتمهایی که پیش از سوختن وجود دارند پس از سوختن نیز همچنان وجود دارند. بدین جهت این تصور پدید آمد که اتم

---

۱. Rev. William Inge اسقف کلیسای سن پول لندن که آثار فراوانی در الهیات و فلسفه نوشته و به «اسقف غمگین» معروف شده است. م.

۲. Henry Vaughan (۱۶۲۲-۹۲) شاعر انگلیسی که اشعار دینی اش معروف است. م.

فناناپذیر است و تغییرات جهان مادی جز تغییر آرایش عناصر پاینده چیزی نیست. این نظریه تا زمانی که رادیو آکتیویته کشف شد به قوت خود باقی بود؛ ولی سپس معلوم شد که اتم قابل تجزیه است.

اما جای نگرانی نبود. فیزیکدانها واحدهای جدید کوچکتری به نام «الکترون» و «پروتون» پدید آوردند که اتم از آنها تشکیل می شود. و چند سالی نیز پنداشته می شد این واحدها آن ابدیتی را که به اتم نسبت می دادند دارا هستند. بدبختانه به نظر می رسد که این الکترونها و پروتونها می توانند به هم برسند و چیزی تشکیل دهند که یک مادهٔ جدید نیست، بلکه امواج انرژی است که به سرعت نور در جهان پراکنده می شود. پس می بایست انرژی به عنوان چیزی که پایدار است جای ماده را بگیرد. ولی انرژی برخلاف ماده، شکل خالص و مصفای مفهوم «شیء» نیست؛ بلکه خاصیت جریانهای فیزیکی است. می توان آن را در عالم خیال با «آتش هراکلیتوس» یکی دانست؛ ولی این نفس سوختن است نه چیز سوختنی. «سوختنی» از صحنهٔ علم فیزیک جدید بیرون شده است.

اگر از خُرد به کلان بپردازیم نیز می بینیم که علم نجوم دیگر به ما اجازه نمی دهد اجرام آسمانی را جاویدان بدانیم. سیارات از خورشید جدا شده‌اند و خورشید از ابر پدید آمده است. این خورشید چندی زیسته است و چندی دیگر نیز خواهد زیست، اما دیر یا زود - شاید در حدود یک میلیون سال دیگر- منفجر خواهد شد و همهٔ سیارات را نابود خواهد ساخت. لااقل ستاره‌شناسان چنین می گویند. بسا که چون روز موعود نزدیک شود، ستاره شناسان اشتباهاتی در حسابهای خود پیدا کنند.

نظریهٔ تغییر دائم، چنانکه هراکلیتوس آورده است، نظریهٔ دردناکی است؛ و چنانکه دیدیم علم نیز برای رد کردن آن کاری از دستش ساخته نیست. یکی از بزرگترین آرزوهای فلاسفه این بوده است که امیدهایی را که به نظر می‌رسیده به دست علم کشته شده اند از نو زنده کنند؛ بدین جهت با سماجت بسیار در پی چیزی گشته‌اند که تابع قلمرو «زمان» نباشد. این جستجو با پارمنیدس آغاز می‌شود.

فصل پنجم

پارمنیدس

یونانیان در عقاید و اعمال خود با میانه‌روی میانه‌ای نداشتند. هراکلیتوس بر آن بود که «همه چیز» تغییر می‌کند؛ پارمنیدس در پاسخ گفت که «هیچ چیز» تغییر نمی‌کند.

پارمنیدس اهل الئا Elea بود که در جنوب ایتالیاست. وی در نیمهٔ اول قرن پنجم پیش از میلاد به بار آمد. بنا به قول افلاطون، سقراط در جوانی (بگیریم در حدود سال ۴۵۰ ق.م.) محضر پارمنیدس را که در آن هنگام پیر بود درک کرده و چیزهای بسیاری از او آموخته است. خواه این امر حقیقت تاریخی داشته باشد و خواه نداشته باشد، اینقدر هست که افلاطون از نظریات پارمنیدس متأثر است و این موضوع از جهات دیگری جز دیدار سقراط و پارمنیدس نیز آشکار می شود. فلاسفهٔ جنوب ایتالیا و سیسیل بیش از فلاسفهٔ ایونی که تمایلاتشان عموماً علمی و شکاکی بود، مشرب عرفانی داشتند. ریاضیات، تحت تأثیر فیثاغورس، در شهرهای یونانی نشین ایتالیا بیش از ایونی به ثمر رسید. چیزس که هست، در آن هنگام ریاضیات به اشراق و عرفان آمیخته بود. پارمنیدس از فیثاغورس متأثر شده است، ولی حدود این تأثر به تحقیق معلوم نیست. چیزی که به پارمنیدس اهمیت تاریخی می دهد این است که یک نوع برهان مابعدالطبیعی پدید آورد که به اشکال مختلف در نظریات همهٔ فلاسفهٔ پس از او تا زمان هگل، و از جمله خود هگل، دیده می شود. غالباً گفته می شود پارمنیدس علم منطق را ابداع کرده است؛ ولی آنچه غالباً گفته می شود که پارمنیدس علم منطق را ابداع کرده است؛ ولی آنچه وی واقعاً ابداع کرد علم مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر منطق بود.

نظریهٔ پارمنیدس در شعری تحت عنوان «دربارهٔ طبیعت» تشریح شده است. پارمنیدس حواس را فریبنده می دانست و همهٔ اشیای محسوس را بدین عنوان که وهم و فریبی بیش نیستند محکوم می کرد. یگانه حقیقت ذات «احدیت» است که نامتناهی و نامرئی است؛ و آن، برخلاف آنچه در حکمت هراکلیتوس آمده است، مجموعهٔ اضداد نیست، زیرا که اضدادی وجود ندارند.

چنین پیداست که پارمنیدس می اندیشیده است که فی المثل «سرد» فقط به معنای «غیر گرم» و «تاریک» فقط به معنای «غیر روشن» است. وی «احدیت» را چنان تصور نمی کرده است که ما خدا را تصور می کنیم. به نظر می رسد که وی «احدیت» را به عنوان یک وجود مادی و بسیط می انگاشته است؛ زیرا که از آن به عنوان یک کره نام می برد. لیکن احدیت او را نمی توان تقسیم کرد؛ زیرا که تمام آن در همه جا حضور دارد.

پارمنیدس تعالیم خود را دو بخش می کند؛ یک بخش «طریق حقیقت» و بخش دیگر «طریق عقیده» نامیده می شود. ما نیازی نداریم که به طریق دوم بپردازیم؛ زیرا نکات اساسی آنچه وی دربارهٔ طریق حقیقت می گوید، تا آنجا که گفته های او باقی مانده است، از این قرار است:

«نمی‌توان بر آنچه نیست آگاه شوی - این امری است محال. و نیز نمی‌توانی آن را بیان کنی، زیرا که هر چه بتواند به اندیشه درآید می تواند باشد.»

«پس چگونه آنچه هست می تواند در آینده باشد؟ یا چگونه توانسته است هست شود؟ اگر هست شده است، پس نیست؛ و نیز اگر در آینده خواهد بود، پس نیست. بدین گونه شدن نابود می شود، و از میان رفتن نیز دیگر به گـوش نخواهد رسید.»

«چیزی که می تواند به اندیشه درآید، و چیزی که اندیشه به خاطر آن وجود دارد یک چیز است؛ زیرا نمـی تـوان اندیشه های یافت بی آنکه چیزی باشد که اندیشه بدان بیندیشد.»[۱]

جوهر و شیرهٔ این برهان این است: وقتی که می اندیشید، دربارهٔ چیزی می اندیشید؛ وقتـی کـه نـامی را بـه کـار می برید، آن نام باید متعلق به چیزی باشد. پس لازم است که هم اندیشه و هم زبان موضوعاتی خارج از خود داشـته باشد. و چون می توانید در هر زمانی که بخواهید دربارهٔ چیزی بیندیشید، و یا از چیزی نام ببرید، پس هر چه بتوانید اندیشیده شود، یا درباره اش سخنی گفته شود، باید در هر زمانی وجود داشته باشد. در نتیجه تغییر و تغیّر نمی تواند صورت گیرد؛ زیرا که تغییر به وجود آمدن و از میان رفتن چیزهاست.

در زمینهٔ فلسفه، این نخستین نمونهٔ براهینی است که از اندیشه و زبـان گرفتـه شـده و بـا دنیـای واقـع منطبـق گشته‌اند. البته این برهان را نمی توان صحیح دانست، ولی ارزش این را دارد که ببینیم چه مایه حقیقت در آن نهفتـه است.

این برهان را می توانیم بدین شکل درآوریم: اگر زبان صرفاً مهمل نباشد، کلمات باید معنی داشته باشد؛ و به طور کلی معانی کلمات نباید کلمات دیگر باشند، بلکه باید چیزهایی باشند که خواه ما دربارهٔ آن چیزهـا سـخن بگـوییم و خواه نگوییم، آن چیزها وجود داشته باشند. حال فرض کنید که، فی المثل، ما دربارهٔ جرج واشینگتن سـخن بگـوییم. اگر در تاریخ شخصی بدین نام و جود نداشت، این نام (ظاهراً) بی معنی می بود؛ و جملـه هـایی کـه حـاوی ایـن نـام می بودند مهمل می شدند. پارمیندس بر آن است که جرج واشینگتن نه فقط باید در گذشته موجود بوده باشد، بلکـه به یک معنی باید هنوز هم وجود داشته باشد: زیرا که ما هنوز می توانیم نامش را به طوری که مفید معنـی باشـد بـه کار بریم. پیداست که این ادعا حقیقت ندارد؛ ولی آیا چگونه باید خود را از چنگ این برهان برهانیم؟

بگذارید یک شخص خیالی را برگزینیم، مثلاً هملت را. به این گفته توجه کنید: «هملت شاهزادهٔ دانمـارک بـود.» این بیان به یک معنی صحیح است، ولی نه به معنای سادهٔ تاریخی. بیان صحیح این است که: «شکسـپیر مـی گویـد که هملت شاهزادهٔ دانمارک بود.» یا روشنتر از این: «شکسپیر می گوید که یک شاهزادهٔ دانمارکی بود به نام هملت.» اکنون دیگر در این جمله هیچ چیز خیالی وجود ندارد. شکسپیر و دانمارک و لفظ «هملـت» واقعـی هسـتند؛ ولـیکن لفظ «هملت» در واقع اسم نیست، زیرا که هیچکس واقعاً «هملت» نامیده نمی شود. اگـر بگوییـد «هملـت نـام یـک شخص خیالی است»، دقیقاً صحیح نگفته اید؛ بلکه باید بگویید «خیال می شود که هملـت نـام یـک شـخص واقعـی است.»

همات یک شخص خیالی است. «یونیکورن»[۲] هم یـک جـانور خیـالی اسـت. بعضـی جملـه هـا کـه حـاوی لفـظ «یونیکورن»اند راستند، و بعضی ناراست؛ ولی در هر دو صورت مستقیماً چنان یا چنین نیسـتند. بـه ایـن جملـه هـا توجه کنید: «یونیکورن یک شاخ دارد.» و «گاو دو شاخ دارد.» برای اثبات جملهٔ اخیر بایـد بـه یـک گـاو نگـاه کنیـد. کافی نیست که بگویید در فلان کتاب نوشته شده است که گاو دو شاخ دارد. اما دلیل اینکه یونیکورن یک شـاخ دارد فقط باید در کتابها پیدا شود و در حقیقت بیان صحیح این است: «بعضی کتابها مـی گوینـد کـه جـانور یـک شـاخی

---

۱. یادداشت برنت: «به نظر من معنای این جمله این است که ... اندیشه ای نیست که منطبق با اسمی باشد و آن اسم متعلق به یک چیـز واقعی نباشد.»

۲. Unicorn جانوری افسانه ای که معمولاً پنداشته می شد به شکل اسب است و یک شاخ در میان پیشانی دارد. خود کلمهٔ «یونیکورن» به معنی «تکشاخ» است. م.

وجود دارد که یونیکورن نامیده می شود.» همهٔ آنچه دربارهٔ یونیکورنها گفته شده در واقع دربـارهٔ کلمـهٔ «یونیکـورن» است، و همهٔ آنچه دربارهٔ هملت گفته شده در واقع دربارهٔ کلمهٔ «هملت» است.

ولی پیداست که ما در بیشتر موارد نه از کلمات بلکه از معانی کلمات سخن می گوییم. و این امر مـا را بـه برهـان پارمیندس باز می گرداند که اگر یک کلمه بتواند به طوری که مفید معنی باشـد بـه کـار رود، معنـایش بایـد چیـزی باشد، نه هیچ چیز دیگر؛ و لذا آنچه معنای این کلمه است باید به یک معنی وجود داشته باشد.

پس دربارهٔ جرج واشینگتن چه باید بگوییم؟ به نظر می رسد که دو راه بیشتر نداریم: یکی اینکه بگـوییم او هنـوز وجود دارد؛ دیگر اینکه بگوییم هنگامی که ما الفاظ «جرج واشینگتن» را به کار می بریم در واقـع دربـارهٔ مـردی کـه این نام را داشته است سخن نمی گوییم. هر دو صورت مهمل می نمایـد؛ ولـی صـورت اخیـر کمتـر مهمـل بـه نظـر می رسد؛ و من خواهم کوشید معنایی را باز نمایم که بدان معنی صورت اخیر حقیقت دارد.

پارمیندس چنین فرض می گیرد که کلمات معانی ثابت دارند. این در واقع اساس برهان اوست که پارمینـدس آن را غیر قابل تردید می پندارد. با اینکه در لغتنامه یا دائرهالمعارف در برابر هر کلمه معنـای رسـمیی نوشـته شـده کـه مورد اجماع عام است، حتی دو نفر را نمی توان یافت که یک کلمه را بـه کـار برنـد و در مغـز خـود اندیشـهٔ واحـدی داشته باشند.

خود جرج واشینگتن می توانست نام خود را با کلمهٔ «من» به عنوان کلمهٔ مترادف بـه کـار بـرد. او مـی توانسـت اندیشه های خود و حرکات جسم خود را ادراک کند و لذا می توانست نام خود را بـه معنـایی کـاملتر از آنچـه بـرای دیگران ممکن بود به کار برد. دوستانش در حضور او می توانستند حرکات جسم او را ادراک کنند و اندیشه هـایش را دریابند. برای آنها نام «جرج واشینگتن» حاکی از چیزی بود که شخصاً در عمل دیده بودند. پس از مـرگ واشـینگتن آنها بایستی خاطرات را جانشین ادراکات کنند، و این امر متضمن تغییری بود که هنگام بردن نام جرج واشـینگتن در اعمال مغزی آنها صورت می گرفت. برای ما کـه واشـینگتن را هرگـز نمـی شـناخته ایـم، اعمـال مغـزی بـاز تفـاوت می کنند. ممکن است ما دربارهٔ تصویر می بیندیشیم و به خود بگـوییم «آری، آن مـرد.» ممکـن اسـت بیندیشـیم «نخستین رئیس جمهور ایالات متحده.» یا، اگر ما آدمهای خیلی بی اطلاعی باشیم، ممکـن اسـت او بـرای مـا فقـط مردی به نام «جرج واشینگتن» باشد. این نام هر چیزی را به خاطر ما بیاورد، اینقدر هست که این چیزها نمـی توانـد خود واشینگتن باشد؛ چرا که ما وی را هرگز نمی شناخته ایم؛ بلکه آنچه به خاطر ما می‌آید چیزی اسـت کـه اکنـون نزد حواس، یا حافظه، یا اندیشهٔ ما حضور یافته است. و این معنی فساد برهان پارمیندس را نشان می دهد.

این تغییر دائم در معانی کلمات، زیر این حقیقت پنهان شده است که به طور کلی این تغییر در صـحت و بطـلان موضوعی که حاوی آن کلمات است مؤثر نیست. اگر شما جملهٔ صـحیحی را در نظـر بگیریـد کـه حـاوی نـام «جـرج واشینگتن» باشد، هرگاه به جای این نام بگذارید «نخستین رئیس جمهور ایالات متحده» جملهٔ مزبور قاعـدتاً صـحت خود را حفظ می کند. اما در این قاعده استثنائاتی هم وجود دارد. پـیش از انتخـاب واشـینگتن بـه ریاسـت جمهـور، ممکن بود شخصی بگوید: «امیدوارم جرج واشینگتن نخستین رئیس جمهور ایالات متحده بشود»؛ ولـی نمـی گفـت: «امیدوارم نخستین رئیس جمهور ایالات متحده، نخستین رئیس جمهور ایالات متحده بشود»؛ مگر اینکه آن شـخص شهوت خاصی به قانون هویت داشته باشد. ولی به آسانی می توان قاعده ای برای جدا ساختن ایـن اسـتثنائات وضـع کرد، و در باقی موارد می توان هر عبارت وصفی را که تنها به شخص جرج واشینگتن قابل اطلاق است بـه جـای نـام «جرج واشینگتن» نهاد. و تنها به وسیلهٔ این قبیل عبارات است که ما دانش خود را دربارهٔ جرج واشینگتن بـه دسـت آورده‌ایم.

پارمیندس می گوید که چون ما می توانیم آنچه را معمولاً گذشته می نامند در زمان حال بـدانیم، پـس آن چیـز نمی‌تواند در واقع گذشته باشد، بلکه باید، به یک معنی، اکنون هم وجود داشته باشد. پارمیندس از این مقدمه نتیجـه

می گیرد که چیزی که تغییر نامیده می شود وجود ندارد. آنچه ما را در خصوص جرج واشینگتن گفتیم به این استدلال پاسخ می‌دهد. باید گفت که ما، به یک معنی، دانشی از گذشته نداریم. وقتی که انسان چیزی را به یاد می آورد، آن یاد در زمان حال واقع می شود و در عین واقعه‌ای که به یاد آورده می شود نیست؛ بلکه یاد حامل وصفی از واقعهٔ گذشته است، و برای غالب مقاصد عملی لازم نیست که میان وصف و موصوف قائل به تمایز شویم.

از این استدلال برمی آید که چه آسان می توان از زبان نتایج مابعدالطبیعی گرفت؛ و یگانه راه احتراز از براهین سوفسطایی این است که مطالعهٔ منطقی و روانشناختی زبان را بیش از آنچه حکمای فلسفی بدان پرداخته‌اند بسط دهیم.

باری، من گمان می کنم که که اگر پارمیندس زنده می شد و آنچه را من در اینجا گفته ام می خواند، مطالب من به نظرش بسیار سطحی می آمد و می‌گفت: «از کجا می دانید که بیان شما دربارهٔ جرج واشینگتن به زمان گذشته راجع است؟ بنابر قول خودتان رجوع مستقیم متوجه اموری است که اکنون حاضرند. مثلاً یادهای شما در زمان حال واقع می شوند، نه در زمانی که شما می اندیشید آن را به یاد می آورید. اگر حافظه را به عنوان دانش بپذیریم، پس گذشته باید در برابر ذهن حال باشد؛ و لذا باید به یک معنی وجود داشته باشد.»

من اکنون نخواهم کوشید که به این برهان که موضوع دشواری است پاسخ دهم. این برهان را برای آن آوردم که به خوانندگان یادآوری کنم که نظریات فلسفی پس از آنکه در شکل نخستین خود رد شدند، می توانند به اشکال دیگری از نو زنده شوند. کمتر اتفاق می افتد که رد کردن یک نظریه عملی نهایی باشد؛ بلکه در غالب موارد این عمل فقط مقدمه‌ای است برای تصنیف های مجدد نظریهٔ مورد بحث.

نظریهٔ محال بودن تغییر در فلسفهٔ بعد از پارمیندس مورد قبول واقع نشد، زیرا که این نظریه مهملتر و بغرنجتر از آن بود که بتواند پذیرفته شود. آنچه از عقاید پارمیندس تا همین ایام اخیر در فلسفه پذیرفته می شد نظریهٔ بقای جوهر بود. کلمهٔ «جوهر» در آثار اخلاف بلافصل پارمیندس نیامده است؛ لیکن مفهوم آن در افکار آنان دیده می شود. فرض شد جوهر موضوع باقی و ثابت محمولهای متغیر است، و این فرض یکی از مفاهیم اساسی فلسفه و روانشناسی و فیزیک و الهیات شد، و بیش از دو هزار سال دوام کرد. من در یکی از فصلهای آینده در این باره به شرح سخن خواهم گفت؛ اکنون همین قدر می گویم که این فرض برای این پیشنهاد شد که بدون آنکه حقایق آشکار انکار شوند در حق برهان پارمیندس نیز شرط عدالت رعایت شده باشد.

فصل ششم

امپدوکلس

ترکیب فیلسوف و پیامبر و عالم و شارلاتان، که قبلاً در فیثاغورس ملاحظه کردیم، نزد امپدوکلس (انباذقلس) نیز به نحوی بارز صورت گرفته است. امپدوکلس در حدود ۴۴۰ ق.م. به بار آمد، و بنابراین معاصر جوانتر پارمیندس بود - هر چند نظریاتش از بیشتر جهات به نظریات هراکلیتوس شباهت دارد. وی از مردم آکراگاس Acragas واقع در ساحل جنوبی سیسیل بود. سیاستمداری بود دموکرات که در عین حال داعیهٔ خدایی هم داشت. در بیشتر شهرهای یونانی نشین، و به خصوص در شهرهای جزیرهٔ سیسیل مدام کشمکشی میان دموکراسی و استبداد برقرار بود. هر دسته‌ای که مغاوب می‌شد، رهبرانش اعدام یا تبعید می شدند. تبعید شدگان غالباً با دشمنان یونان - در مشرق ایران و در مغرب کارتاژ - وارد مذاکره می شدند. امپدوکلس نیز به نوبهٔ خود تبعید شد، ولی گویا در تبعید زندگی حکیمانه را بر نحوهٔ زندگی یک پناهندهٔ توطئه‌گر ترجیح داده است. احتمال دارد که امپدوکلس در جوانی پیرو کیش اورفئوسی بوده باشد. ظاهراً وی پیش از تبعید سیاست و علم را درهم می آمیخته و فقط در سالهای آخر زندگانیش، یعنی در تبعید، پیامبر شده است.

دربارهٔ امپدوکلس افسانه فراوان است. می پنداشته اند که معجزات و کراماتی از او سر می زده؛ و یا شاید دست به کارهایی می زده که چنین به نظر می رسیده است؛ و در این کارها گاهی از جادو و زمانی از علم استفاده می کرده است. گویا زنی را که مدت سی روز مرده می پنداشته اند، زنده کرده است. و نیز می گویند که سرانجام برای اینکه ثابت کند از خدایان است خود را در دهانهٔ آتشفشان اتنا انداخته است. به گفتهٔ شاعر:

«امپدوکلس، آن مرد بزرگ،

در آتشفشان اتنا جهید و پاک بسوخت.»

ماتیو آرنولد[1] نیز شعری در این باره سروده است که، هر چند از بدترین اشعار اوست، بیت بالا در آن دیده نمی شود.

امپدوکلس نیز مانند پارمیدنس به نظم می نوشته است. لوکرتیوس[2] که از او متأثر است، او را به عنوان شاعر ستوده است. اما در این خصوص عقاید مختلف است و چون از آثار امپدوکلس بیش از قطعاتی چند باقی نمانده است، ارزش وی به عنوان شاعر ناچار باید در پردهٔ ابهام باقی بماند.

علم و دین امپدوکلس را باید جاگانه مورد بحث قرار دهیم؛ زیرا که این دو با یکدیگر توافق ندارند. من نخست دربارهٔ علم او، و سپس فلسفه اش و سرانجام دیانتش بحث خواهم کرد.

مهمترین کمکی که امپدوکلس به سرمایهٔ علم کرد این بود که هوا را به عنوان یک مادهٔ جداگانه شناخت. وجود هوا را وی با این آزمایش ثابت کرد که اگر سطل یا ظرف دیگری را وارو در آب فرو بریم، آب وارد آن نمی‌شود. امپدوکلس می‌گوید:

---

۱. Mathew Arnold (۸۸-۱۸۲۲) شاعر و نویسندهٔ معروف انگلیسی. م .

۲. Titus Lucretius شاعر رومی که در قرن اول ق.م. می زیسته و اشعار فلسفی زیبایی از او به جای مانده است. م .

«هنگامی که دختری سرگرم بازی با یک ساعت آبی است که از برنج درخشان ساخته شده، اگر سوراخ لوله را روی دست زیبای خود بگذارد و آنگاه ساعت را در آب روان سیمگون فرو برد، جریان آب وارد لوله نخواهد شد؛ زیرا مقدار هوایی که درون لوله است و بر سوراخهای مسدود فشار می آورد، آب را در لوله راه نمی‌دهد، تا آنکه دختر دست خود را از روی سوراخ مسدود بردارد. آنگاه هوا خارج می شود و معادل حجم آن، آب به درون می‌آید.»

این قطعه قسمتی است از اثری که وی در توضیح تنفس نوشته است.

امپدوکلس حداقل یک نمونه از نیروی گریز از مرکز را نیزکشف کرده است و آن این بود که هرگاه یک فنجان آب را به ریسمانی ببندیم و مانند آتشگردان بگردانیم، آب از فنجان نمی‌ریزد.

امپدوکلس می دانست که گیاهان نیز نر و ماده دارند. راجع به تکامل و بقای انسب نیز نظریه‌ای داشته (که باید اعتراف کرد چیزی جز خیالبافی نبوده است.) بنابر این نظریه، در ابتدا «گروه های بیشماری از موجودات فانی بر روی زمین پراکنده بودن که همه گونه اشکال مختلف به آنها عطا شده بود و منظرشان شگفت انگیز بود.» سر بی‌گردن، بازوی بی‌شانه، چشم بی پیشانی، و تک لنگه های پا که در به در دنبال جفت خود می گشتند، روی زمین وجود داشتند. این چیزها برحسب تصادف به هم پیوستند و موجوداتی پدید آمدند که فی‌المثل با دستهای بیشمار افتان و خیزان راه می رفتند یا صورت و سینه شان رو به جهات مختلف بود، یا تن گاو و سر آدمی داشتند، و یا از تن انسان و از سر گاو بودند. موجوداتی پدید آمدند که آلتهای زنی و مردی هر دو در آنها دیده می شد، ولی عقیم بودند. اما سرانجام فقط اشکال خاصی از این موجودات باقی ماندند.

در خصوص نجوم، امپدوکلس می دانست که تابش ماه به واسطهٔ انعکاس نور است؛ و می پنداشت که این امر در مورد خورشید هم صدق می کند. وی می گفت که نور در طی زمان حرکت می کند، ولی این زمان آنقدر ناچیز است که ما نمی‌توانیم آن را دریابیم. و نیز می دانست که کسوف در نتیجهٔ میان واقع شدن ماه حادث می شود؛ و به نظر می رسد که این نکته را از انکساگوراس Anaxagoras آموخته باشد.

امپدوکلس بنیادگذار مکتب پزشکی ایتالیایی بود، و این مکتب در افلاطون و ارسطو هر دو مؤثر افتاد. به نظر برنت (p.234) این مکتب در تمایل تفکر علمی و فلسفی اثر کلی داشته است.

این مطالب نشان دهندهٔ قدرت علمی عصر امپدوکلس است - که در اعصار بعدی تمدن یونان قدرتی همسنگ آن پدید نیامد.

اکنون بپردازیم به «جهانشناسی» (cosmology) امپدوکلس. چنانکه گذشت، امپدوکلس خاک و هوا و آتش و آب را به عنوان چهار عنصر اصلی شناخت. (هر چند وی کلمهٔ عنصر را به کار نبرده است.) بنابر نظریهٔ او این چهار عنصر جاویدانند، ولی ممکن است به نسبتهای مختلف به هم آمیخته شوند، و بدین ترتیب مواد مرکب گوناگونی که ما در جهان می بینیم پدید آیند. این عناصر به وسیلهٔ «مهر» با هم ترکیب می شوند و در نتیجهٔ «ستیزه» از هم جدا می گردند. در نظر امپدوکلس «مهر» و «ستیزه» مواد اصلی و نخستینی هستند که در ردیف خاک و هوا و آتش و آب قرار دارند. گاهی «مهر» مسلط می شود و زمانی «ستیزه» می چربد. یک عنصر طلایی وجود داشته است که در آن عصر «مهر» کاملاً پیروز بوده است. در آن عصر مردم فقط آفرودیت قبرسی را می پرستیده اند (p.128). تغییراتی که در جهان روی می دهد از روی غرض نیست، بلکه در نتیجهٔ «تصادف» و «جبر» است. در تغییرات جهان دور و تسلسل وجود دارد؛ بدین معنی که وقتی عناصر به وسیلهٔ «مهر» کاملاً با هم آمیخته شدند، «ستیزه» آنها را بتدریج از هم جدا می کند؛ و چون «ستیزه» آنها را جدا کرد، «مهر» بار دیگر آنها را به هم می پیوندد. بنابراین مادهٔ مرکب موقت است. فقط عنناصر بسیط و «مهر» و «ستیزه» جاویدانند.

در این نظریه شباهتی با هراکلیتوس دیده می شود، اما از او ملایمتر است؛ زیرا که در این نظریه «ستیزه» تنها نیست بلکه «ستیزه» و «مهر» با هم تغییر را پدید می آورند. افلاطون در رسالهٔ «سوفسطایی» امپدوکلس و هراکلیتوس را در کنار هم قرار می‌دهد.

برخی از متفکران ایونی، و در زمانهای نزدیکتر برخی از متفکران سیسیلی، به این نتیجه رسیدند که تلفیق دو اصل وحدت و کثرت تعبیر اطمینان بخش‌تری است؛ و گفتند که وجود در عین حال واحد است و متکثر؛ و این دو به واسطهٔ دوستی و دشمنی فراهم می آیند. مدام در تنافر و مدام در تلاقی هستند. این تعبیری است که متفکران جدی و سختگیر می کنند. آنها که نرمترند، در نگهداری صلح و ستیزهٔ دائم اصرار نمی ورزند، و قائل به امکان تعطیل و تبدیل این دو امر هستند؛ و می گویند که زمانی به سبب تسلط یافتن آفرودیت صلح و وحدت برقرار می شود، و باز گاهی بنابر اصل ستیزه کثرت و جنگ پدید می‌آید.

امپدوکلس بر آن بود که جهان مادی به شکل کره است. در «عصر طلایی» ستیزه در بیرون و مهر در درون این کره بوده است. آنگاه به تدریج ستیزه به درون راه یافته و مهر بیرون رانده شده است؛ و زمانی خواهد رسید که ستیزه تماماً درون و مهر تماماً بیرون کرده باشد. آنگاه - به علتی که روشن نیست - حرکتی در خلاف این جهت آغاز خواهد شد، تا هنگامی که «عصر طلایی» باز گردد؛ ولی این «عصر طلایی» نیز پایدار نخواهد بود، بلکه این دور تماماً تکرار خواهد شد. می توان فرض کرد که هر یک از این دو نهایت ممکن است پایدار باشد؛ ولی نظر امپدوکلس جز این بود. وی می خواست که امر حرکت را توجیه کند و براهین پارمندیس را نیز در عین حال به حساب آورد، و میل نداشت که در هیچ مرحله‌ای به جهان تغییرناپذیر برسد.

عقاید دینی امپدوکلس اغلب فیثاغوری است. در قطعه ای، که به اغلب احتمال به فیثاغورس راجع است، می‌گوید: «در میان آنان مردی بود در دانش یگانه و در حکمت استاد، که از سرمایهٔ خرد بیشترین سهم را به دست آورده بود: زیرا که هرگاه با تمام قوا مغز خود را به کار می گمارد همهٔ اموری را که در مدت ده بلکه بیست برابر عمر بشر روی می دهند به آسانی می دید.» در عصر طلایی، چنان که پیش از این نیز گفته شد، بشر فقط آفرودیت را می پرستیده است «و از قربانگاه بوی ناخوش خون خالص گاو نر بر نمی خواست؛ بلکه خوردن پاهای زیبای جانور قربانی شده در میان مردم از زشت‌ترین کارها به شمار می‌رفت.»

امپدوکلس یک بار هم آشکارا خود را خدا می‌نامد:

« ای دوستان، که در شهر بزرگ مشرف بر کوه زردفام آکراگاس خانه دارید و به کارهای نیک می پردازید و پناه دهندهٔ غریبانید و از پستیها بیگانه اید، درود بر شما باد. من در میان شما خدایی جاویدانم. اکنون دیگر فانی نیستم. چنانکه شایستهٔ من است، همگان گرامیم می دارند و بر سرم تاج گل و نوارهای زیبا می گذارند. چون به شهرهای آبادان قدم می گذارم، مردم از زن و مرد به دنبال من می آیند و مرا اکرام و اعزاز می کنند. گروهی بیشمار سر در پی من می گذارند و از من مراد می خواهند. برخی از من انتظار غیبگویی دارند و برخی دیگر، که روزهای بسیار به بلای بیماری دچار بوده اند، از من به التماس می خواهند که با یک کلمه آنان را شفا بخشم... ولی من چرا چنین می‌گویم؟ آیا امر مهمی است که من از حدود انسان فانی و فسادپذیر فراتر رفته باشم؟»

در جای دیگر خود را گناهکاری بزرگ احساس می کند که کفارهٔ بیدینی خود را می‌پردازد:

«در جهان ناموسی حاکم است که مشیت دیرین خدایان است و به سوگندهای گران استوار گشته، [و آن این است] که هرگاه یکی از ارباب انواع، که طول زمان نصیب آنهاست، دست خود را گناهکارانه به خون آلوده ساخت، باید تا سی هزار سال از جایگاه سعادتمندان رانده و سرگردان باشد، و در این مدت به شکل همهٔ موجودات فانی به دنیا بیاید و انواع مشقات را تحمل کند؛ زیرا که «باد» توانا او را به «دریا» می اندازد و «دریا» او را به «خاک» خشک می‌راند، و «خاک» او را به میان پرتوهای «آفتاب» پرتاب می کند، و «آفتاب» نیز بار دیگر او را به میان گردباد و هوا

می افکند. هر کدام او را از دیگری می گیرند و همه او را از خود می رانند. من اکنون یکی از این کسانم. خدایان مرا رانده و سرگردان ساخته اند؛ زیرا که من به ستیزهٔ وحشیانه ایمان آوردم.»

ما از اینکه گناه امپدوکلس چه بوده است اطلاعی نداریم، ولی شاید چیزی نبوده است که در نظر ما چندان مهم باشد؛ زیرا که خود وی می‌گوید:

«وای بر من، که روز بی‌رحم مرگ مرا نابود نساخت، تا اینکه من مرتکب عمل پلید خوردن شدم!...»

«از برگ درخت غار پرهیز کنید.»

«بدبختان، ای بدبختان، از حبوبات دست بردارید!»

بنابر این قرائن می توان احتمال داد که شاید از امپدوکلس گناهی سخت تر از جویدن برگ غار یا بلعیدن لوبیا سر نزده باشد.

مشهورترین قطعهٔ آثار افلاطون - قطعه ای که جهان را به غاری تشبیه می کند که در آن ما مانند سایه های جهان روشن برین را می بینیم - از زبان امپدوکلس نیز شنیده می شود و سرچشمهٔ آن تعالیم اورفئوسیان است.

کسانی هستند - شاید آنهایی که در چندین دور زندگی از گناه احتراز می کنند - که سرانجام به جمع خدایان می پیوندند و به سعادت ابدی نائل می‌شوند:

«اما سرانجام آنها[1] در میان آدمیان، آدمیان فانی، به صورتهای پیامبر و شاعر و پزشک و شاهزاده ظاهر می شوند؛ و سپس به صورت خدایان پر افتخار در می آیند و در خانهٔ سایر خدایان منزل می کنند و با آنها بر سر خوان می‌نشینند، و از اندوههای بشری فارغ و از دست تقدیر در امان و از زحمت آسوده می‌گردند.»

چنان که پیداست، در این مطالب کمتر چیزی دیده می شود که در تعالیم اورفئوسی و فیثاغورسی نیامده باشد.

تازگی فلسفهٔ امپدوکلس، صرف نظر از اکتشافات علمی او، نظریهٔ چهار عنصر اصلی است و به کار بردن دو قوهٔ «مهر» و «ستیزه» برای توجیه امر تغییر.

امپدوکلس وحدت را رد می کرد و بر آن بود که امور طبیعت نتیجهٔ جبر و اتفاق است، و نه قصد و عمد. از این جهت نظریات امپدوکلس از نظریات پارمندیس و افلاطون و ارسطو علمی‌تر بود. از جهات دیگر نیز، هر چند امپدوکلس اسیر خرافات عصر خود شده بود، باید گفت که وی از این حیث از بسیاری از دانشمندان متأخر بدتر نبود.

---

۱. معلوم نیست که «آنها» چه کسانی هستند، ولی می‌توان پنداشت که منظور کسانی هستند که شرایط پاکی را رعایت کرده‌اند.

فصل هفتم

آتن و فرهنگ

دوران عظمت آتن از زمان دو جنگ یونان و ایران (۴۹۰ ق.م. و ۴۸۰ ق.م.) آغاز می‌شود. پیش از این زمـان، ایـونی و شهرهای یونانی نشین جنوب ایتالیا و جزیرهٔ سیسیل پرورندهٔ مردان بزرگ بودند. پیروزی آتن بر داریوش در مـاراتون (۴۹۰) و پیروزی نیروی دریایی متحد یونانیان بر خشایارشا (۴۸۰)، پسر و جانشین داریوش، آتن را که رهبر جنگ با ایرانیان بود صاحب حیثیت و آبروی بسیار ساخت. ایونیان جزایر و قسمتی از سرزمین اصلی آسیای صـغیر و بـر ضـد ایرانیان شوریده بودند. رانده شدن ایرانیان از سرزمین اصلی یونان در آزادی مردم ایونی مؤثر افتاد. مردم اسپارت کـه تنها به نگهداری شهر خود کوشا بودند، در این ماجراها شرکت نکردند. به همین جهت در اتحادیه ای که بر ضد ایران به وجود آمد، آتن مقام مهم و برجسته ای به دست آورد. بنابر عهدنامهٔ این اتحادیه، هر یک از دولتهای عضـو موظـف بودند که یا تعداد معینی کشتی یا بهای آنها را به اتحادیه بپردازند. بیشتر دولتها شـق دوم را برگزیدنـد؛ و در نتیجـه آتن نسبت به متفقین خود تفوق دریایی به دست آورد، و به تدریج اتحادیه را به امپراتوری آتن مبـدل سـاخت. آتـن ثروتمند شد و به رهبری خردمندانهٔ پریکلس کارش بالا گرفت. پریکلس از راه انتخابات آزاد بـه حکومـت رسـید و تـا سال ۴۳۰ ق.م. که سقوط کرد در حدود سی سال حکومت کرد.

عصر پریکلس خوشترین و افتخارآمیزترین عصر تاریخ یونان است. اشـیلوس Acschylus کـه در جنـگ یونـان بـا ایران شرکت کرده بود تراژدی یونانی را بنیاد کرد و در یکی از تراژدیهایش به نام «ایرانیان» رسم انتخـاب موضـوعات هومری را کنار می گذارد و دربارهٔ شکسـت داریـوش سـخن مـی گویـد. پـس از وی بـه زودی سـوفوکلس و سـپس اوری‌پیدس پدید آمدند. اما زندگی شاعر اخیر تا زمان جنگ آتن و پلوپونسوس Peloponnesus که منجر به سقوط و مـرگ پـریکلس شـد، ادامـه داشـت؛ و در نتیجـه شـکاکیت دورهٔ پـس از پـریکلس در اشـعار وی مـنعکس گردیـد. اریستوفانس Aristoohanes شاعر هزال همان عصر، همهٔ مذاهب و عقاید متـدول را از نظرگـاه محـدود و مـؤثر فهـم عادی هجو می کند، و به خصوص سقراط را بدیم عنوان منکر وجود زئوس است و به امـور نامقـدس و علـم دروغـین می‌پردازد، به باد سرزنش می‌گیرد.

خشایارشا آتن را متصرف شده و پرستشگاههای آکروپولیس Acropolis را با آتش ویران ساخته بـود. پـریکلس در تجدید بنای آن عمارت کوشید. پارتنون Parthenon و پرستشگاههای دیگر که ویرانه هاشان هنوز باقی است و عصـر ما را تحت تأثیر خود قرار می دهند، به دست پراکلیس ساخته شـدند. فیـدیاس Phiedias پیکرتـراش را دولـت آتـن استخدام کرد تا مجسمه های بزرگی از خدایان زن و مرد بسازد. در پایان این دوره آتن زیباترین و پرشکوهترین شهر دنیای یونانی بود.

هرودوت، پدر تاریخ، از مردم هالیکارناسوس Halicarnassus واقع در آسیای صغیر بود؛ لـیکن زنـدگی خـود را در آتن گذراند و به وسیلهٔ دولت آتن تشویق شد و شرح جنگهای یونان و ایران را از نقطه نظر آتن نوشت.

کارهایی که در زمان پریکلس در آتن صورت گرفت، شاید شگفت‌انگیزترین حوادث تاریخ باشد. تـا آن زمـان آتـن نسبت به بسیاری دیگر از شهرهای یونان عقب افتاده بود؛ نه در هنر و نه در ادبیات هیچ مرد بزرگی به وجود نیـاورده

بود (جز سولون Solon که او نیز قبل از هر چیز قانونگذار به شمار می رود). اما ناگهان به سائقهٔ پیروزی و توانگری و احتیاج به ترمیم و تجدید بنا، گروه معماران و پیکرتراشان و نمایشنامه نویسان آتن، که تاکنون جهان بهتر از آنها به خود ندیده است، آثاری پدید آوردند که زمانهای بعد را تا عصر جدید تحت تأثیر قرار داد. و این امر هنگامی بیشتر شگفت می نماید که ما کمی جمعیت یونان را در نظر بگیریم. آتن در اوج عظمت خودف یعنی در حدود ۴۳۰ ق.م. تقریباً ۲۳۰,۰۰۰ تن جمعیت داشته است (با در نظر گرفتن بردگان)؛ و ناحیهٔ زراعتی آتیکا Attica در نزدیک آتن نیز شاید کمتر از خود آتن جمعیت داشته است. چه پیش از دورهٔ درخشان آتن و چه پس از آن، هیچ جایی که جمعیتی در این حدود داشته باشد، خود را توانای آفرینش آثار عالی و بزرگ نشان نداده است.

در زمینهٔ فلسفه، فقط دو نام بزرگ به سلسلهٔ فلاسفه افزود، و این دو عبارتند از سقراط و افلاطون. افلاطون متعلق به دورهٔ نسبتاً دیرتری است، اما سقراط سالهای کودکی و جوانی را در زمان حکومت پریکلس به سر برد. مردم آتن چنان به فلسفه علاقه‌مند بودند که با شوق و ذوق به سخنان معلمانی که از شهرهای دیگر به آتن می آمدند گوش فرا می دادند. جوانانی که آرزوی آموختن فن جدل و مناظره در سر داشتند به دنبال معلمان و سوفسطاییان می گشتند. سقراط افلاطونی[1] در رسالهٔ «پروتاگوراس» Protagoras وصف لطیف و هجوآمیزی دارد از شاگردان پرحرارتی که به کلمات مهمان برجستهٔ آتن، یعنی پروتاگوراس، می چسبند. چنانکه خواهیم دید، پریکلس انکساگوراس را به آتن آورد و سقراط، بنا به گفتهٔ خودش، از او آموخت که در عالم وجود روح برتر از ماده است.

افلاطون چنین می نگارد که مکالمات بیشتر رساله های او در دورهٔ پریکلس صورت گرفته است؛ و باید گفت که این مکالمات تصویر قابل قبولی از زندگانی مردم توانگر به دست می دهد. افلاطون متعلق به یکی از خانواده های اشرافی آتن بود و بر طبق سنتهای دورانی تربیت شد که هنوز جنگ و دموکراسی، ثروت و امنیت طبقات بالا را ازمیان نبرده بود. جوانانی که در آثار افلاطون با آنها رو به رو می شویم، از کار کردن بی‌نیازند و بیشتر اوقات فراغت خود را صرف فراگرفتن علم و ریاضیات و فلسفه می کنند. این جوانان آثار هومر را تقریباً از بر دارند و خوانندگان حرفه‌ای اشعار را مورد نقد و داوری قرار می دهند. در آن زمان فن استنتاج تازه کشف شده و موجب پدید آمدن نظریات جدید درست و نادرست در سراسر عرصهٔ دانش گشته بود. در آن دوره، مانند چند دورهٔ محدود و معدود دیگر، این امکان حاصل شده بود که بتوان در عین حال هم هوشمند و هم سعادتمند بود، بتوان به وسیلهٔ هوش سعادت را به دست آورد.

اما تعادل نیروهایی که این عصر طلایی را پدید آورده بودند، تعادلی ناپایدار بود. این تعادل هم از درون و هم از بیرون تهدید می شد - از درون به وسیلهٔ دموکراسی، و از بیرون به وسیلهٔ شهر اسپارت. برای آنکه بتوانیم آنچه را پس از پریکلس روی داد بفهمیم، باید تاریخ آتیکا را قبل از این دوره بررسی کنیم.

در آغاز دوران تاریخی، آتیکا ناحیهٔ کشاورزی کوچکی بود که بر وجود خود قائم بود. پایتخت آن، آتن، شهر بزرگی نبود؛ اما جمعیت این شهر رو به افزایش بود. این جمعیت از صنعتگران و پیشه‌ورانی تشکیل می شد که خواهان عرضه کردن محصولات خود در بازارهای خارج بودند. به تدریج معلوم شد که بهتر است از زمینها برای کشت درخت مو و زیتون استفاده شود و غلات از خارج، یعنی از سواحل دریای سیاه وارد شود. کشت مو و زیتون بیش از کشت غلات سرمایه می خواست و در نتیجه کشاورزان خرده پا زیر بار قرض رفتند. در عهد هومر، آتیکا نیز مانند سایر ایالتهای یونان حکومت سلطنتی داشت؛ ولی رفته رفته پادشاه به صورت یک مقام دینی در آمد و قدرت سیاسی خود را پاک از دست داد. دولت به دست اشراف افتاد، و اشراف کشاورزان ده و صنعتگران شهری را زیر فشار گذاشتند. در آغاز قرن ششم به دست سولون اصلاحاتی صورت گرفت و مقداری آزادی به دست آمد، و در دورهٔ

---

۱. منظور از«سقراط افلاطونی» سقراطی است که از خلال نوشته های افلاطون شناخته می شود. م .

حکومت جباری پس از سولون، یعنی در زمان حکومت پئی‌سیستراتوس Peisistratus و پسرش، مقدار زیادی از اصلاحات سولون همچنان به قوت خود باقی ماند. هنگامی که این دوره به پایان رسید، اشراف به عنوان مخالفان حکومت مطلف، توانستند پشتیبانی تودهٔ مردم را جلب کنند. تا هنگام سقوط پریکلس، اشراف یونان، مانند اشراف انگلستان در قرن نوزدهم، از پشتیبانی تودهٔ مردم برخوردار بودند؛ اما در سالهای اخر عمر پریکلس رهبران تودهٔ مردم آتن برای خود سهم بیشتری در قدرت سیاسی خواهان شدند. در عین حال سیاست امپراتوری پریکلس، که قدرت اقتصادی آتن بدان وابسته بود، باعث بروز اختلاف روز افزون میان آتن و اسپارت شد؛ و سرانجام این اختلاف منجر به جنگ این دو شهر شد (۴۳۱-۴۰۴ ق.م.). و در این جنگ آتن به کلی شکست خورد.

اما با وجود سقوط سیاسی، حیثیت آتن برجای خود باقی ماند و این شهر برای مدتی در حدود یک هزار سال، مرکز فلسفه شد. اسکندریه از لحاظ ریاضیات و علوم از آتن پیش افتاد؛ ولی وجود افلاطون و ارسطو آتن را از حیث فلسفه برتر ساخت. «آکادمی» که افلاطون در آن درس می داد، بیش از همهٔ مکاتب دیگر عمر کرد و تا دو قرن پس از آنکه امپراتوری روم به کیش مسیحی درآمد، این مکتب به عنوان یک «جزیرهٔ» کفر با سماجت به زندگی خود ادامه داد. سرانجام در سال ۵۳۹ پس از میلاد ژوستینین از روی تعصب دینی آکادمی را بست و «قرون سیاه» بر اروپا سایه افکند.

فصل هشتم

انکساگوراس

فیلسوف موسوم به انکساگوراس هر چند همسنگ فیثاغورس و هراکلیتوس یا پارمنیدس نیست، دارای اهمیت تاریخی بسیار است. انکساگوراس اهل ایونی بود و سنت علمی و عقلانی آن سرزمین را ادامه داد. وی نخستین کسی بود که مردم آتن را با فلسفه آشنا ساخت، و نخستین کسی بود که گفت علت اصلی تغییرات طبیعی روح است.

انکساگوراس در حدود سال ۵۰۰ ق.م. در شهر کلازومنه Clazomenae واقع در ایونی به دنیا آمد؛ ولی در حدود سی سال از عمر خود را در آتن گذراند که به تقریب بین سالهای ۴۶۲ تا ۴۳۲ بوده است. محتمل است که پریکلس، که برای متمدن ساختن همشهریان خود کمر همت بسته بود، انکساگوراس را به آتن فرا خوانده باشد. و شاید آسپاسیا Aspasia که خود اهل ملطیه بود، وی را به پریکلس شناسانده باشد. افلاطون در رسالهٔ «فیدروس» Phaedrus می‌گوید:

«چنین می نماید که پریکلس با انکساگوراس موافق شد، و او مردی دانشمند بود، و پریکلس نظریهٔ او را دربارهٔ آنچه در آسمان است آموخت و پس از آنکه دانش ماهیت حقیقی عقل و بلاهت را که عین موضوع سخنان انکساگوراس بود فراگرفت، از این منبع دانش آنچه را برای بهتر کردن فن خطابه مفید یافت بیرون کشید.»

گفته‌اند که انکساگوراس در اوریپیدس نیز تأثیر داشته است؛ ولیکن در این نکته شک و تردید بیشتر است.

مردم شهر آتن، مانند مردم سایر شهرها و زمانها و قاره ها، با کسانی که می خواستند فرهنگی عالیتر از آنچه آنها بدان خو داشتند رواج دهند، دشمنی می ورزیدند. هنگامی که پریکلس به سالهای پیری رسید، مخالفانش با حمله کردن به دوستان او به مبارزه با او برخاستند. به فیدیاس بهتان زدند که مقداری از طلایی را که قرار بوده است در مجسمه ها به کار برد حیف و میل کرده است. قانونی گذراندند که مطابق آن می توانستند هر که را مراسم دینی به جای نمی آورد و «دربارهٔ چیزهایی که در آسمان است» درس می داد، به محکمه جلب کنند. بر طبق این قانون انکساگوراس را محاکمه کردند، زیرا وی متهم بود که در تعالیم خود گفته است که خورشید سنگ گداخته است و ماه از جنس خاک است. (عین همین اتهامات به وسیلهٔ محاکمه کنندگان سقراط نیز تکرار شد و سقراط آنها را به خاطر عقب ماندگیشان ریشخند کرد.) آنچه رخ داد به تحقیق معلوم نیست، جز اینکه انکساگوراس ناچار شد آتن را ترک گوید. شاید که پریکلس توانسته است او را از زندان درآورد و از آتن دور کند. انکساگوراس به ایونی بازگشت و آنجا مکتبی بنیاد نهاد. بنا بر وصیت وی سالگرد مرگش را برای کودکان دبستانی تعطیل ساختند.

انکساگوراس بر این بود که همه چیز بی نهایت قابل تقسیم است. دیگر اینکه حتی کوچکترین پارهٔ ماده از هر عنصری مقداری در خود دارد. اشیا همان چیزی به نظر می آیند که از آن چیز بیشتر از هر چیزی در خود دارند. بدین معنی که، فی المثل، هر چیزی آتش در خود دارد؛ ولی ما فقط وقتی چیزی را آتش می نامیم که عنصر آتش در آن بر عناصر دیگر بچربد. انکساگوراس نیز مانند امپدوکلس بر صد وجود خلأ استدلال می‌کند و می‌گوید که ساعت آبی یا خیک پُر باد نشان می‌دهد که در جایی که به نظر می‌رسد چیزی نیست هوا هست.

انکساگوراس با اسلاف خود در این موضوع اختلاف نظر دارد کـه مـی‌گویـد «روح» nous جـوهری اسـت کـه در ترکیب چیزهای زنده دخالت دارد و این چیزها را از مادهٔ مرده متمایز مـی سـازد. وی مـی گویـد کـه در همـه چیـز مقداری از همه چیز، جز روح، وجود دارد؛ و در برخی چیزها روح نیز وجود دارد. روح بر همـهٔ چیزهـایی کـه زنـدگی دارند مسلط است. روح چیزی است نامتناهی و آزاد، که با هیچ چیز مخلوط نمی‌شود. جز در مـورد روح، هـر چیـزی، هر چند ناچیز باشد، مقادیری از همهٔ اضداد، مانند گرمـی و سـردی و سـفیدی و سـیاهی، در بـر دارد. انکسـاگوراس عقیده داشت که (قسمتی از) برف سیاه است.

روح منشأ حرکت است و چرخشی پدید می آورد که در سراسر جهان گسترش مـی یابـد و باعـث مـی شـود کـه سبکترین اشیا به سوی محیط این چرخش بروند و سنگین‌ترین اشیا بـه سـوی مرکـز آن. روح دارای شـکل واحـدی است و در جانوران نیز به همان خوبی است که در انسان است. برتری ظاهری آدمی در ایـن اسـت کـه آدمـی دسـت دارد. همهٔ تفاوتهایی که میان هوش آدمی و جانوران به نظر می رسد، در واقع تفاوتهای جسمانی است.

ارسطو و سقراطِ افلاطونی هر دو از این شکایت دارند که انکساگوراس پس از آن که روح را معرفی می کند، آن را خیلی کم مورد استفاده قرار می دهد. ارسطو می گوید که انکساگوراس فقط هنگـامی روح را بـه عنـوان علـت امـری معرفی می کند که علت دیگری سراغ ندارد. هر جا که بتواند، قضایا را به نحو مکانیکی توجیه می کند. جبـر و اتفـاق را به عنوان تعیین کنندگان مبادی قضایا نمی پذیرد، ولی در جهانشناسی وی «تقـدیر» نیـز محلـی نـدارد. بـه نظـر می رسد که انکساگوراس اخلاق یا دیانت را چندان مهم نمی انگاشته، و شـاید چنانچـه محاکمـه کننـدگانش اعتقـاد داشتند، لامذهب بوده است. انکساگوراس از همهٔ اسلاف خود متأثر بود، مگـر از فیثـاغورس. تـأثیر پارمنیـدس در او، مانند تأثیر همو در امپدوکلس بوده است.

در زمینهٔ علم، انکساگوراس ارج فراوان داشت. نخستین کسی که توضیح داد تابش ماه از انعکاس نور است، او بـود - هر چند در آثار پارمندیس نیز قطعهٔ سربسته ای دیده می شود که نشان می دهد او هم این را مـی دانسـته اسـت. انکساگوراس نظریهٔ صحیح خسوف و کسوف را بیان کرد. وی مـی دانسـت کـه مـاه پـایین‌تـر از خورشـید قـرار دارد. می گفت که خورشید و ستارگان سنگهای آتشینی هستند، ولی ما حرارت ستارگان را احساس نمی‌کنیم، زیـرا کـه از ما خیلی دورند. خورشید از سرزمین پلوپونسوس بزرگتر است. ماه کوهها و (به خیال او) ساکنانی دارد.

گفته اند که انکساگوراس به مکتب انکسیمنس تعلق داشته است. آنچه مسلم اسـت، وی سـنت عقلانـی و علمـی فلاسفهٔ ایونی را زنده نگه داشت. آن عقدهٔ اخلاقی و دینی که از فیثاغوریان به سقراط و از سقراط به افلاطون رسـید و فلسفهٔ یونانی را دچار انحراف تیره اندیشانه (obscurantist) ساخت، در او دیده نمی‌شود. انکساگوراس کـاملاً در تـراز اول قرار ندارد، اما چون نخستین کسی است که فلسفه را به آتن برد، و نیز از عواملی است که سـقراط را پدیـد آورد، دارای اهمیت است.

فصل نهم

اتمیتها

بنیادگذاران اتمیسم atomism دو تن بودنـد: لیوسـیپوس Leucippus و دموکریتـوس Democritus (ذیمقـراطیس). جدا ساختن این دو از یکدیگر کار دشواری است؛ زیرا که نام این دو معمولاً با هم آمده است و ظـاهراً بعضـی از آثـار لیوسیپوس بعدها به دموکریتوس منسوب شده است.

لیوسیپوس، که به نظر می‌رسد در حدود ۴۴۰ پیش از میلاد به بار آمده باشد[۱]، اهل ملطیه بود و فلسـفهٔ علمـی و عقلانی وابسته به آن شهر را ادامه داد. وی تا حد زیادی از پارمنیدس و زنو Zeno متأثر بودو اطـلاع مـا بـر احـوال او چنان اندک است که پنداشته می شد اپیکوروس (یکی از پیروان بعدی دموکریتوس) وجود او را یکسـره انکـار کـرده است؛ و برخی از متجددان نیز این نظریه را بار دیگر زنده ساخته اند. اما به هر حال در آثـار ارسـطو اشـاره هـایی بـه لیوسیپوس می شود و باور نکردنی می نماید که اگر وجود وی افسانه ای بیش نبوده، این اشاره ها (که متضـمن نقـل قولهایی نیز هستند) در آثار ارسطو آمده باشند.

اما سیمای دموکریتوس بسیار معلومتر و مشخص تر است. دموکریتوس اهل آبدارا Abdera واقع در تراس بود. اما در مورد تاریخ زمان او، خود می‌گوید که هنگام پیری انکساگوراس - بگیـریم در حـدود ۴۳۲ ق.م. - وی جـوان بـوده است. بدین ترتیب می توان گفت که در حدود ۴۲۰ ق.م. به بار آمده است. دموکریتوس برای تحصیل دانش سفرهای زیادی در سرزمینهای جنوبی و شرقی کرد، و احتمال دارد که مدت قابـل ملاحظـه ای را در مصـر گذرانـده باشـد؛ و مسلم است که به ایران سفر کرده است. وی سپس به آبدارا بازگشت و در آنجا ماندگار شد. تسلر Zeller دموکریتوس را «از حیث دانش از همهٔ فلاسفهٔ پیش از دو معاصر او غنی تر و در زیرکی و استقامت منطقی فکر از اغلب آنها برتـر» یاد می‌کند.

دموکریتوس از معاصران سقراط و سوفسطاییان بوده است، و لذا از حیث ترتیب وقـایع بایـد در کتـاب تـاریخ مـا قدری دیرتر از این مورد بحث قرار گیرد. ولی مشکل اینجاست که جدا ساختن وی از لیوسیپوس بسیار دشوار اسـت. بدین جهت، با آنکه قسمتی از فلسفهٔ او در پاسخ پروتاگوراس همشهری خود او و برجسته‌ترین فیلسـوف سوفسـطایی پرداخته شده، باز من او را پیش از سقراط و سوفسطاییان مورد بررسی قرار می دهم. هنگامی که پروتاگوراس به آتـن سفر کرد، مردم آتن با ذوق و شوق از او پذیرایی کردند. اما دموکریتوس می گوید: «من به آتن رفتم و هیچ کس مـرا نشناخت.» در آتن مدتها به فلسفهٔ دموکریتوس توجهی نشد. برنت می گوید: «روشن نیست که افلاطون از او اطلاعی داشته باشد... لیکن ارسطو دموکریتوس را خوب می شناسد؛ زیرا که او نیز از مردم شمال ایـونی بـود.»[۲] افلاطـون در

---

۱. سیریل بیلی Cyril Bailey در کتاب «اتمیستهای تونانی و اپیکوروس» The Greek Atomists and Epicurus تخمین می زنـد که لیوسیپوس در حدود ۴۳۰ ق.م. یا قدری زودتر، به بار آمده باشد.

2 . From Thales to Plato. P. 193. «از تالس تا افلاطون»

«مکالمات» خود نامی از او نمی برد. ولی دیوگنس لائرتیوس[1] مـی‌گویـد کـه افلاطـون چنـان از دموکریتـوس بـدش می آمده که می خواسته است همهٔ کتابهای او را بسوزاند. هیث دموکریتـوس را، بـه عنـوان ریاضـیدان، دارای ارزش بسیار می‌شناسد.[2]

افکار اساسی فلسفهٔ مشترک لیو سیپوس و دموکریتوس متعلق به فیلسوف نخستین اسـت؛ امـا در مـورد پـرورش این افکار به دشواری می توان این دو را از یکدیگر جدا کـرد. بـرای منظـور مـا نیـز چنـین کوششـی اهمیـت نـدارد. لیوسیپوس - اگر نه دموکریتوس - خواست میانهٔ مذهب وحدت و مذهب کثرت را، چنانکه پارمیـدنس و امپـدوکلس بیان کرده بودند، بگیرید؛ و در نتیجه به مذهب اتمیسم رسید. نقطهٔ نظر این دو فیلسوف، تا حدی، به نقطهٔ نظر علـم جدید شباهت دارد، و از غالب خطاهایی که فکر یونای بدان راغب بود احتراز می کند. این دو عقیده دارنـد کـه همـه چیز از اتمهایی تشکیل شده است که از لحاظ فیزیکی، ولی نه از لحاظ هندسـی، غیـر قابـل تقسـیمند: میـان اتمهـا فضای تهی است؛ و اتمها فناناپذیرند؛ و همیشه در حرکت بوده‌اند و همیشه در حرکت خواهند بود؛ و تعـداد اتمهـا، و حتی تعداد انواع آنها، بی نهایت است؛ و تفاوت آنها در شکل و اندازهٔ آنها اسـت. ارسـطو مـی گویـد کـه مطـابق نظـر اتمیستها اتمها از حیث حرارت نیز با یکدیگر فرق دارند: اتمهای کروی که آتش را تشکیل می دهند گرمتـرین اتمهـا هستند: و از حیث وزد، ارسطو از قول دموکریتوس چنین نقل مـی کنـد کـه: «هـر لایتجزایـی هرچـه بزرگتـر باشـد سنگین‌تر است.» ولی این مسئله که در نظریات اتمیستها اتـم اصـولاً دارای وزن اسـت یـا نـه، مسـئله ایسـت مـورد اختلاف.

اتمها همیشه دارای حرکت بوده اند، اما در خصوص ماهیت حرکت نخستین، میان شارحان اختلاف نظـر موجـود است. به قول تسلر، برخی برآنند که اتمیستها می اندیشـیده انـد کـه اتمهـا همیشـه در حـال سـقوطند، و آنهـا کـه سنگینترند سریعتر سقوط می کنند. در نتیجه اتمهای سنگین در جریان سقوط به اتمهای سبک رسیده اند و با آنهـا تصادم کرده اند و مانند توپهای بیلیارد از مسیر خود منحرف شده‌اند.[3] نظر اپیکوروس به تحقیق چنـین بـوده، و او از غالب جهات نظریات خود را بر اساس نظریات دموکریتوس بنا می‌کرده است؛ و در عین حال بـه نحـوی نسـبتاً دور از هوشمندی می کوشیده انتقادات ارسطو را نیز به حسب آورد. اما بنابر دلایل قابل توجهی می توان پنداشـت کـه وزن از خواص اصلی اتمهای لیوسیپوس و دموکریتوس نبوده است. بیشتر محتمل می نماید که در نظر آنها اتمها در اصـل و ابتدا به طور بی سرانجام در حرکت بوده اند؛ مانند حرکتی که در نظریهٔ جدید حرکتـی گازهـا - کـه تولیـد گـاز را نتیجهٔ حرکت اتمها می داند - به اتمها نسبت داده می شود. دموکریتوس می گفت که در تهی بی پایان نه بالا وجـود دارد و نه پایین. وی حرکت اتمها را در روح تشبیه می کرد به حرکت ذرات غبار در نـور خورشـید، هنگـامی کـه بـاد نمی وزد. این نظر بسیار هوشمندانه تر از نظر اپیکوروس است و به نظر من می توانیم آن را متعلق بـه لیوسـیپوس و دموکریتوس بدانیم.[4]

در نتیجهٔ برخورد اتمها با یکدیگر، دسته هایی از اتمها به شکل حلقه های دوّار در می‌آیند. باقی نظریات اتمیستها تا اندازهٔ زیادی بر سیاق نظریات انکساگوراس ادامه می یابد؛ و این، یعنـی توجیـه حرکـت حلقـه هـای دوّار بـه نحـو مکانیکی به جای نسبت دادن این حرکت به عمل روح، خود در آن زمان پیشرفتی بوده است.

---

۱. Diogenes Laertius اهل لائرت واقع در جزیرهٔ سیسیل در قرن دوم یـا سـوم مـیلادی مـی زیسـته و ده جلـد کتـاب در «زنـدگی فلاسفه» نوشته است.

2 . Greek Mathematics, Vol. 1, p. 176. «ریاضیات یونان»

3 .On Generation and Corruption, 316. «در کون و فساد»

۴. برنت این تعبیر را قبول می کند و بیلی نیز در مورد لیوسیپوس آن را می پذیرد (همان کتابی که نقل شد صفحه ۸۳)

در زمان باستان چنین معمول بود که اتمیستها را متهم کنند که همه چیز را به تصادف نسبت می دهند؛ حال آنکه، به عکس، اتمیستها جبری محض بودند و عقیده داشتند که همه چیز بر طبق قوانینی طبیعی رخ می‌دهد. دموکریتوس به صراحت امکان وقوع هر امری را بر حسب تصادف انکار می‌کند.[۱]

لیوسیپوس نیز، هرچند وجودش مورد تردید است، قولی دارد که: «هیچ امری بی سبب رخ نمی دهد، بلکه هر امری برای علتی و ضرورتی واقع می شود.» راست است که وی دلیلی به دست نداده است که چرا باید جهان را در ابتدا بدان شکل که بوده پدید آمده باشد؛ و شاید بتوان این امر را به تصادف نسبت داد؛ ولی همینکه جهان پدید آمد، تکامل بعدی آن به طور تغییرناپذیر بر طبق اصول مکانیکی بنیاد شد. ارسطو و دیگران بر لیوسیپوس و دموکریتوس خرده می گرفتند که اینان حرکت نخستین اتمها را توجیه نمی کنند. لیکن در این مورد اتمیستها از ناقدان خود عمیقتر بودند؛ زیرا علیت ناگزیر باید از جایی آغاز شود؛ و از هر جا که آغاز شود، برای علت نخستین نمی توان علتی قائل شد. جهان را ممکن است به خالقی نسبت داد، ولی حتی در این صورت نیز باز خود خالق توجیه نمی شود. در حقیقت نظریهٔ اتمیستها از همهٔ نظریات دیگری که در زمان باستان مطرح شده است، به نظریهٔ علم جدید نزدیکتر است.

اتمیستها می‌خواستند جهان را توجیه کنند و برخلاف سقراط و افلاطون و ارسطو مفهوم «غرض» یا «علت غایی» را پیش نکشند. «علت غایی» یک امر عبارت است از حادثه ای در زمان آینده که آن امر به خاطر آن واقع می شود. این تصور با امور بشری قابل انطباق است. چرا نانوا نان می پزد؟ برای اینکه مردم به نان نیازمند خواهند شد. چرا راه آهن احداث می شود؟ برای اینکه مردم میل به مسافرت خواهند کرد. در این موارد قضایا به وسیلهٔ غرض خود توجیه می شوند. وقتی که ما در خصوص امری بپرسیم: «چرا؟» منظورمان از این پرسش دو چیز می تواند باشد: یکی اینکه: «این امر چه غرضی دارد؟» دیگر اینکه: «کدام شرایط قبلی این امر را باعث شدند؟» پاسخ گفتن به سؤال نخستین همان از توجیه غایی یا توجیه به وسیلهٔ علل نهایی است؛ و پاسخ گفتن به سؤال دوم توجیه مکانیکی است. بر من معلوم نیست که چگونه ممکن بوده است از پیش دانست که علم کدامیک از این دو پرسش را بایستی طرح کند، یا اینکه بایستی هر دو پرسش را مطرح کند؛ ولی تجربه نشان داده است که پرسش مکانیکی ما را به معرفت علمی راهنمایی می کند، حال آنکه پرسش غایی راه به جایی نمی برد. اتمیستها پرسش مکانیکی را طرح کردند و پاسخ مکانیکی بدان دادند. اما اخلاف آنها، تا زمان رنسانس بیشتر به پرسش غایی علاقه داشتند و بدین ترتیب قافلهٔ علم را به بن‌بست کشاندند.

در مورد هر دو پرسش محدودیتی هست که چه در تفکر عادی و چه در فلسفه غالباً نادیده گرفته می شود. هیچیک از این دو پرسش را نمی‌تواند دربارهٔ واقعیت من حیث المجموع (که خدا نیز در آن به حساب آمده باشد) طرح کرد؛ بلکه پرسش می تواند فقط به قسمتی از واقعیت راجع باشد. توجیه غایی فوراً منجر می شود به «خالقی» یا حداقل «صانعی» که غرض او در جریان امور طبیعت تحقق می یابد. اما اگر کسی در توجیه غایی چنان خیره‌سر باشد که سؤال خود را دنبال کند و بپرسد که غایت و غرض وجود خود «خالق» چیست؟ آنوقت آشکار می شود که سؤالش همانا کفر و بی‌دینی است. به علاوه، این سؤال بی معنی نیز هست؛ چونکه برای با معنی ساختن ناچاریم فرض کنیم که خالق خود مخلوق یک «فوق خالق» است و غایت و غرضش اوست. بنابر این مفهوم غایت «در» واقعیت قابل انطباق است، نه «با» واقعیت من‌الحیث‌المجموع.

برهانی نه بی شباهت به آنچه گذشت، در مورد توجیه مکانیکی هم صدق می کند. یک امر را امر دیگری باعث می شود، و آن دیگری را امر سوم، و قس علی هذا. ولی اگر ما برای همهٔ این امور علتی جویا شویم، باز می رسیم به

---

۱. راجع به جبریت دموکریتوس ر.ک بیلی، همان کتاب، ص ۱۲۱.

خالقی که خود بی علت باشد. لذا همهٔ توجیهات مبتنی بر علت باید یک مبنای قائم بالذات داشته باشند. به همین دلیل اگر اتمیستها حرکت نخستین اتمها را توجیه نشده باقی گذارده اند، این نکته عیبی در نظریهٔ آنان به شمار نمی‌رود.

نباید پنداشت که دلایلی که آنها برای نظریات خود می آورند، تماماً تجربی است. نظریهٔ اتمی در عصر جدید برای این احیا شد که معلومات علم شیمی را توجیه کند. اما یونانیان از این معلومات بی خبر بودند. در زمان باستان میان مشاهدهٔ تجربی و استدلال منطقی تفاوت چندان بارزی وجود نداشت. درست است که پارمنیدس مشهودات را به نظر تحقیر می نگریست، ولی امپدوکلس و انکساگوراس قسمت بزرگی از فلسفهٔ مابعدالطبیعی خود را با مشاهداتی از ساعت آبی و سطل چرخان درهم آمیختند؛ اما تا هنگام پدید آمدن سوفسطاییان، به نظر نمی رسد که هیچ فیلسوفی در این باره شک کرده باشد که با ترکیب مقدار زیادی استدلال و مختصری مشاهده می توان مابعدالطبیعه و جهانشناسی کاملی بنا کرد. اتمیستها، از حسن اتفاق، موفق شدند به وضع فرضیه ای که بیش از دو هزار سال بعد دلایلی برای اثبات آن به دست آمد، ولی با این حال عقیدهٔ آنها در عصر خودشان هیچ شالودهٔ استواری نداشت.[۱]

لیوسیپوس هم مانند سایر فلاسفهٔ عصر خود در جستجوی راهی بود برای سازش دادن حقایق آشکار حرکت و تغییر با براهین پارمنیدس. چنانکه ارسطو می‌گوید[۲]:

«هرچند این عقاید (عقاید پارمنیدس) ظاهراً به طور منطقی در یک بحث جدلی تنظیم شده اند، ولی هنگامی که انسان واقعیات را مورد توجه قرار دهد می بیند که باور کردن آن عقاید همسایهٔ دیوار به دیوار جنون است. زیرا به نظر نمی رسد که هیچ دیوانه ای چنان مشاعر خود را از دست داده باشد که چنین بی انگارد که آتش و یخ هر دو **یکی** هستند. فقط میان آنچه درست **است** و آنچه در نتیجهٔ عادات درست **می‌نماید** برخی از مردم از بی خبری فرقی نمی‌بینند.»

اما لیوسیپوس می اندیشد که نظریه اش با ادراک حسی موافق است و در عین حال به وجود آمدن یا از میان رفتن یا حرکت و کثرت اشیا را نفی نمی‌کند. وی در برابر حقایق مدرک بدین امور قائل شد؛ و از طرف دیگر به این نظر پیروان وحدت وجود نیز تسلیم شد که بدون وجود تهی حرکت نمی تواند وجود داشته باشد. نتیجهٔ این سازش نظریه ای است که وی آن را چنین بیان می کند: «تهی «نیستی» است؛ و هیچ جزئی از آنچه «هست»، «نیستی» نیست؛ زیرا آنچه به معنای دقیق کلمه «هست»، پر مطلق است. اما این پر «واحد» نیست، بلکه به عکس «متکثر» است، و تعداد آن بینهایت و از فرط خردی تقسیم ناپذیر است. این متکثر ها در تهی حرکت می کنند (زیرا که تهی وجود دارد) و با فراهم شدن، به وجود آمدن (کون) را باعث می شوند، و با پراکنده شدن، از میان رفتن (فساد) را. به علاوه هر جا برحسب تصادف در تماس با یکدیگر قرار گیرند (زیرا که واحد نیستند) فعل و انفعال رخ می دهد و با تراکم تولید هستی می کنند و درهم بافته می شوند. از طرف دیگر، از آنچه اصلاً و حقیقتاً «واحد» است هرگز تکثّر حاصل نمی شود، و آنچه اصلاً و حقیقتاً متکثر است هر گز واحد نمی‌گردد؛ و این غیرممکن است.»

ملاحظه می کنید که تا اینجا همه در یک نکته توافق دارند و آن اینکه در پر یا خلأ حرکت نمی تواند وجود داشته باشد. اما در این موضوع همه با هم اشتباه می کردند؛ زیرا در خلأ حرکت دورانی می تواند وجود داشته باشد، به شرط آنکه این حرکت همواره وجود داشته باشد. اندیشهٔ آنها این بود که شیء فقط در فضای خالی می تواند حرکت کند، و در خلأ جای خالی وجود ندارد. شاید بتوان اثبات کرد که در خلأ حرکت هرگز نمی‌تواند آغاز شود،

---

۱. برای کسب اطلاع از مبانی منطقی و ریاضی نظریات اتمیستها, رک «فلاسفهٔ هندسی یونان» تألیف گاستون میلهو
Gaston Milhaod, Les Philosophies giomitres de la Griece, chap. IV.

۲. «در کون و فساد» صفحه ۳۲۵.

ولی نمی‌توان برآن بود که حرکت مطلقاً نمی تواند واقع شود. به هر حال به نظر یونانیان چنین می نمود که انسان باید یا به دنیای بی‌تغییر پارمنیدس تن در دهد، یا اینکه خلأ را بپذیرد.

اکنون دیگر استدلالات پارمنیدس بر ضد نیستی شکست ناپذیر می نمود، و با کشف اینکه هر جا به نظر می رسد چیزی نیست در واقع هوا موجود است، این استدلال تقویت شد. (این نمونه ای است از آمیزش آشفته وار منطق و مشاهده که در آن زمان معمول بود.) ما می توانیم براهین پارمنیدیان را بدین صورت درآوریم: «می گویید خلأ هست، بنابراین خلأ هیچ است؛ لذا خلأ نیست.» نمی توان گفت که اتمیستها به این برهان پاسخ دادند، بلکه آنها همین قدر اعلام کردند که می خواهند این برهان را نادیده بگیرند، بدین دلیل که حرکت یک حقیقت عملی است؛ و بنابراین خلأ باید وجود داشته باشد، هرچند که فهم آن دشوار بنماید.[1]

اکنون بگذارید سرگذشت بعدی این مسئله را مطالعه کنیم. نخستین و آشکارترین راه برای احتراز از اشکال منطقی این است که «ماده» از مکان متمایز شود. مطابق این نظر مکان هیچ است، ولی حال یک ظرف را دارد که هر قسمتی از آن را در نظر مکان هیچ است، ولی حال یک ظرف را دارد که هر قسمتی از آن را در نظر بگیریم می تواند پر باشد یا نباشد. ارسطو می گوید («طبیعت»): «این نظریه که خلأ وجود دارد حاکی از وجود مکان نیز هست؛ زیرا خلأ را می توان به عنوان مکان که جسم را از آن برداشته باشند تعریف کرد.» نیوتون این نظریه را به وضوح تمام حلاجی کرده است. وی می گوید که مکان مطلق وجود دارد، و بر همین اساس حرکت مطلق را از حرکت نسبی متمایز می کند. در دعوای کوپرنیکوس، طرفین (هر چند خودشان کمتر متوجه شده باشند) گرفتار این نظر بودند، زیرا می اندیشیدند که فرق است میان این قول که «افلاک از مشرق به مغرب می گردند» و این قول که «زمین از مغرب به مشرق می چرخد.» اگر همهٔ حرکات نسبی باشند، این دو قول دو طرز بیان یک امر است؛ مانند اینکه بگوییم «عمرو پدر زید است» و «زید پسر عمرو است.» ولی اگر همهٔ حرکات نسبی باشند و مکان مادّیت نداشته باشد، در آن صورت باز ما می مانیم و براهین پارمندیس بر ضد خلأ.

دکارت، که براهینش عیناً از نوع براهین فلاسفهٔ قدیم یونان است، گفته است که بسط ذاتی ماده است و بنابراین ماده همه جا وجود دارد. اما در نظر وی بسط عرض است، نه جوهر؛ و بدون جوهر خود نمی تواند وجود داشته باشد. در نظر وی مکان خالی همان قدر بیمعنی است که سعادت بدون موجود صاحب ادراکی که ان را درک کند. لایب نیتس Leibniz نیز بر اساس دلایلی که تا حدی با دلایل دکارت متفاوت بود به خلأ اعتقاد داشت؛ ولی بر آن بود که مکان فقط نظام روابط است. در این خصوص میان او و نیوتون مجادلهٔ معروفی در گرفت که در آن کلارک Clarke نقش نیوتون را بر عهده داشت. این مجادله تا زمان اینشتین بی نتیجه ماند؛ سرانجام نظریهٔ اینشتین به طور قطعی پیروزی را نصیب لایب نیتس کرد.

فیزیکدان جدید در عین حالی که همچنان ماده را به یک معنی اتمی می داند، به مکان خالی اعتقاد ندارد. آنجا که ماده نیست، باز «چیزی»، خاصه امواج نور، هست. ماده دیگر ان مقام بلندی را که در نتیجهٔ براهین پارمنیدس در فلسفه احراز کرده بود، ندارد. ماده دیگر جوهر لایتغیر نیست، بلکه فقط نحوه ای از اجتماع وقایع است. برخی وقایع متعلق به گروههایی هستند که می توان آنها را اشیای مادی دانست؛ و باقی، مانند امواج نور، به این گروهها تعلق ندارند. وقایع هستند که جهان را «پر» می کنند، و هر یک از این وقایع عمر کوتاهی دارند. در این مورد علم جدید

---

۱. بیلی (همان کتاب، صفحه ۷۵) به عکس معتقد است که لیوسیپوس پاسخی داشته که «بینهایت دقیق» بوده است. این پاسخ اساساً عبارت بوده است از قبول وجود چیزی (تهی) که جسمیت نداشته باشد. برنت نیز می گوید: «عجیب اینجاست که اتمیستها که معمولاً ماتریالیستهای بزرگ زمان باستان شناخته می شوند، در واقع نخستین کسانی بودند که گفتند یک چیز می تواند واقعی باشد بی آنکه جسم باشد.»

موافق هراکلیتوس و مخالف پارمنیدس است ولی تا هنگام ظهور اینشتین و نظریهٔ «کوانتوم»، علم جدید جانب پارمنیدس را می‌گرفت.

در مورد مکان نظر جدید این است که مکان نه چندان که نیوتون می گفت، و لیوسیپوس و دموکریتوس می بایست بگویند، جوهر است؛ و نه چنان که دکارت می اندیشید از اعراض اجسام منبسط است؛ بلکه چنانکه لایب نیتس معتقد بود از نظام روابط است. به هیچوجه معلوم نیست که این نظر با وجود خلأ موافق باشد. شاید در عالم منطق مطلق بتوان آن را با خلأ سازش داد. می توانیم بگوییم که میان هر دو چیزی یک «مسافت» معین، کم یا فزون، وجود دارد؛ و این مسافت وجود اشیای میانی را ایجاب نمی‌کند؛ اما به کار بردن چنین نقطه نظری در فیزیک ممکن نیست. از ظهور اینشتین به بعد دیگر مسافت میان «وقایع» است، نه میان اشیا؛ و علاوه بر مکان، متضمن زمان نیز هست. این برداشت اساساً، یک برداشت مبتنی بر علل است، و در فیزیک جدید فعل و انفعال از ورای مسافت وجود ندارد. به هر حال، همهٔ این نظریات بیشتر بر مبانی تجربی پی ریزی شده است تا بر مبانی منطقی. به علاوه نظریهٔ جدید را نمی توان جز به زبان معادلات دیفرانسیل بیان کرد؛ و لذا برای فلاسفهٔ زمان باستان قابل فهم نیست.

از این رو به نظر می رسد که بسط منطقی نظریات اتمیستها همان نظریهٔ مکان مطلق نیوتون است، که مشکلِ نسبت دادن هستی به نیستی را حل می کند. به این نظریه هیچ ایراد «منطقی» وارد نیست؛ ولی ایراد عمده این است که مکان مطلق مطلقاً غیر قابل شناخت است؛ و لذا نمی تواند در علم تجربی فرضیهٔ لازمی باشد. ایراد علمی‌تر دیگر این است که علم بدون این فرضیه نیز می تواند کار خود را ادامه دهد. اما دنیای اتمیستها همچنان منطقاً ممکن باقی می ماند، و بیش از دنیای هر فیلسوف باستانی دیگری به دنیای واقعی شباهت دارد.

دموکریتوس نظریات خود را به تفصیل قابل ملاحظه ای تحلیل کرده است و برخی از تحلیلهای او جالب توجه است. می گوید که اتم خلل ناپذیر و تقسیم ناشدنی است؛ زیرا که خلأ در بر ندارد. هنگامی که سیبی را با کارد می برید، آن کارد باید جاهای خالی پیدا کند تا در آن جاها داخل شود. اگر سیب خلأ در بر نمی داشت، بینهایت سخت و لذا جسماً غیرقابل تقسیم می بود. اتم در درون خود لایتغیر است و در حقیقت یک «واحد» پارمنیدی است. تنها کاری که اتمها می کنند این است که حرکت می کنند و به یکدیگر برمی خورند، و هرگاه بر حسب تصادف اشکالشان طوری باشد که بتوانند درهم قفل شوند، با هم ترکیب می شوند. اتمها به همه گونه اشکال وجود دارند. آتش از اتمهای کوچک کروی تشکیل شده؛ روح همچنین. در نتیجهٔ اتصال اتمها حلقه هایی تشکیل می شود و این حلقه‌ها اجسام، و عاقبت جهانها، را پدید می آورند.[۱] جهانها بسیارند؛ برخی در حال تکویننند و برخی در حال فساد. برخی ممکن است ماه یا خورشید نداشته باشند، و برخی چند ماه و خورشید داشته باشند. هر جهانی آغاز و انجامی دارد. یک جهان ممکن است بر اثر تصادم با جهان دیگری منهدم شود. این جهانشناسی را می توان در این دو شعر شلی Shelly خلاصه کرد:

از آفرینش تا انهدام
پیوسته جهانها بر جهانها می غلتند و می‌گذرند،
مانند حبابها بر آبهای رودها
که می‌درخشند و می‌ترکند و درمی‌گذرند.

۱. درباره این که این امر چگونه رخ می‌دهد، ر.ک بیلی، همان کتاب، صفحه ۱۳۸ و بعد از آن.

زندگی از لجنزارهای دوران اول برخاسته است. در همه جای تن زنده مقداری آتش هست،ولی در مغـز یـا سـینه آتش بیشتر است. (در این خصوص مراجع فلسفی اخـتلاف دارنـد.) تفکـر نـوعی حرکـت اسـت و بنـابراین همـه جـا می تواند باعث حرکت شود. ادراک و تفکر اعمالی جسمانی است. ادراک دو نـوع اسـت: یکـی مربـوط بـه حـواس، و دیگری مربوط به فهم. ادراکهای نوع اخیر فقط وابسته به چیزهای ادراک شونده اند، حال آنکه ادراکهای نوع سابق به حواس ما نیز بستگی دارند؛ و لذا مستعد فریبندگی هستند. دموکریتوس مانند لاک Locke بر آن بود که کیفیتهـایی از قبیل گرما و مزه و رنگ، واقعاً در خود شیء نیستند بلکه مربوط به الات حاسّهٔ ما هستند؛ حال آنکـه کیفیتهـایی از قبیل وزن و غلظت و سختی، واقعاً در خود شیء هستند.

دموکریتوس یک مادی (ماتریالیست) کامل بود. در نظر او چنانکه دیدیم، روح از اتمها تشـکیل مـی شـد و تفکـر عملی جسمانی بود. جهان مقصودی نبود، فقط اتمها تابع قوانین مکانیکی بودند. دموکریتوس به دین عمـومی اعتقـاد نداشت، و برضد روح (nous) انکساگوراس استدلال می کرد. در اخلاق شادی را هدف زندگی می دانست و اعتـدال و فرهنگ را بهترین طریق کسب شادی می دانست. از هر چیزِ تند و سودایی بیزار بود؛ با رابطـهٔ جنسـی مخـالف بـود، زیرا که، به گفتهٔ او، این کار لذت را بر شعور چیره می سازد. به دوستی ارج می نهاد، اما زنـان را بـد مـی پنداشـت و میلی به داشتن فرزند نداشت؛ زیرا تعلیم و تربیت آنها را مانع کار فلسـفی مـی دانسـت. دموکریتـوس در همـل ایـن صفات شباهت زیادی به جرمی بنتام Jeremy Bentham داشت و به اندازهٔ او آنچه را یونانیان دموکراسی می نامیدند دوست می‌داشت.[۱]

دموکریتوس - حداقل به عقیدهٔ من - آخرین فردِ آن سلسله از فلاسفهٔ یونانی است که از عیب خاصی کـه بعـدها فلسفهٔ باستانی و قرون وسطایی را تباه ساخت مبرا بودند. همهٔ فلاسفه ای که ما تـاکنون مـورد بحـث قـرار داده ایـم سرگرم کوششی خالی از تعصب بودند برای شناختن جهان. درست است که امـر شـناختن جهـان را آسـانتر از آنچـه هست می‌پنداشتند؛ اما اگر این خوش بینی را نمی داشتند، نمی‌یارستند این کوشش را بنیاد کنند. روش آنها، هرگـاه که تعصبات عصر را در بر نداشت، حقیقتاً علمی بود. اما «فقط» علمی نبود، بلکه تخیلـی نیرومنـد و سرشـار از حـس خطرجویی نیز بود. این فلاسفه به همه چیز - از شهاب ثاقب و خسوف و کسوف و ماهی و گردباد تا دین و اخـلاق - علاقه‌مند بودند؛ و اندیشهٔ شکافنده را با ذوق و شوق کودکانه یکجا داشتند.

از این نقطه بعد، با وجود پیشرفتهای شگرف، جرثومه های فساد پدید مـی‌آیـد و سـپس انحطـاط تـدریجی آغـاز می شود. عیبی که حتی در بهترین مکاتب فلسفی پس از دموکریتوس دیده می شود اهمیت غیرلازمی اسـت کـه در قیاس انسان و جهان برای انسان قائل هستند. نخست همپای سوفسطاییان شکاکیت پیش می آید که منجر می شـود بدین که به جای کسب دانش تازه بپردازند به مطالعهٔ این مسئله که که ما «چگونه» می دانیم؛ سپس، همراه سـقراط اهمیت دادن به اخلاق؛ همراه افلاطون طرد عالم محسوس به نفع عالم ساختهٔ اندیشهٔ محض؛ و همراه ارسـطو اعتقـاد به غایت و غرض به عنوان تصور اساسی علم پیش می آید. با همهٔ نبوغی که افلاطـون و ارسـطو داشـتند، افکـار آنهـا بدی‌هایی داشت که بی اندازه زیانبخش از کار درآمد. پس از زمان آنها قوت و قدرت در فلسفه روبـه انحطـاط نهـاد و خرافات عادی بار دیگر عود کرد. بر اثر پیروزی مذهب کاتولیک جهان‌بینی دیگری که تا حـدی تـازگی داشـت پدیـد آمد و تا زمان تجدید حیات فرهنگی طول کشید تا فلسفه توانست آن قدرت و استقلالی را کـه از مشخصـات مکاتـب پیش از سقراط است بار دیگر به دست بیاورد.

---

۱. می‌گوید: «فقر در دموکراسی بسیار بهتر است از آنچه ثروت نامیده می شود در حکومت مستبدان؛ چنانکه آزادی بهتر است از بردگی.»

فصل دهم

پروتاگوراس

دستگاههای فلسفی بزرگ پیش از سقراط که از آنها بحث کردیم، در نیمهٔ قرن پنجم با یک نهضت شکاکیت روبه‌رو شدند که بزرگترین شخصیت آن پروتاگوراس، بزرگ سوفسطاییان بود. لفظ «سوفسطایی» در اصل معنای بدی نداشت، بلکه معنایش به آنچه ما از کلمهٔ معلم اراده می‌کنیم بسیار نزدیک بود. «سوفسطایی» کسی را می نامیدند که امور خاصی را پنداشته می شد در زندگی عملی به کار می آید به جوانان می آموخت و از این راه اشاعه می کرد. چون برای این قبیل آموزشها مدارس عمومی دایر نبود، سوفسطایین فقط به کسانی درس می دادند که خود یا کسانشان توانگر بودند. این موضوع باعث می شد که تمایل طبقاتی خاصی در آنها پدید آید، و اوضاع سیاسی زمان نیز این را تشدید می کرد. در آتن و بسیاری از شهرهای یونان دموکراسی از لحاظ سیاسی فاتح شده بود، اما برای کم کردن ثروت کسانی که متعلق به خانواده های اشرافی قدیم بودند، کاری صورت نگرفته بود. آنچه به عنوان فرهنگ یونانی به نظر ما می رسد به دست طبقهٔ توانگر تجسم یافته است؛ چون آنها بودند که معلومات و فراغت کافی داشتند، مسافرت تعصبات دیرینه‌شان را نرم ساخته بود، و وقتی که صرف مباحثه می‌کردند بر هوش و ذکاوت آنها می افزود. آنچه دموکراسی نامیده می شد دست به ترکیب نظام برده داری نمی زد. برده داری توانگران را قادر می ساخت که بی‌آنکه مردم آزاد شهر را زیر فشار بگذارند از دارایی خود استفاده کنند.

به هر حال، در بسیاری از شهرها، خاصه آتن، مردم بی چیز نسبت به توانگران دشمنی دوجانبه ای داشتند: یکی در نتیجهٔ حسادت، و دیگری بر اثر اعتقاد به روایات و احادیثی که از قدیم دربارهٔ توانگران شایع بود. مردم می پنداشتند - و غالباً حق نیز داشتند - که توانگران بی‌دین و بی اخلاقند و عقاید قدیم را خراب می کنند، و چه بسا که می کوشند دموکراسی را از میان بردارند. بدین ترتیب دموکراسی سیاسی با محافظه کاری فرهنگی همبسته شد، و کسانی که به نوآوری فرهنگی می پرداختند از لحاظ سیاسی تمایلات ارتجاعی داشتند. همین وضع کمابیش در امریکای امروز وجود دارد. «انجمن تامانی»[1] به عنوان سازمانی که میل غالب آن کاتولیکی است، اکنون همّ خود را را در راه دفاع از اصول اخلاقی و دینی کهن در برابر حمله های نهضت تنویر افکار صرف می کند. در امریکا، نسبت به آتن، طبقهٔ منور قدرت سیاسی کمتری دارند؛ زیرا نتوانسته اند با حکومت متحد شوند. اما در امریکا یک طبقه مهم و بسیار روشنفکر وجود دارد که کارش دفاع از حکومت، است و این طبقه وکلای دعاوی هستند. از برخی جهات وظیفهٔ آنها با آنچه سوفسطاییان در آتن انجام می دادند شباهت دارد.

اما دموکراسی آتن، گرچه این محدودیت مهم را داشت که بردگان و زنان را شامل نمی شد، از برخی جهات بیش از هر نظام جدیدی دموکراتی بود. قضات و غالب صاحب منصبان قوهٔ مجریه از راه رأی گرفتن انتخاب می شدند، و مدت خدمتشان کوتاه بود. در نتیجه این اشخاص، مانند افراد هیئتهای منصفهٔ ما، از افراد متوسط شهر بودند که صفت مشخصه‌شان عبارت بود از داشتن سوابق ذهنی و تعصبات، و نداشتن تخصص حرفه‌ای. برای رسیدگی به هر

---

۱. Tammany Society یک دستهٔ سیاسی نیرومند متمایل به حزب دموکرات امریکا است که به نام «تامانی»، مقدس سرخپوستی که نسبت به سفیدپوستان خیرخواهی و مهربانی بسیار نشان می داده، بنیاد شده است. م.

دعوایی عادتاً عدهٔ زیادی قاضی فراهم می آمدند. مدعی و مدعی علیه یا دادستان و متهم شخصاً در برابر قضات قرار می گرفتند، نه به واسطهٔ وکلای حرفه‌ای. طبیعتاً توفیق یا شکست در محاکمه، به مهارت در سخنرانی و یافتن رگِ خواب تعصبات عمومی بستگی پیدا می کرد. البته شخص می بایست نطقش را خودش ایراد کند، ولی می توانست یک نفر متخصص را اجیر سازد تا این نطق را برایش بنویسد؛ یا، چنانکه عدهٔ زیادی ترجیح می دادند، می توانست در ازای مبلغی پول فنونی را که برای پیروزی در محاکم لازم بود فرا گیرد. وظیفهٔ سوفسطاییان تعلیم دادن همین فنون بود.

عصر پریکلس در تاریخ یونان، نظیر عصر ویکتوریا در تاریخ انگلستان است. آتن ثروتمند و نیرومند بود. چندان گرفتار جنگ نبود؛ و حکومتی داشت دموکراتی که به دست اشراف اداره می شد. چنانکه هنگام بحث دربارهٔ انکساگوراس ملاحظه کردیم، در برابر پریکلس یک جبهه دموکراتی مخالف به تدریج نیرو گرفت و دوستان او را یکایک مورد حمله قرار داد. جنگ آتن و اسپارت در ۴۳۱ ق.م. آغاز شد.[۱] آتن (و نیز بسیاری نقاط دیگر) مورد هجوم بیماری وبا قرار گرفت. جمعیت آن در حدود ۲۳۰,۰۰۰ تن بود بسیار کاهش یافت. و دیگر هرگز به میزان پیشین نرسید. («تاریخ یونان» تألیف بوری .Bury, Hisyory of Greece, I, p. 444) خود پریکلس در ۴۳۰ ق.م. از مقامش معزول شد و به عنوان اختلاس از بیت المال به وسیلهٔ دادگاهی که از ۱۵۰۱ قاضی تشکیل شده بود جریمه شد. دو پسرش از وبا مردند، و خودش در سال بعد (۴۲۹) در گذشت. فیدیاس و انکساگوراس محکوم شدند؛ آسپاسیا به عنوان بی‌دینی و دایر کردن مکان فساد محاکمه شد، ولی برائت یافت.

در چنین اجتماعی طبیعی است که کسانی که احتمال می دهند طرف دشمنی سیاستمداران دموکرات قرار گیرند، مایلند در امور محاکمه مهارتی به دست آورند؛ زیرا که آتن با آنکه به پرونده سازی خو گرفته بود در کوته فکری و مخالفت با اصول آزادی به پای امریکای امروز نمی‌رسید؛ به این دلیل که در آنجا به کسانی که به بی‌دینی و فاسد کردن جوانان متهم می‌شوند اجازه داده می‌شد که از خود دفاع کنند.

باری، این موضوع علت محبوبیت سوفسطاییان را در میان یک طبقه و منفور بودن آنان را در میان طبقهٔ دیگر، روشن می کند. اما سوفسطاییان در افکار خود مقاصدی را می پروراندند که کمتر جنبهٔ شخصی داشت؛ و روشن است که بسیاری از آنان علاقه شان حقیقتاً متوجه فلسفه بود. افلاطون همّ خود را مصروف این کرد که آنها را به صورت زشت و مسخره آمیز جلوه دهد. ولی نباید از روی مجادلات افلاطون در حق آنها داوری کرد. به قطعهٔ زیر از رسالهٔ «اوتیدموس» Euthyydmus توجه کنید، که در آن افلاطون سر شوخی دارد. در این قطعه دو تن سوفسطایی، دیونیسودوروس Dionysodorus و اوتیدموس، می کوشند شخص ساده لوحی به نام کلسیپوس Clesippus را گیج کنند. دیونیسودوروس شروع می‌کند:

گفتی که یک سگ داری؟
آری، سگ ناجنسی دارم.
و او توله هایی هم دارد؟
آری، و خیلی هم به خودش شبیهند.
و آن سگ پدر آن توله هاست؟
وی گفت: آری من به چشم خود دیدم که با مادر توله ها جفت شد.
و آن سگ مال تو نیست؟
چرا، البته مال من است.

---

۱. این جنگ در ۴۰۴ ق.م. با شکست کامل آتن به پایان رسید.

پس آن سگ پدر است و مال تو است؛ پس پدر تو است، و توله‌ها برادران تو هستند.

و اما در یک حال جدی تر، رسالۀ «سوفسطایی» افلاطون را در نظر بگیرید. این رساله یک بحث منطقی دربارۀ تعریف است که در آن سوفسطایی من باب تمثیل به کار رفته است. فعلاً ما با منطق آن کاری نداریم؛ تنها چیزی که من اکنون می خواهم از این رساله بگویم نتیجۀ نهایی آن است:

«فن تناقض سازی، از نوع ریاکارانه ای از مسخرگی خودپسندانه سرچشمه گرفته است که از قماش مقلدی زاییده از شبیه سازی است، به عنوان جزیی نه آسمانی بلکه بشری از شعبده بازی با کلمات. چنین است اصل و نسبی که می توان با حقیقت تمام به سوفسطاییان نسبت داد.»

دربارۀ پروتاگوراس داستانی هست، بی شک ساختگی، که ارتباط سوفسطاییان را با محاکم، لااقل از نظر عوام الناس، روشن می سازد. می‌گویند که پروتاگوراس جوانی را تعلیم می داد بدین قرار که اگر آن جوان در نخستین دعوای قانونی خود پیروز شود، حق التعلیم او را بپردازد، و الا نپردازد. و آنگاه می گویند که نخستین دعوی علیه آن جوان را خود پروتاگوراس اقامه کرد تا حق التعلیمش به هدر نرود.

به هر حال، اکنون وقت آن است که این مقدمات را رها کنیم و بنگریم که دربارۀ پروتاگوراس واقعاً چه معلوماتی در دست است.

پروتاگوراس در حدود سال ۵۰۰ ق.م. در شهر آبدارا، همان زادگاه دموکریتوس، به دنیا آمد. دوبار به آتن سفر کرد و سفر دومش دیرتر از ۴۳۲ ق.م. نبود. در سالهای ۳-۴۴۴ ق.م. یک لایحۀ قوانین برای شهر توریی Thurii تنظیم کرد. می گویند او را به اتهام بی‌دینی محاکمه کرده اند. کتابی به نام «دربارۀ خدایان» نوشت که چنین آغاز می شد: «در خصوص خدایان من یقین نمی دانم که هستند یا نیستند، و نیز نمی دانم که از حیث شکل و هیئت به چه مانندند، زیرا دانش مسلم موانع بسیار دارد، مانند ابهام موضوع و کوتاهی عمر آدمی.» ولی به نظر می رسد که این گفته خالی از حقیقت باشد.

سفر دوم پروتاگوراس به آتن، در رسالۀ افلاطون به نام «پروتاگوراس» به طرز کمابیش هزل آمیزی توصیف شده است. اما نظریات وی در رسالۀ «ته‌تتوس» به طور جدی مورد بحث قرار گرفته است. پروتاگوراس بیشتر به واسطۀ این نظریه اش معروف است که: «انسان میزان همه چیز است: میزان چیزهایی که هستند که هستند؛ و میزان چیزهایی که نیستند که نیستند.» این بیان را چنین تفسیر کرده اند که هر انسانی میزان همه چیز است و چون انسانها با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، یک حقیقت عینی وجود ندارد که مطابق آن نظر یکی صحیح و نظر دیگری سقیم باشد. این نظریه اساساً یک نظریۀ شکاکی است، و می توان گفت که بر پایۀ «فریبندگی» حواس پی‌ریزی شده است.

شیلر F. C. S. Schiller یکی از سه تن بنیادگذاران مذهب عملگرایی (پراگماتیسم) عادت داشت که خود را شاگرد پروتاگوراس بنامد. به نظر من این امر بدان سبب بود که افلاطون در رسالۀ «ته‌تتوس» در تفسیر نظریات پروتاگوراس می گوید که یک عقیده می تواند «بهتر» از عقیدۀ دیگر باشد، اما نمی تواند «صحیح»تر باشد. فی المثل وقتی کسی دچار بیماری یرقان باشد همه چیز در نظرش زرد می نماید. معنی ندارد بگوییم که اشیای واقعاً زرد نیستند و بدان رنگی هستند که به نظر شخص سالم می نماید؛ اما می توان گفت که چون تندرستی بهتر از بیماری است پس عقیدۀ شخص تندرست از عقیدۀ شخص یرقانی بهتر است. این نقطۀ نظر، چنانکه پیداست، متعلق به پراگماتیسم است.

بی‌اعتقادی به حقیقت عینی، اکثریت را مجاز و مختار می‌سازد که برای مقاصد عملی به هر چه بخواهد اعتقاد پیدا کند. و به همین سبب بود که پروتاگوراس به مدافعه از قانون و قرارداد و اخلاق متداول قدیم کشانده شد؛ در

عین حالی که، چنانکه دیدیم نمی‌دانست خدایان وجود دارند یا نه، یقین داشت که باید خـدایان را پرسـتید. بـدیهی است برای کسی که شکاکیت نظری‌اش کامل و منطقی باشد، نقطهٔ نظر صحیح جز این نیست.

پروتاگوراس سالهای نیمهٔ دوم عمر را در سفر دائم گذارند؛ بدین معنی که در شهرهای یونان می گشـت و در ازای حق التعلیمی به «هر کس که خواهان کفایت در زندگی عملـی و تربیـت فکـری بـود» (تسـلر، صـفحه ۱۲۹۹) درس می داد. افلاطون - به لحنی که مطابق مفاهیم جدید تا حدی خود فروشانه است - به این کـار سوفسـطاییان، یعنـی پول گرفتن در ازای درس دادن، اعتراض می کند. او خود بضاعت کافی داشـت و ظـاهراً نمـی توانسـت نیازمنـدیهای کسانی را که مانند او توانگر نبودند درک کند. اما شگفت اینجاست که استادان امروزی هم که دلیلی بـرای رد کـردن حقوق ماهانهٔ خود ندارند. خُرده‌گیریهای افلاطون را مکرر می‌کنند.

اما سوفسطاییان با اکثر فلاسفهٔ عصر خود فرقی هم داشتند. جز در میان سوفسطاییان، معمول این بود کـه اسـتاد مدرسه ای بنیاد می کرد که از پاره ای جهات به یک انجمن اخوت شباهت داشت. در این مدرسه یـا مکتـب، زنـدگی کمابیش اشتراکی بود و غالباً به زندگی در دیر می مانست. معمولاً یک نظریهٔ محرمانه نیز در میان خود داشـتند کـه ان را از پرده بیرون نمی انداختند. در جایی که فلسفه از کیش اورفئوسی سرچشمه می گرفت این کاملاً طبیعی بـود. اما در میان سوفسطاییان چنین خبری نبود. تعالیم آنها - در نظر خودشان - ربطی به دین و اخلاق نداشت. آنهـا فـن استدلال و احتجاج را درس می دادند و هر مایه دانش که برای این کار لازم بود مدان مزید می کردند. به طـور کلـی، سوفسطاییان مانند وکلای دعاوی امروزی حاضر بودند نشان دهند که چگونه باید له یا علیه عقیده ای استدلال کـرد؛ و علاقه‌ای نداشتند که جانب استنتاجات خود را بگیرند. اما کسانی که فلسـفه را طریقـی از زیسـتن مـی دانسـتند و میان فلسفه و دیانت همبستگی نزدیکی می دیدند، طبیعتاً از این امر تکان می خوردنـد. در نظـر آنهـا سوفسـطاییان مردمی سبکسر و فاسد بودند.

خصومتی که سوفسطاییان نـه فقـط در مـردم عـادی بلکـه در افلاطـون و فلاسـفهٔ بعـدی هـم نسـبت بـه خـود برانگیختند، تا اندازه ای - گرچه نمی‌توان گفت تا چه اندازه - به واسـطهٔ قـدرت فکرشـان بـود. اگـر مـا در پـژوهش حقیقت صادق و صمیمی باشیم، باید ملاحظات اخلاقی را نادیده بگیریم؛ چرا که ما نمی تـوانیم از پـیش بـدانیم کـه حقیقت همان چیزی از کار در خواهد آمد که در فلان جامعه موافق اخلاق انگاشته مـی شـود. سوفسـطاییان حاضـر بودند که هرجا استدلال آنها را راهنمایی کند بروند - و استدلال غالباً بـه شـکاکیت راهنمـایی مـی کـرد. گورگیـاس Gorgias، یکی از سوفسطاییان، بر این بود که هیچ چیزی وجود نـدارد؛ و اگـر چیـزی وجـود داشـته باشـد غیرقابـل شناخت است؛ و به فرض آنکه چیزی وجود داشته باشد و برای فردی از افراد بشر نیـز قابـل شـناخت باشـد آن فـرد هرگز نمی‌تواند دریافت خود را به دیگری منتقل کند. ما از استدلالات گورگیاس اطلاعی نداریم، ولـی بـرای مـن بـه خوبی قابل تصور است که براهین وی دارای چنان قدرت منطقیی بوده است که مخالفانش را ناچـار مـی سـاخته بـه پشت سنگر اخلاق پناه برند. افلاطون همواره علاقه‌مند به پشتیبانی از نظریاتی است که برای تربیت مردم به صـورتی که او نیک و پسندیده می‌دانست مفید باشد. کمتر پیش می آید که افلاطون از لحاظ فکری درسـت و صـادق باشـد، زیرا به خود اجازه می دهد که نظریات را با معیار عواقب اجتماعی شان بسنجد. اما حتی در این مـورد هـم درسـت و صادق نیست، زیرا که به ظاهر چنین وانمود می کند که به آنچه برهان حکم می کند تسلیم می شود؛ حـال آنکـه در حقیقت بحث را چنان می پیچاند که به یک نتیجهٔ نیکو و پسندیده برسد. افلاطون این عیب را در فلسفه داخل کـرد، و از آن هنگام تاکنون این عیب همچنان در فلسفه برجای مانده است. شاید بیشتر دشمنی با سوفسطاییان بـوده کـه این رنگ را به مکالمات افلاطون داده است. یکی از معایب همهٔ فلاسفهٔ پس از افلاطون این است که تحقیقات آنها در اخلاقیات بر اساس این فرض آغاز می‌شود که نتایجی را که می‌خواهند بدان برسند خود از پیش می‌دانند.

به نظر می‌رسد که اواخر قرن پنجم در آتـن کسـانی بـه تعلـیم نظریـات سیاسـی مـی‌پرداختـه‌انـد کـه از دیـدهٔ معاصرانشان خلاف اخلاق می نموده است و در نظر «ملل آزاد» عصر حاضر نیز خلاف اخلاق می نماید. تراسیماخوس Thrtasymachus در کتاب اول «جمهوری» چنین استدلال می کند که عدالت وجود ندارد مگر آنکـه بـه نفـع قـوی باشد؛ و قوانین را دولتها به سود خود طرح می کنند؛ و هیچ معیار بی طرفانه ای وجود ندارد که در کشـاکش نیروهـا بتوان بدان رجوع کرد. بنابر گفتهٔ افلاطون (در رسالهٔ «گورگیاس») کالیکلس Calicles نیز دارای چنـین نظـری بـوده است. وی می گفته است که قانون طبیعت قانون قوی است و در نظام طبیعت ضعیف پامال است؛ منتهی انسان برای مصلحت کار رسوم و قواعد اخلاقی وضع کرده است تا جلو اقویا را بگیرد. این قبیل نظریات در عصر ما بـیش از زمـان باستان محل قبول یافته است؛ و داوری ما دربارهٔ سوفسطاییان هرچه باشد، اینقدر هست که وجه مشخص آنـان ایـن نظریات نیست.

سهم سوفسطاییان در تغییر وضع آتن هرچه بود، آتن در قرن پنچم تغییر کرد؛ بدین معنی که سـادگی و خشـکه مقدسی جای خود را به بدبینی و پرده‌دریِ زیرکانه و بیرحمانه داد که با ایمانی خرف و مـنحط و همانقـدر بیرحمانـه در جدال بود. در آغاز قرن پشتیبانی آتن از شهرهای ایونی در برابر ایرانیـان و پیـروزی مـاراتون در ۴۹۰ ق.م. پـیش آمد؛ و در پایان قرن شکست آتن از اسپارت در ۴۰۴ ق.م. و اعدام سـقراط در ۳۹۹ ق.م. روی داد؛ از ایـن پـس دیگـر آتن اهمیت سیاسی خود را از دست داد؛ ولی از حیث فرهنگ تفوق مسلمی بـه دسـت آورد کـه تـا هنگـام پیـروزی مسیحیت آن را نگهداشت.

نقل مختصری از تاریخ قرن پنجم برای فهمیدن نظریات افلاطون و همهٔ تفکرات یونـانی پـس از او لازم اسـت. در جنگ یونان و ایران به واسطهٔ پیروزی قاطع ماراتون افتخار عمده نصیب آتن شد. ده سال بعد، در جنگ دوم، آتنیـان همچنان در دریا برتر از همهٔ یونانیان بودند؛ ولی پیروزی در خشکی بیشتر به وسیلهٔ اسپارتیان بدست آمد که رهبران مسلم دنیای یونانی بودند. اما اسپارتیان سخت کوته نظر بودند و همینکه ایرانیان از قسمت اروپایی یونان بیرون رانده شدند، دیگر از مقابله با آنها دست کشیدند. اما آتن پشتیبانی از قسمت آسیایی یونان و آزاد سـاختن جزایـری را کـه ایرانیان اشغال کرده بودند به عهده گرفت و پیروزی درخشانی به دست آورد. آتن در نیروی دریایی تفوق یافـت و بـر جزایر ایونی استیلای قابل ملاحظه ای به دست آورد. آتن به رهبری پریکلس که دموکرات و امپریالیست معتدلی بود به کامروایی رسید. پرستشگاههای بزرگی که هنوز ویرانه هاشان موجب افتخـار آتـن اسـت بـه دسـت وی بـه جـای پرستشگاههایی که خشایارشا ویران کرده بود ساخته شد. شهر از حیـث ثـروت و فرهنـگ بـه سـرعت رشـد کـرد، و چنانکه در این گونه مواقع رخ می دهد، به خصوص هنگامی که ثروت در نتیجهٔ تجارت خارجی به دست آمـده باشـد، اخلاق و عقاید دیرینه رو به ضعف نهاد.

در این هنگام تعداد خارق العاده ای مردان نابغه در آتن وجود داشتند. سـه نمایشـنامه نـویس بـزرگ، آشـیلوس، سوفوکلس و اوریپیدس، به قرن پنجم تعلـق دارنـد. آشـیلوس در جنـگ مـاراتون شـرکت داشـت و نبـرد سـلامیس Salamis را از نزدیک دید. سوفوکلس هنوز به دین اعتقاد داشت، ولـی اوریپیـدس تحـت تـأثیر پروتـاگوراس و رسـم آزاداندیشی زمان خود قرار گرفت و طرز برخورد او با اسـاطیر شـکاکانه و مخـرب اسـت. آریسـتوفانس، شـاعر هـزّال، سقراط و سوفسطاییان را هجو می کرد؛ اما خود او نیز وابسته به محفل آنان بـود. افلاطـون در رسـالهٔ «بـزم سـخن» Symposium نشان می دهد که آریستوفانس با سقراط روابط بسیار دوستانه ای دارد. فیدیاسِ پیکرتراش نیز، چنانکه دیدیم، به محفل پریکلس تعلق داشت.

اما در این هنگام بلندی مقام آتن بیشتر در هنر بود تا در فلسفه. جز سقراط هیچیـک از فلاسـفه و ریاضـیدانهای بزرگ قرن پنحم آتنی نبودند. سقراط نیز نویسنده نبود، بلکه به بحثهای شفاهی اکتفا می‌کرد.

پیشامد جنگ آتن و اسپارت در سال ۴۳۱ ق.م. و مرگ پریکلس در ۴۲۹ ق.م. دوران تاریکی را در تاریخ آتن آغاز کرد. آتنیان در دریا برتری داشتند، ولی در زمین برتری با اسپارتیان بود. اسپارتیان در هنگام تابستان اتیکا را (جز آتن) مکرر اشغال می کردند. در نتیجه جمعیت آتن از حد گذشت و آنگاه از بیماری وبا به سختی آسیب دید. در ۴۱۴ ق.م. آتنیان به امید تصرف سیراکوس سپاه بزرگی به سیسیل که متحد اسپارت بود فرستادند؛ ولی این کوشش به شکست انجامید. جنگ آتنیان را ترسناک و ستمکار ساخت. در ۴۱۶ ق.م. جزیرهٔ ملوس Melos را تصرف کردند، و از مردان آنجا هر که را به سن سربازی بود کُشتند و باقی را برده ساختند. نمایشنامهٔ «زنان تروایی» The Trojan Woman اثر اوریپیدس اعتراضی به این گونه وحشیگریهاست. اختلاف آتن و اسپارت یک جنبهٔ عقیدتی هم داشت؛ و آن اینکه اسپارت هوادار حکومت توانگران (Oligarchy) بود و آتن هوادار حکومت مردم (دموکراسی). آتنیان دلایلی در دست داشتند که بر برخی از اشراف خود گمان خیانت ببرند، و اعتقاد عمومی چنین بود که در شکست نهایی ناوگان در اگوسپوتامی Aegospotami در ۴۰۵ ق.م. اشراف دست داشته‌اند.

پس از جنگ، اسپارتیان یک «حکومت توانگران» در آتن تشکیل دادند که به نام دولت «سی تَن جبار» معروف است. از این سی تن، برخی، از جمله رئیس آنها کریتیاس Critias، سابقاً از شاگردان سقراط بودند. مردم از این جباران بیزار بودند و حق داشتند و در ظرف یک سال آنها را برانداختند. با رضایت اسپارت بار دیگر دموکراسی در آتن برقرار شد، اما دموکراسی ناگواری که با دادن عفو عمومی به دشمنان خود آغاز کار کرد. لیکن اگر این دموکراسی ناخشنود بود از اینکه نمی‌توانست از دشمنان داخلی خود انتقام بگیرد، در عوض خرسند بود که می‌توانست به بهانه‌هایی که مشمول عفو عمومی نباشد، این دشمنان را تعقیب کند. در چنین محیطی بود که محاکمه و اعدام سقراط (۳۹۹ ق.م.) صورت گرفت.

فصل یازدهم

سقراط

برای شخص تاریخ‌نویس سقراط موضوع بسیار دشواری است. کسان بسیاری هستند که مسلم است درباره‌شان اطلاعات بسیار اندکی در دست است؛ و نیز کسانی هستند که باز مسلم است از احوالشان اطلاعات فراوانی موجود است؛ ولی در خصوص سقراط تردید در این است که آیا از احوال او اندک می دانیم یا بسیار؟ چیزی که مسلم است، وی یکی از افراد متوسط الحال آتن بود که وقت خود را صرف مناظره می‌کرد و به جوانان فلسفه می‌آموخت، ولی نه چون سوفسطاییان در ازای مزد. نیز مسلم است که سقراط محاکمه و محکوم به مرگ شد، و در سال ۳۹۹ ق.م. در حدود هفتاد سالگی اعدامش کردند. و شک نیست که وی در شهر آتن شخصیت معروفی بوده است؛ زیرا که آریستوفانس در شعر «ابرها» The Clouds او را دست انداخته است. اما از این مطالب که بگذریم، دچار اختلاف نظر می شویم. دو تن از شاگردان وی، گزنفون Xenophon و افلاطون مطالب بسیاری دربارهٔ او نوشته اند؛ اما نوشته های آنها با یکدیگر اختلاف بسیار دارد. حتی در جاهایی که مطالب آن دو با هم می خوانند، به عقیدهٔ برنت، گزنفون از آثار افلاطون رونویسی کرده است. و آنجاها که مطالب با هم نمی خوانند برخی به گزنفون و برخی دیگر به افلاطون اعتقاد دارند. در چنین اختلاف خطرناکی من جانب هیچکدام را نخواهم گرفت؛ بلکه نقطه نظرهای مختلف را به طور مختصر تشریح خواهم کرد.

بگذارید بحث خود را با گزنفون آغاز کنیم که مردی است سپاهی، که به هنگام تقسیم مغز میان آدمیان بهرهٔ چندانی بدو نرسیده، و به طور کلی دارای جهان‌بینی عادی و متعارفی است. متهم شدن سقراط به بی‌دینی و فاسد کردن جوانان برای گزنفون ناگوار است. می گوید که خیر، سقراط بسیار هم دیندار بود، و در کسانی که از او متأثر می شدند اثری کاملاً نیکو داشت. از قرار، افکار سقراط نه تنها مخرب نبوده، بلکه نسبتاً محافظ‌کارانه و پیش پا افتاده نیز بوده است. اما دفاع گزنفون از سقراط، از حدود حقیقت گویی فراتر می رود، زیرا که بالاخره خصومتی را که در حق سقراط صورت گرفت توجیه نشده باقی می گذارد. به قول برنت («از تالس تا افلاطون» صفحه ۱۴۹) «دفاع گزنفون از سقراط بیش از حد توفیق آمیز است. اگر سقراط چنان بود که او می گوید، هرگز محکوم به مرگ نمی‌شد.»

در میان محققان تمایلی وجود داشته است بدانکه بپندارند هر آنچه گزنفون می گوید راست است، چرا که گزنفون هوش و ذکاوت کافی برای دروغپردازی نداشته است. اما این برهان اعتبار ندارد. نقل سفیه از قول عاقل، هرگز دقیق نیست؛ زیرا که آن سفیه به طور ناخودآگاه آنچه را می شنود به زبانی ترجمه می کند که برایش قابل فهم باشد. من ترجیح می دهم که سخنانم به وسیلهٔ سخت ترین دشمنانم از میان فلاسفه نقل شود تا به وسیلهٔ دوستی که روحش از فلسفه بی خبر باشد. پس اگر مطالب گزنفون متضمن نکتهٔ فلسفی دشواری باشد، یا جزئی باشد از برهانی در اثبات این مدعی که سقراط به ناحق محکوم شد، ما نمی‌توانیم بپذیریم.

با این حال، برخی از خاطرات گزنفون از سقراط بسیار جالب اعتماد است. گزنفون می گوید (و افلاطون نیز) که سقراط همواره سرگرم این مسئله بود که مردان با کفایت را به قدرت برساند. سؤالهایی از این قبیل مطرح می کرد

که «اگر من بخواهم کفشی را تعمیر کنم، چه کسی را باید بدین کار بگمارم؟» و جوانان هوشمند بدو پاسخ می دادند که: «کفاش را، ای سقراط.» وی درودگران و مسگران و دیگران را نیز نام می برد، و سرانجام سؤالی از این قبیل مطرح می کرد که «کشتی دولت را چه کسی باید تعمیر کند؟»... هنگامی که سقراط با «سی تن جبار» اختلاف پیدا کرد کریتیاس رئیس جباران که سابقاً از شاگردان سقراط بود و با شیوه های او آشنایی داشت، وی را از درس داد به جوانان بازداشت و گفت: «بهتر است که دیگر کفاشان و دودگران و مسگرانت را رها کنی؛ چون آنها را به قدری دور شهر گردانده‌ای که اکنون باید پاشنه‌هایشان به کلّی ساییده شده باشد.» («خاطرات گزنفون» Xenophon, Memorabilia کتاب اول، فصل دوم.) این واقعه در دورهٔ کوتاه «حکومت توانگران» که اسپارتیان پس از جنگ در آتن مستقر ساختند روی داد. ولی در غالب اوقات آتن حکومت دموکراسی داشت، تا جایی که حتی سرداران سپاه از راه رأی گرفتن برگزیده می شدند. سقراط جوانی را دید که آرزو داشت سردار شود، و او را متقاعد ساخت که خوب است چیزی از فنون جنگ بیاموزد. آن جوان مطابق نظر سقراط رفت و یک دورهٔ کوتاه تاکتیک جنگ را تعلیم گرفت. هنگامی که بازگشت سقراط پس از قدری تمجید و تحسین هزل آمیز، باز وی را برای گرفتن تعلیمات بیشتر روانه کرد. (همان کتاب؛ کتاب سوم، فصل اول.) سقراط جوان دیگری را به آموختن اصول بازرگانی وادار کرد. این نقشه را در مورد عدهٔ زیادی از اشخاص دیگر، از جمله وزیر جنگ، نیز به کار برد. اما آتنیان چنین تشخیص دادند که خاموش ساختن سقراط به وسیلهٔ زهر شوکران از علاج معایبی که وی از آنها شکایت داشت آسانتر است.

در مورد شرحی که افلاطون دربارهٔ سقراط بیان می‌کند مشکل غیر از آن است که در مورد شرح گزنفون وجود دارد؛ بدین معنی که بسیار به سختی می توان تشخیص داد که افلاطون تا چه اندازه می خواهد سقراط واقعی را تصویر کند؛ و تا چه اندازه شخصی را که در مکالمات خود به نام سقراط می خواند به عنوان گویندهٔ عقاید خودش به کار می برد. افلاطون گذشته از فیلسوف بودن نویسندهٔ صاحب قریحه ای است که نبوغ و سحر کلام فوق العاده‌ای دارد. هیچکس چنین نمی‌انگارد که مکالمات رساله های افلاطون عیناً به همان نحوی که وی ثبت کرده است واقع شده باشد؛ و خود افلاطون نیز به طور جدی چنین وانمود نمی کند. با این حال در این رساله ها مراحل نخستین مکالمات کاملاً طبیعی است و اشخاص کاملاً واقعی به نظر می رسند. قدرت نویسندگی افلاطون بر آثار او، به عنوان آثار یک مورخ، گَرد شک و تردید می پاشد. سقراطِ افلاطونی شخصیت محکم و بسیار جالبی است که ساختن و پرداختن او از حیطهٔ قدرت بسیاری از نویسندگان خارج است؛ ولی به گمان من افلاطون از عهدهٔ این کار بر می‌آمده است. اما اینکه او واقعاً این کار را کرده است یا نه، البته مسئلهٔ دیگری است.

رساله ای که عموماً برایش ارزش تاریخی قائلند، «دفاع» Apology است. این اثر ظاهراً نطقی است که سقراط در دفاع از خود در محکمه ایراد کرده است - که البته گزارش تندنویسی شدهٔ آن نطق نیست، بلکه آنچه از آن نطق در حافظهٔ افلاطون مانده، پس از چند سالی تدوین شده و فوت و فن ادبی در آن به کار رفته و بدین صورت که هست درآمده است. افلاطون در محاکمه حضور داشت و تا اندازهٔ رضایت بخشی مسلم می نماید که آنچه او نوشته از قبیل مطالبی است که از زبان سقراط شنیده است؛ و قصد افلاطون از ثبت این مطالب تاریخ نویسی، به معنای وسیع کلمه، بوده است. این اثر با همهٔ محدودیتهایش تصویر نسبتاً روشنی از شخصیت سقراط است.

موضوعات عمدهٔ محاکمهٔ سقراط مورد شک و تردید نیست. تعقیب وی بر پایهٔ این اتهام بود که «سقراط مردی بدکار و شخصی کنجکاو است که در پی چیزهای زیرِ زمین و بالای آسمان می گردد، و بد را خوب جلوه می‌دهد، و همه اینها را به دیگران می آموزد.» کمابیش مسلم است که علت عمدهٔ خصومتی که در حق او شد این بود که می پنداشتند سقراط با اشراف ارتباط دارد، زیرا که بیشتر شاگردان او ازین دسته بودند و برخی از آنها پس از رسیدن به قدرت ستمگریهای بسیار کرده بودند. اما محاکمه کنندگان سقراط به سبب عفو عمومی نمی‌توانستند به

این امر استناد کنند. سقراط به اکثریت ارا محکوم شد، و لذا مطابق قوانین آتن حق داشت مجازاتی خفیف تر از مرگ برای خود بخواهد. اگر قضات متهم را مجرم می شناختند، می بایست میان مجازاتی که دادستان خواسته و آنکه متهم تقاضا کرده است یکی را انتخاب کنند. بنابراین به نفع سقراط بود که به جای مجازات مرگ مجازاتی پیشنهاد کند که ممکن باشد قضات آن را کافی تشخیص دهند. اما وی جریمه ای به مبلغ سی «مینه» Minae پیشنهاد کرد، که دوستانش (از جمله افلاطون) حاضر بودند که آن را بپردازند؛ لیکن این مجازات به قدری سبک بود که محکمه را به خشم آورد و این بار سقراط به اکثریتی بیش از پیش محکوم به مرگ شد. بی شک سقراط این نتیجه را پیش بینی کرده بود، و مسلم است که نمی‌خواسته با عقب نشینیهایی که ممکن بود به عنوان اعتراف به جرم تلقی شود از مرگ احتراز کند.

دادستانهای محکمه عبارت بودند از آنیتوس Anitus سیاستمدار دموکرات؛ ملتوس Meletus شاعر تراژدی نویس، «جوان و گمنام، با موهای صاف و ریش کم پشت و بینی عقابی»؛ و لیکون Lykon یک خطیب گمنام (رک «از تالس تا افلاطون» صفحه ۱۸۰، تألیف برنت). این اشخاص مدعی بودند که سقراط خدایان دین رسمی را نمی پرستد، بلکه خدایان دیگری آورده است؛ به علاوه با تعالیم فاسدکننده جوانان را فاسد می‌کند.

بی‌آنکه بیش از این با این مسئلهٔ لاینحل که سقراط افلاطونی چه نسبتی با سقراط واقعی دارد خود را رنجه بداریم، بگذارید ببینیم که در پاسخ این اتهامات، افلاطون چه سخنانی از زبان سقراط نقل می‌کند.

سقراط نخست مدعیان خود را به زبان آوری متهم می کند و این اتهام را که به خود وی بسته بودند، رد می‌کند. می گوید که فقط در بیان حقیقت زبان آور است؛ اگر به عادت مألوف خود سخن بگوید، نه به صورت «خطابهٔ مدونی که به صنایع و لطایف مزین باشد،» نباید بر او خشم بگیرند. وی بیش از هفتاد سال دارد و تاکنون در محکمه ای حضور نیافته است، و بنابراین اگر طرز بیانش خلاف رسم محاکم است، باید او را معذور بدارند.

آنگاه می‌گوید که علاوه بر مدعیان رسمی، گروه بزرگی مدعی غیررسمی نیز دارد، که از زمانی که قضات کودکانی بیش نبوده اند، همه جا از « سقراط نامی که مردی است دانا و دربارهٔ آسمانهای زبرین می اندیشد و در زمین زیرین کاوش می کند و بد را خوب جلوه می دهد،» سخن گفته اند. این اتهام دیرینه از جانب افکار عمومی، از اتهامات رسمی خطرناکتر است؛ خاصه آنکه وی نمی‌داند واردکنندگان این اتهامات چه کسانی هستند، مگر در مورد اریستوفانس.[1] سقراط در پاسخ این دشمنی‌های دیرینه می گوید که وی مردی عالم نیست - «مرا با اندیشیدن دربارهٔ طبیعیات چه کار؟» - و نیز معلم نیست و در ازای تدریس مزدی نمی‌گیرد. آنگاه سوفسطاییان را مسخره می کند و دانشی را که آنها مدعی‌اش هستند مردود می شمارد. پس چیست «دلیل آنکه مرا دانا می‌نامند و بدین عنوان بدنام گشته‌ام؟»

گویا یک بار از معبد دلفی پرسیده اند که آیا شخصی داناتر از سقراط وجود دارد، و پاسخ آمده است که چنین شخصی وجود ندارد. سقراط می گوید که در این امر مبهوت و متحیر است؛ زیرا خود دانشی ندارد، و خدا نیز ممکن نیست دروغ بگوید. بدین سبب سقراط به نزد کسانی می رود که به دانایی معروف بوده اند، تا شاید بتواند خدا را متوجه اشتباه خود سازد. نخست به نزد سیاستمداری می رود که «برخی او را دانا می شمردند و خود او خود را باز داناتر می دانست.» اما به زودی در می یابد که آن مرد دانا نیست، و سقراط این معنی را، به ملایمت و در عین حال به قوت، برای او توضیح می دهد. سپس به سراغ شاعران می رود و از آنها می خواهد قطعاتی از آثار خود را برایش توضیح دهند؛ ولی شاعران از عهدهٔ این کار برنمی‌آیند. «آنگاه من دانستم که شعر سرودن شاعران از فرط دانایی نیست، بلکه بر اثر نوعی نبوغ و الهام است.» سپس به نزد صنعتگران می رود، ولی اینان را نیز به همان اندازه مأیوس

---

۱. سقراط در شعر «ابرها»ی آریستوفانس منکر وجود زئوس معرفی شده است.

کننده می‌یابد. سقراط می‌گوید که در این جریان دشمنان فراوانی برای خود تراشیده است. سرانجام به این نتیجه می‌رسد که «فقط خدا داناست؛» و با این پاسخ می خواهد نشان دهد که ارزش دانش بشر ناچیز و یا خود هیچ است. می‌گوید که منظور خدا شخص سقراط نیست، بلکه نام سقراط را از باب مثال به کار برده است؛ مانند اینکه بگوید «کسی داناست که مانند سقراط بداند که دانایی اش هیچ ارزشی ندارد.» کار رسوا کردن کسانی که خود را دانا وانمود می‌کنند همهٔ وقتِ سقراط را گرفته و او را فقیر و بی‌چیز ساخته است، اما سقراط وظیفهٔ خود می‌داند که گفتهٔ خدا را به اثبات برساند.

سقراط می‌گوید که جوانان طبقهٔ ثروتمند که چندان کاری ندارند، خوش دارند که به سخنان او، که حقیقت را آشکار می کند، گوش فرا دهند؛ و آنگاه خود این جوانان بدین کار می پردازند، و بدین ترتیب بر شمارهٔ دشمنان او می‌افزایند. «زیرا که مردم خوش ندارند قبول کنند که ادعای دانایی‌شان مورد تفتیش قرار گیرد.»

سپس می پردازد به مدعی خود ملتوس، «آن مرد نیک و میهن پرست راستین، به قول خودش.» سقراط از ملتوس می پرسد آنها که جوانان را اصلاح می کنند چه کسانی هستند. ملتوس نخست قضات را نام می برد، سپس قدم به قدم ناچار می شود که بگوید همهٔ مردم آتن جوانان را اصلاح می کنند، مگر سقراط. در اینجا سقراط به مناسبت چنین بخت نیکویی که نصیب شهر آتن شده، به آتنیان تبریک می گوید. آنگاه می گوید که زیستن در میان مردم صالح بهتر است از زیستن در میان مردم فاسد، بنابراین نمی‌توان گفت که سقراط چنان سفیه است که به علم و عمد به فاسد کردن همشهریان خود بکوشد؛ و اگر سهواً چنین می کند در آن صورت ملتوس باید او را هدایت کند، نه محاکمه.

در ادعا نامه گفته شده است که سقراط نه تنها خدایان رسمی را نمی پذیرد، بلکه خدایانی از خود آورده است. اما ملتوس می گوید که سقراط به کلی منکر وجود خداست، و اضافه می کند که: «وی می گوید خورشید سنگ و ماه خاکستر است.» سقراط در پاسخ می گوید که گویا ملتوس او را با انکساگوراس اشتباه کرده است، که عقایدش را می توان با پرداخت یک درهم در تماشاخانه شنید. (گمان می رود در نمایشنامه‌های اوریپیدس.) سقراط البته نشان می‌دهد که این اتهام جدید با مفاد ادعانامه تناقض دارد، و سپس به ملاحظات کلی می‌پردازد.

مابقی «دفاع» اساساً لحن دینی دارد. سقراط سرباز بوده است و یک بار به او دستور داده اند که در نقطه ای به نگهبانی بایستد، و او مدت درازی همانجا ایستاده است. و اکنون «خدا به من امر می کند که به اجرای وظیفهٔ فلسفی جستجوی در خود و دیگران بپردازم.» و اگر اکنون وظیفهٔ خود را ترک کند همانقدر ننگین خواهد بود که گویی وظیفهٔ سربازی خود را ترک گفته باشد. ترسِ از مرگ دانایی نیست، زیرا بر هیچکس معلوم نیست که مرگ خیر مطلق نباشد. اگر به سقراط بدین شرط حیات بدهند که دیگر به اندیشه های خود نپردازد در پاسخ خواهد گفت: «ای مردم آتن، من شما را حرمت می گذارم و دوست می دارم، ولی اطاعت خدا را بر اطاعت شما ترجیح می دهم. و تا هنگامی که جان و توان دارم از فلسفه و تعلیم آن و پند دادن به هر کس که با من رو به رو شود، دست نخواهم کشید... زیرا بدانید که این امر خداست و به عقیدهٔ من تاکنون هیچ امری که از خدمت من به خدا بزرگتر باشد در شهر روی نداده است.» سقراط چنین ادامه می‌دهد:

چیز دیگری نیز می خواهم بگویم که شاید شما به شنیدن آن بخواهید فریاد بکشید؛ ولی به عقیدهٔ من گوش فرا دادن به سخنان من برای شما مفید است. بنابرین از شما تمنا می کنم فریاد نکشید. من به شما می گویم که اگر کسی همچون مرا بکشید، به خود بیش از من آسیب می رسانید. نه ملتوس و نه آنیتوس، هیچکدام به من آسیب نمی‌رسانند - زیرا که شخص بد نمی‌تواند به بهتر از خودی آسیب برساند. من انکار نمی‌کنم که شاید آنیتوس بهتر از خودی را بکشد، یا تبعید کند، یا از حقوق اجتماعی محروم سازد؛ و چنین بپندارد، و دیگران نیز چنین بپندارند، که

آسیب بزرگی به وی رسانده است. ولی من در این نکته با انها موافق نیستم، زیرا زیان آنیتوس - یعنی زیان بناحق گرفتن زندگی یک فرد - از بدی آن آسیب بزرگتر است.

سقراط می گوید که دفاعش به خاطر قضات است، نه به خاطر خودش. خود را به خرمگسی تشبیه می‌کند که خداوند به شهر آتن فرستاده است، و یافتن شخص دیگری مانند او آسان نخواهد بود. «من به جرئت می توانم گفت که شاید شما (مانند کسی که از خواب بیدارش کرده باشند) در خشم شوید و گمان کنید که می توانید همانطور که آنیتوس توصیه می کند، مرا به آسانی بکشید و باقی عمر را همچنان در خواب بگذرانید - مگر آنکه خداوند از راه مرحمت خرمگس دیگری به سراغ شما بفرستد.»

چرا سقراط فقط در مجامع خصوصی سخن گفته و در امور اجتماعی به دادن پند و اندرز نپرداخته؟ «شما دیده‌اید که من مکرر و در جاهای بسیار از یک سروش غیبی یا نشانه ای که به من الهام می دهد، همان خدایی که ملتوس در ادعانامه به سخره می گیرد، سخن گفته ام. این نشانه که نوعی صداست، نخستین بار هنگامی به سراغ من آمد که کودکی بیش نبودم. این صدا همیشه مرا از انجام دادن کاری که می خواهم بدان اقدام کنم نهی می کند، ولی هرگز به من امر نمی فرماید. این صداست که مرا از سیاستمداران برحذر می دارد.» سپس می گوید که در عالم سیاست هیچ مرد درستکاری نمی تواند مدت مدیدی پایدار بماند. سقراط دو مورد را ذکر می کند که در آن موارد به ناچار در سیاست مداخله کرده است: در مورد نخست با دموکراسی و در مورد دوم با «سی تن جبار» مخالفت ورزیده است؛ و در هر دو مورد هنگامی مخالفت کرده است که مقامات دولتی برخلاف قانون رفتار می‌کرده‌اند.

سقراط می‌گوید که در میان حاضران بسیاری از شاگردان سابق او و پدران و برادران آنها وجود دارند؛ اما در ادعانامه حتی یکی از اینان به عنوان شاهد معرفی نشده است. (در «دفاع» سقراط این تقریباً یگانه دلیلی است که می تواند مورد تأیید یک نفر وکیل مدافع قرار گیرد.) سقراط از پیروی رسم متداول حاضر کردن کودکان گریان خود در محکمه، برای رقت آوردن قلوب قضات، خودداری می کند؛ و می گوید که چنین صحنه هایی متهم و محکمه را به یک اندازه مضحک و مسخره می سازد. سقراط وظیفهٔ خود می داند که قضات را مجاب کند، نه اینکه آنها را بر سر رحم آورد.

پس از صدور حکم و رد شدن پیشنهاد سی مینه جریمه، (که در این خصوص سقراط نام افلاطون را به عنوان یکی از ضامنهای خود که در محکمه حضور دارند ذکر می کند)، سقراط یک خطابهٔ نهایی ایراد می‌کند.

ای کسانی که مرا محکوم ساخته اید، من اکنون با خشنودی برای شما پیشگویی می‌کنم؛ زیرا که من در آستانهٔ مرگم، و هنگام مرگ نیروی پیشگویی به انسان ارزانی می شود. من برای شما که کُشندگان من هستید پیشگویی می‌کنم که به زودی پس از رحلت من مجازاتی بسیار سنگین تر از آنچه بر من روا داشته اید در انتظار شما خواهد بود... اگر می اندیشید که با کشتن من می توانید کسی را از نکوهش زندگی زیان آورتان باز دارید، در اشتباهید. این راه فرار راهی نیست که ممکن یا آبرومندانه باشد. آسان‌ترین و شریف‌ترین راه، از پای درآوردن دیگران نیست، بلکه بهتر ساختن خویشتن است.

آنگاه سقراط رو به قضاتی می‌کند که به برائت وی رأی داده‌اند؛ و می‌گوید در هیچیک از کارهایی که در روز محاکمه انجام داده است سروش عالم غیبش او را نهی نکرده است، حال آنکه در مواقع دیگر غالباً کلام او را قطع می‌کرده است. سقراط می‌گوید: «این نشان می دهد که آنچه بر من گذشته خیر است؛ و از میان ما کسانی که مرگ را بد می پندارند در اشتباهند؛ زیرا که مرگ یا خوابی است بی‌رؤیا - که خوبی آن آشکار است - یا رفتن روح است به دنیای دیگر. و آیا انسان در ازای هم صحبتی اورفئوس و موسی و هزیود و هومر، از چه چیزی حاضر نیست دست بشوید؟ نه، اگر این راست باشد، پس بگذارید من بمیرم و باز هم بمیرم.» سقراط می‌گوید که در دنیای دیگر با کسانی هم صحبت خواهد شد که شربت شهادت نوشیده اند؛ و بالاتر از همه اینکه جستجوی خود را در طلب دانش

در آن دنیا ادامه خواهد داد. «در دنیای دیگر، کسی را به خاطر پرستیدن محکوم به مرگ نمی‌کنند؛ آری مسلم است چنین نمی‌کنند. زیرا اگر آنچه می‌گویند راست باشد گذشته از اینکه مردم آن دنیا از ما سعادتمندترند، جاویدان نیز هستند...

«زمان رحلت فرا رسیده است و ما هر یک به راه خود می رویم، من به راه مرگ و شما به راه زندگی. کدامیک بهتر است، فقط خدا می‌داند.»

«دفاع» تصویر روشنی از آدم خاصی به دست می دهد: آدمی بسیار مطمئن از خود، بزرگ منش، بی اعتنا به امور دنیوی، معتقد به اینکه سروش عالم غیب او را هدایت می کند، و متقاعد به اینکه مهمترین شرط لازم زندگانی صحیح، روشن اندیشی است. جز در مورد نکتهٔ اخیر، سقراط به شهدای مسیحی پوریتانها Puritans شباهت دارد. از خواندن آخرین قسمت دفاعش، آنجا که به وقایع پس از مرگ می‌پردازد، ناچار این احساس دست می‌دهد که سقراط اعتقاد محکمی به بقای روح دارد، و تظاهری که به شک می‌کند ساختگی است. وی برخلاف مسیحیان از بیم عذاب ابدی نگران نیست؛ شکی ندارد که زندگی اش در دنیای دیگر زندگی سعادتمندانه ای خواهد بود. در رسالهٔ «فیدو» سقراط افلاطونی براهینی برای اعتقاد به بقای روح بیان می کند؛ اما اینکه آیا سقراط واقعی به استناد همین براهین معتقد به بقای روح بوده است یا نه، مسئله‌ای است که حل آن ممکن نیست.

مشکل بتوان در این نکته شک کرد که سقراط واقعی مدعی بوده است که به وسیلهٔ سروش غیبی هدایت می شود. ولی اینکه آیا این سروش نظیر همان چیزی است که مسیحیان آن را ندای وجدان می نامند، یا به صورت ندا یا صوت واقعی بر سقراط ظاهر می شده، باز موضوعی است که دانستنش غیرممکن است. به ژاندارک نیز صداهایی الهام می شده است که از دلایل عادی جنون است. سقراط دچار حملات صرعی شده، یا حداقل به نظر می‌رسد که این تصور توجیه طبیعی حادثه‌ای باشد که هنگام سربازی سقراط برایش پیش آمده است:

یک روز صبح دربارهٔ مسئله ای می اندیشید که قادر به حل آن نبود. اما از آن دست نکشید؛ بلکه از سحر تا ظهر به اندیشیدن ادامه داد. سقراط غرقه در فکر بر جای خشک شده بود. هنگام ظهر توجه مردم به سوی او جلب شد. در میان مردم شگفت زده این خبر شایع شد که از صبح تا به حال سقراط دارد دربارهٔ چیزی می اندیشد. سرانجام هنگام شب، پس از شام، تنی چند از ایونیان از راه کنجکاوی حصیرهای خود را بیرون آوردند و در هوای آزاد خوابیدند (باید توضیح دهم که حادثه در تابستان روی داده است نه در زمستان)، تا سقراط را تماشا کنند و ببینند که آیا تمام شب را همچنان بر سر پا خواهد ایستاد یا نه. سقراط تا صبح دیگر همانجا ایستاد. و چون سپیده دمید، رو به جانب خورشید دعایی خواند و به راه خود رفت. (رسالهٔ «بزم».)

این نوع حالات، البته قدری خفیف تر، برای سقراط پیش آمدهای عادی بود. در آغاز رسالهٔ «بزم» سقراط با آریستودموس به مهمانی می‌رود، ولی به سقراط حالت خلسه ای دست می دهد و عقب می ماند. هنگامی که آریستودموس به مقصد می‌رسد آگاتون میزبان می‌گوید: «سقراط را چه کردی؟» آریستودموس در شگفت می شود که سقراط با وی نیست. پس برده ای می فرستد که سقراط را بیابد، و آن برده سقراط را در درگاه خانهٔ همسایه می یابد. هنگامی که باز می‌گردد می‌گوید که «[سقراط] آنجا بر جای خود خشک شده است و هنگامی که او را صدا می‌زنم، تکان نمی‌خورد.» کسانی که سقراط را خوب می شناسند توضیح می‌دهند که «او عادت دارد که هر جایی توقف کند و بی سبب از خود بیخود گردد.» در نتیجه سقراط را به حال خود می‌گذاردند و او هنگامی می‌رسد که بزم تقریباً به پایان رسیده است.

در این نکته همه توافق دارند که سقراط مردی بسیار زشترو بوده است. «بینی کوفته و شکم برآمـده داشـت، و از همهٔ سیلنوس[۱]های نمایشهای ساتیریک زشتروتر بود.» (گزنفون، «بزم»). همیشه لباسس ژنده و کهنه مـی پوشـید و همه جا با پای برهنه می رفت. قدرت او در تحمل گرما و سرما و گرسنگی و تشنگی همه را در شـگفت مـی کـرد. در رسالهٔ «بزم» الکبیادس دربارهٔ دوران سربازی سقراط می‌گوید:

تاب و توانش بسیار بود. گاهی آذوقه نمی رسید و ما بی غذا می ماندیم. در چنین مواقعی، کـه بـه هنگـام جنـگ غالباً پیش می آید، سقراط نه تنها از من بلکه از همه برتر بود. هیچکس با وی قابل قیاس نبـود... قـدرتش در تحمـل سرما نیز شگفت انگیز بود. یخبندان سختی بود، زیرا که زمستان در آن ناحیه به راستی سرد است، و همه یا در خانـه می ماندند یا اگر بیرون می رفتند پوشاک فراوان به تن می‌کردند و پاهای خود را در پشـم یـا نمـد مـی‌پیچیدنـد. در چنین هنگامی، سقراط با پاهای برهنه و پوشاک عادی خود بهتـر از سـربازان دیگـر روی یـخ قـدم بـر مـی‌داشـت؛ و سربازان از روی خشم و کینه بدو می‌نگریستند، زیرا چنان می‌نمود که سقراط آنها را تحقیر می‌کند.

از تسلط سقراط بر همهٔ تمایلات جسمانی مکـرر یـاد شـده اسـت. وی شـراب بـه نـدرت مـی نوشـید، ولـی اگـر می خواست می توانست از همه بیشتر بنوشد. هرگز کسی مستی او را ندیده بود. اگـر افلاطـون راسـت گفتـه باشـد، سقراط در امر عشقبازی حتی در برابر برانگیزاننده‌ترین وسوسه از حدود عشق «افلاطونی» تجاوز نمـی کـرد. سـقراط یک مقدس اورفئوسی به تمام معنی بود؛ و در کشاکش میام روح آسمانی و تن خاکی، وی به پیـروزی کامـل روح بـر تن رسیده بود. بی اعتنایی سقراط به مرگ در آخر کار، دلیل نهایی این پیـروزی اسـت. امـا سـقراط یـک اورفئوسـی قشری نیست، بلکه فقط نظریات اساسی کیش اورفئوسی را می پذیرد و خرافات و مناسک تطهیر این کیش را مـردود می‌داند.

سقراط افلاطونی طلیعه و مبشر هر دو فرقهٔ رواقیان (Stoics) و کلبیان (Cynics) است. رواقیان بـر آن بودنـد کـه عالیترین خوبی فضیلت است، و علل خارجی نمی توانند آدمی را از فضیلت دور کنند. این نظر در ایـن گفتـهٔ سـقراط مستتر است که قضات نمی‌توانند به وی آسیب برسانند، کلبیان از خوبیهای دنیوی بیزار بودند و به نظر تحقیر در آنها می نگریستند؛ و برای نمایاندن این اعتقاد از تسهیلات تمدن دوری می‌جستند؛ و این همان نظـری اسـت کـه باعـث می‌شد سقراط ژولیده و برهنه پا زندگانی کند.

تا اندازهٔ رضایت بخشی مسلم می نماید که آنچه اندیشهٔ سقراط را به خود مشغول می داشته بیشـتر اخـلاق بـوده است تا علم. چنانکه دیدیم وی در «دفاع» می‌گوید: «مرا با اندیشیدن دربارهٔ طبیعیات چه کار؟» نخستین رساله های افلاطون که در نظر عموم محققان بیش از سایر آثار افلاطون حـاکی از افکـار سـقراطند، بیشـتر در پیرامـون تعـاریف اصطلاحات علم اخلاق دور می زنند. «خارمیدس» دربارهٔ میانه روی و اعتدال، «لوسیس» دربارهٔ دوستی، و «لاخـس» دربارهٔ شجاعت بحث می‌کند. در هیچیک از این رساله ها بحث به نتیجه نرسیده است؛ ولی سقراط این نکته را روشن می‌کند که در نظر وی بررسی این مسائل دارای اهمیت است. سقراط افلاطونی مکرر می‌گوید کـه هـیچ نمـی‌دانـد و فقط از این حیث از دیگران داناتر است که می‌داند که هیچ نمی‌داند. اما سقراط دانش را غیرقابل حصـول نمـی دانـد، بلکه به عکس برای جستجو و تحصیل دانش قائل به اهمیت فراوان است. می گوید که هیچ کس از روی علـم و عمـد مرتکب گناه نمی‌شود، و لذا فقط علم می‌تواند آدمی را به فضیلت کامل برساند.

ارتباط نزدیک میان فضیلت و دانش، از صفات مشخص سقراط و افلاطون است. این ارتبـاط تـا حـدی در تمـامی فلسفهٔ یونانی، در مقابل فلسفهٔ مسیحی، وجود دارد. در اخلاق مسـیحی صـفای دل دارای اهمیـت اساسـی اسـت؛ یـا

---

۱. Silenus پدرخوانده و تربیت کنندهٔ باکوس که معمولاً به شکل پیرمرد فربه و میخواره ای که پایین تنهٔ بـز دارد در نمایشـهای یونـان قدیم نشان داده می شده است. م.

حداقل این تصور را در میان طبقهٔ جاهل و طبقهٔ درس خواندهٔ مسیحی به یک اندازه می‌توان دید. این تفاوت میان اخلاق یونانی و اخلاق مسیحی تا به امروز همچنان برجای مانده است.

شیوهٔ جدلی (دیالکتیک)، یعنی جستجوی دانش از راه سؤال و جواب، اختراع سقراط نیست. گویا این شیوه به روش خاصی به وسیلهٔ زنو Zeno، شاگرد پارمنیدس، نیز به کار می رفته است. در رسالهٔ افلاطون تحت عنوان «پارمنیدس»، زنو همان گونه با سقراط به بحث می پردازد که در سایر آثار افلاطون سقراط با دیگران مباحثه می کند. ولی به دلایل فراوانی می توان گفت که سقراط ین شیوه را به کار بست و پرورش داد. چنانکه دیدیم هنگامی که سقراط محکوم به مرگ می شود به خرسندی می اندیشد که در دنیای دیگر خواهد توانست تا ابد سؤال طرح کند و دیگر کسی نخواهد توانست او را محکوم به مرگ کند، زیرا که در آن دنیا عمر ابدی خواهد داشت. اگر سقراط شیوهٔ جدل را به همان نحوی که در «دفاع» وصف شده به کار بسته باشد، علت کینه ورزی ابنای زمانه نسبت بدو کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا که در آن صورت بایستی همهٔ دغلکاران آتن برضد او دست به هم داده باشند.

و اما شیوهٔ جدلی برای پاره ای از مسائل مناسب و برای پاره ای دیگر نامناسب است. شاید که این شیوه در تعیین نوع تحقیقات افلاطون بی اثر نبوده است؛ چرا که بیشتر این تحقیقات از نوعی است که با این شیوه سازگار است. و به واسطهٔ نفوذ افلاطون، قسمت اعظم مکاتب فلسفی پس از وی دچار محدودیتهایی شدند که از این شیوه پدید می‌آید.

پیداست که برخی از موضوعات برای سلوک با این شیوه مناسب نیستند. علم تجربی - فی‌المثل - از آن جمله است. درست است که گالیله برای اثبات نظریات خود از شیوهٔ گفتگو استفاده می‌کرد، ولیکن باید به یاد داشت که وی این شیوه را برای فائق آمدن بر تعصبات عصر خود به کار می برد، براهین مثبت کشفیات او را نمی توان بدون تصنع و تنلف بسیار در قالب گفتگو ریخت. در آثار افلاطون سقراط همواره چنین وانمود می کند که از روی معلوماتی که طرف مخاطب در اختیار دارد به استنتاج می پردازد. این است که خود را به ماما تشبیه می کند. در رساله های «فیدو» Phaedo و «منو» Meno هنگامی که سقراط می خواهد شیوهٔ خود را در مورد مسائل هندسی به کار برد، ناچار می شود که سؤالهای راهنمایی کننده‌ای طرح کند، که من گمان نمی‌کنم هیچ داوری آنها را مجاز بداند. این شیوه با نظریهٔ یادآوری یا تذکر هماهنگ است. مطابق این نظریه آموختن ما فقط یادآوری مطالبی است که ما در زندگی قبلی خود می‌دانسته‌ایم. برای مقابله با این نظریه مثلاً این را که علت شیوع بیماریها باکتریها هستند در نظر بگیرید. مشکل بتوان مدعی شد که چنین دانشی را می‌توان با شیوهٔ گفتگو با شخصی که اطلاع قبلی ندارد به دست آورد.

موضوعاتی که برای سلوک به روش سقراطی مناسبت دارند آنهایی هستند که ما دربارهٔشان معلومات لازم برای رسیدن به نتیجهٔ صحیح را در دست داریم اما به واسطهٔ آشفتگی فکری و تحلیل نکردن موضوع نتوانسته‌ایم از این معلومات به بهترین نحوهٔ منطقی استفاده کنیم. پیداست که سؤالی از قبیل «عدالت چیست» برای مباحثه افلاطونی مناسبت دارد. همهٔ ما کلمات «عادلانه» و «غیرعادلانه» را بدون قید و بند به کار می بریم. با استقرای موارد استعمال این کلمات می توان به تعریفی رسید که به بهترین وجهی منطبق با موارد استعمال این کلمه باشد. تنها چیزی که در اینجا مورد احتیاج خواهد بود دانستن این است که کلمات مورد بحث در چه مواردی استعمال می‌شوند. اما هنگامی که تحقیق به نتیجه رسید، تازه ما فقط به کشفی در زبانشناسی نائل شده‌ایم، نه در علم اخلاق.

اما این روش را به نحوی مفید در مورد دستهٔ بزرگی از مسائل می توان به کار برد. هرجا که موضوع بحث بیشتر جنبهٔ منطقی داشته باشد تا واقعی، برای استخراج حقیقت مباحثه روش خوبی است. فی‌المثل فرض کنید که شخصی معتقد باشد دموکراسی خوب است، اما اشخاصی که دارای فلان مرام هستند نباید حق رأی داشته باشند. در اینجا ما می توانیم این شخص را متوجه تناقض عقیده‌اش سازیم و بر او ثابت کنیم که حداقل یکی از این دو

گفته‌اش باید کمابیش خطا باشد. به گمان من اشتباهات منطقی بیش از آنچه بسیاری از مردم تصور می کنند اهمیت دارند. این اشتباهات باعث می شوند که اشتباه‌کنندگان در هر موضوعی عقیده ای را که مناسب و ملایم وضع خود تشخیص می‌دهند انتخاب کنند. هر نظریه ای که از حیث منطقی منسجم و خالی از تناقص باشد بی‌گمان قسمتهایی از آن ناگوار و مخالف تعصبات متداول خواهد بود. شیوهٔ جدلی - یا از آن کلی‌تر، عادت به مباحثهٔ آزاد - در ایجاد انسجام منطقی مؤثر است و بدین طریق مفید واقع می‌شود. اما هنگامی که مقصود کشف نکات جدید باشد، این شیوه یکسره بی‌نتیجه است. شاید بتوان فلسفه را به عنوان جمع کل تحقیقاتی که با شیوهٔ افلاطونی قابل انطباق باشند تعریف کرد. ولی اگر این تعریف مطابق موضوع باشد باید گفت به علت نفوذ و تأثیر افلاطون در فلسفهٔ پس از اوست.

فصل دوازدهم

تأثیر اسپارت

برای شناختن افلاطون، و در حقیقت بسیاری از فلاسفهٔ پس از وی، مختصر دانشی دربارهٔ شهر اسپارت لازم است. اسپارت از دو راه در فکر یونانی تأثیر داشت. یکی از راه واقعیت، دیگری از راه افسانه، و این هر دو دارای اهمیت است: واقعیت اسپارتیان را قادر ساخت که آتن را در جنگ شکست دهند؛ و افسانه در نظریات سیاسی افلاطون و نویسندگان بیشمار پس از وی تأثیر کرد. شکل کاملاً پروردهٔ این افسانه را می توان در کتاب پلوتارک به نام «زندگی لیکورگوس» Life of Lycurgus ملاحظه کرد. آرمانهای این افسانه در تشکیل نظریات روسو و نیچه و مرام ناسیونال سوسیالیسم سهم بزرگی داشته‌اند.[1] از لحاظ تاریخی این افسانه بیش از واقعیت اهمیت داشته است؛ معهذا ما بحث خود را از واقعیت آغاز می‌کنیم، زیرا که واقعیت منشأ و مبدأ افسانه بوده است.

ایالت لاکونیا که شهر اسپارت پایخت آن بود، ناحیهٔ جنوب شرقی پلوپونسوس را فرا می‌گرفت. اسپارتیان که نژاد حاکم این ناحیه بودند در زمان حملهٔ دوریان از جانب شمال این سرزمین را تسخیر کردند و مردم آنجا را بردهٔ خود ساختند. این بردگان را «هلوت» (Helot) می‌نامیدند. در دوران تاریخی همهٔ زمینها متعلق به اسپارتیان بود. اما خود آنها به موجب قانون و عرف از شخم زدن و کشتن ممنوع شده بودند، به دو علت: یکی اینکه این کار را دون شأن خود می دانستند، دیگر اینکه آنها بایستی همواره آمادهٔ خدمت سربازی باشند. بردگان قابل خرید و فروش نبودند، بلکه به زمین بستگی داشتند، و زمینها به قطعاتی تقسیم شده بودند، چنانکه به هر مرد اسپارتی یک یا چند قطعه زمین می‌رسید. این زمینها نیز مانند بردگان قابل خرید و فروش نبودند، بلکه به موجب قانون از پدر به پسر می رسیدند (ولی ممکن بود ارثیهٔ زمین را برای دیگری نیز گذاشت). صاحب زمین هر سال از هلوتی که روی زمین کار می کرد هفتاد «مدیمنی» medimni (در حدود ۳۷۸۰ کیلو) غله برای خود و دوازده مدیمنی برای زنش می گرفت و همچنین سهم معینی از شراب و میوه دریافت می کرد. غیر از این هرچه بود به هلوت می رسید. هلوتها نیز مانند اسپارتیان یونانی بودند و از اسارت خود به سختی ناخرسند بودند و هرگاه از دستشان برمی‌آمد می شوریدند. اسپارتیان برای مقابله با این خطر یک سازمان پلیس مخفی داشتند، ولی برای تکمیل این مقابله کار دیگری نیز می کردند؛ و آن اینکه سالی یک بار به هلوتها اعلان جنگ می دادند تا جوانان اسپارتی بی آنکه در برابر قانون مرتکب قتل شده باشند هلوتهای نافرمان را از دم تیغ بگذرانند. دولت اسپارت می توانست هلوتها را آزاد سازد، ولی صاحبان آنها نمی‌توانستند. گاهی، آن هم به ندرت، هلوتها به خاطر نشان دادن شجاعت فوق‌العاده در جنگ، آزاد می‌شدند.

در یکی از سالهای قرن هشتم پیش از میلاد اسپارتیان کشور همسایهٔ خود مسنیا Messenia را تسخیر کردند و مردم آنجا را بردهٔ خود ساختند. در اسپارت «جای زیست» یا «فضای حیاتی» کم شده بود؛ اما تسخیر این سرزمین علت ناخرسندی مردم را برای مدتی از میان برد.

---

۱. صرف نظر از دکتر توماس آرنولد Thomas Arnold و مدارس ملی انگلستان.

قطعات زمین متعلق به عوام اسپارت بود؛ اشراف املاک خاص خود داشتند. قطعات در واقع حصه‌هایی از زمین عمومی بود که به دولت تعلق داشت.

مردم آزاد سایر قسمتهای سرزمین لاکونیا، که «Perioeci» نامیده می‌شدند، از قدرت سیاسی سهمی نداشتند.

تنها کار مردم اسپارت جنگیدن بود، و از هنگام تولد بدین منظور تربیت می شدند. کودکان علیل و رنجور را سران قوم معاینه می کردند و فقط آنهایی که نیرومند شناخته داده می شدند، حق پرورش داشتند. همهٔ پسران تا بیست سالگی در یک مدرسهٔ بزرگ تعلیم می‌دیدند. هدف برنامهٔ این مدرسه آن بود که آنها را سخت و بی اعتنا به درد و رنج و با انضباط بارآورد. به تعلیمات فرهنگی و علمی توجیهی نمی شد. یگانه هدف این بود که سربازان خوبی تربیت شوند که سراپا در خدمت دولت آماده باشند.

در بیست سالگی خدمت نظام آغاز می شد. ازدواج برای جوانانی که بیش از بیست سال داشتند مجاز بود، ولی مرد بایستی تا سی سالگی در «خانهٔ مردان» زندگی کند، و ازدواج خود را مانند رابطهٔ نامشروع پنهان نگهدارد. پس از سی سالگی، مرد به صورت یک فرد کامل عیار اسپارتی در می‌آمد. هر فردی به یک سازمان تغذیهٔ دسته جمعی تعلق داشت و با اعضای آن سازمان غذا می خورد، و وظیفه داشت که از محصولات قطعه زمین خود به آن سازمان سهمی بپردازد. دولت اسپارت بر اساس این نظریه حکومت می کرد که هیچ فرد اسپارتی نباید بینوا یا ثروتمند باشد. هر فردی می بایست از محصولات قطعه زمین خود گذران کند. نسبت به آن قطعه نمی توانست از خود سلب مالکیت کند؛ مگر اینکه آن را به رایگان ببخشد. هیچکس اجازهٔ داشتن طلا و نقره نداشت. سکه از آهن زده می شد. سادگی زندگی اسپارتیان در زمان باستان مثل گشته بود.

زنان اسپارت وضع خاصی داشتند. مانند زنان محترم سایر نقاط یونان در انزوا به سر نمی‌بردند. دختران نیز همان تعلیماتی را می دیدند که به پسران داده می شد. چیزی که بیشتر قابل توجه است اینکه پسران ودختران با هم ورزش می‌کردند، و همه برهنه بودند. در اسپارت چنین می‌خواستند (از «لیکورگوس» پلوتارک نقل می‌کنیم):

که دختران به وسیلهٔ ورزشهای دو و کشتی و پرتاب میله و تیراندازی تن خود را ورزیده سازند؛ بدین منظور که فرزندان آنها بر اثر تغذیه از بدن نیرومند و زیبا، بهتر بار بیایند؛ و نیز با کسب نیرو به وسیلهٔ ورزش [زنان] بتوانند درد زایمان را آسانتر تحمل کنند... و گرچه دختران بدین ترتیب خود را به آشکار برهنه می‌کردند، هیچ فعل بدی دیده نمی شد و اتفاق نمی افتاد، بلکه این ورزشها بازی بود و هرزگیهای جوانی در آنها نبود.

مردانی که زن نمی‌گرفتند «قانوناً ننگین» بودند، و آنها را مجبور می ساختند که حتی در سردترین هوا در بیرون محل ورزش و رقص جوانان برهنه قدم بزنند.

زنان اجازه نداشتند هیچگونه احساسی را که موافق مصالح دولت نباشد از خود بروز دهند. می توانستند اشخاص جبون و ترسو را تحقیر کنند. اگر شخص ترسو فرزند خودشان بود، عمل آنها مورد تشویق و تمجید قرار می‌گرفت؛ اما اگر نوزادشان به علت ضعف محکوم به مرگ می شد یا فرزندشان در جنگ کشته می شد، حق اندوهگساری نداشتند. اسپارتیان را سایر مردم یونان بسیار با عفت می دانستند. در عین حال اگر دولت به زن شوهردار بی‌فرزندی دستور می داد که ببیند شاید مرد دیگری در افزودن جمعیت بیش از شوهرش توفیق یابد، آن زن اعتراض نمی‌کرد. قانون فرزند آوردن را تشویق می کرد. به گفتهٔ ارسطو هر پدری که سه پسر داشت از خدمت نظام معاف می شد، و هر آنکه چهار پسر داشت از همهٔ خدمات دولتی.

سازمان دولت اسپارت بغرنج بود. دو پادشاه، از دو سلسلهٔ جداگانه، در اسپارت سلطنت می کردند و سلطنت در خاندان هر دو موروثی بود. هنگام جنگ یکی از پادشاهان فرماندهی سپاه را به عهده می‌گرفت، ولی در زمان صلح اختیارات آنها محدود بود. در ضیافتها سهم غذای آنها دو برابر سهم دیگران بود، و هرگاه یکی از آن دو درمی‌گذشت عزای عمومی اعلام می شد. پادشاهان عضو «شورای شیوخ» بودند. این شورا از سی تن (از جمله دو پادشاه) تشکیل

می شد. بیست و هشت تن دیگر بایستی سنشان بالغ بر شصت باشد، و همهٔ مردم شهر آنهـا را مـادام العمـر انتخـاب می کردند؛ اما این شیوخ بایستی فقط از میان خاندانهای اشراف انتخاب شوند. این شورا به دعـاوی جنـایی رسـیدگی می کرد و موضوعاتی را که بایستی در «مجلس» مورد بحث قرار گیرد، آماده می‌ساخت. «مجلس» از همهٔ مردم شـهر تشکیل می‌شد و حق ابتکار عمل نداشت؛ بلکه فقط می‌توانست به پیشنهادهایی کـه مطـرح مـی شـد رأی مثبـت یـا منفی بدهد. هیچ قانونی بی‌تصویب مجلس قابل اجرا نبود. شیوخ و قانونگذاران مـی‌بایسـت تصـمیم مجلـس را اعـلام کنند تا قانون اعتبار پیدا کند.

دولت اسپارت علاوه بر پادشاهان و «شورای شیوخ» و «مجلس» شعبهٔ دیگری نیز داشت که خـاص اسـپارت بـود. این شعبه عبارت بود از پنج تن «ناظر». این نظار از میان همهٔ مردم شهر برگزیده می شـدند. روش برگزیـدن آنهـا را ارسطو «بسیار کودکانه» می داند و بری Bury می گوید که این نظار در حقیقت با قرعه انتخـاب مـی شـدند. هیئـت نظار در سازمان دولتی اسپارت یک عنصر «دموکراتی» تشـکیل مـی داد[۱] کـه ظـاهراً غـرض از وجـود آن قـرار دادن وزنه‌ای در برابر پادشاهان بوده است. هر ماه پادشاهان سوگند یاد می‌کردند که اساس دولت را نگه دارند، و آنگاه نظار سوگند می خوردند که مادام که پادشاهان به سوگند خود وفادار بمانند، آنها نیز پادشاهان را نگه دارند. هرگاه یکی از پادشاهاه برای جنگ از شهر بیرون می‌رفت، دو تن از نظار همراه وی می رفتند تا بر رفتـار و کـردار او نظـارت کننـد. نظار عالیترین دیوان غیرنظامی را تشکیل می‌دادند؛ ولی بر پادشاهان اختیار قضایی نداشتند.

در اواخر زمان باستان چنین انگاشته می‌شده است که سازمان دولتی اسپارت ساخته و پرداختهٔ یک نفـر مصـلح و قانونگذار به نام لیکورگوس بوده است؛ و می گفتند که وی قوانین خود را در سـال ۸۸۵ ق.م. پدیـد آورده اسـت. امـا حقیقت این است که نظام دولت اسپارت بر اثـر رشـد و تکامـل تـدریجی پدیـد آمـده بـود و لیکورگـوس شخصـیتی اساطیری و در اصل از خدایان بود. نمش به معنای «دور کنندهٔ گرگ» و منشأش آرکادیا است.

شهر اسپارت در میان سایر شهرهای یونان چنان شهرت و آبرویی داشت که در نظر ما شگفت می نماید. این شهر در ابتدا خیلی کمتر از بعدها با سایر شهرهای یونان تفاوت داشت. در روزگـاران قـدیم شـهر اسـپارت نیـز شـاعران و هنرمندانی به خوبی شاعران و هنرمندان شهرهای دیگر پدید می آورد. اما در حدود قرن هفتم پـیش از مـیلاد، بلکـه دیرتر، سازمان دولتی اسپارت (که به غلط آن را به لیکورگوس نسبت داده اند) به شکلی که ملاحظـه کـردیم درآمـد. همه چیز فدای پیروزی در جنگ شد. و از آن پس دیگر شهر اسپارت در آنچه یونان به مایهٔ تمدن جهان افـزود هـیچ سهمی نداشت. به نظر ما چنین می‌رسد که دولت اسـپارت نمونـهٔ کـوچکی اسـت از دولتـی کـه نازیهـا، اگـر پیـروز می‌شدند، تشکیل می‌دادند. اما در نظر یونانیان این دولت جلوهٔ دیگری داشت. چنانکه بری می‌گوید:

در قرن پنجم اگر ناشناسی از آتن یا ملطیه می آمد و دهکده های پراکنده ای را که شهر ساده و بی برج و بـاروی اسپارت از آنها تشکیل می‌شد می‌دید، بی‌گمان می پنداشت که به یکی از اعصار قدیم بازگشته است - عصری کـه در آن انسان موجودی دلیرتر و بهتر و ساده‌تر بود و هنوز ثروت تنش را تباه و اندشه روانـش را آشـفته نسـاخته بـود. در نظر فیلسوفی چون افلاطون که دربارهٔ علم سیاست می اندیشید، دولت اسپارت نشانه‌ای از کمال مطلوب بـود؛ و یـک نفر یونانی عادی آن را سازمان جدی و سادهٔ زیبایی می‌دید. در نظـر یونانیـان ایـن شـهر دوری (Dorian) نیـز ماننـد پرستشگاههای دوریا متین و باوقار می‌نمود؛ آن را از شهر خود بسیار عالیتر می‌دانست، ولی شهر خود را برای زنـدگی کردن مناسب‌تر می‌دید.[۲]

---

۱. هنگامی که از عناصر «دموکراتی» در سازمان دولتی اسپارت سخن می گوییم البته باید به یاد داشته باشیم که مردم اسـپارت مجموعـاً نسبت به «هلوتها» طبقهٔ حاکمه ای را تشکیل می دادند و در کمال جبر و قهر بر آنها حکومت می کردند و برای غیر اسپارتیان آزاد نیـز سهمی در حکومت نمی شناختند.

2 . History of Greece, Vol. I, p. 141. «تاریخ یونان»

یکی از عللی که تحسین سایر شهرهای یونان را نسبت به اسپارت برمی‌انگیخت ثبات و دوام آن بود. در همهٔ شهرهای یونان انقلاب رخ داد، حال آنکه اساس حکومت شهر اسپارت قرنها ثابت ماند، و جز افزایش تدریجی قدرت هیئت نظار، آن هم از راههای قانونی و بی‌شدت عمل، تغییری در آن روی نداد.

نمی‌توان انکار کرد که اسپارتیان برای مدت درازی در نقشهٔ خود، که عبارت بود از پدید آوردن نژادی جنگجو و شکست ناپذیر، توفیق یافتند. نبرد ترموپیل (۴۸۰ ق.م.) هر چند که رسماً منجر به شکست شد، شاید بتوان گفت بهترین نمونهٔ شجاعت اسپارتیان بود. ترموپیل گذرگاه تنگی بود در میان کوهها که یونانیان امید داشتند در آنجا بتوانند جلو سپاه ایران را بگیرند. در این گذرگاه سیصد تن اسپارتی با کمک قوای امدادی همهٔ حملات بر این جبهه را دفع کردند، ولی ایرانیان از میان کوهها بیراهه‌ای یافتند و توانستند که در آن واحد از دو جانب به یونانیان حمله کنند. همهٔ اسپارتیان در موضع خود کشته شدند. فقط دو نفر به علت چشم درد شدید جزو صورت بیماران بودند. یکی از این دو اصرار ورزید که برده‌اش او را به میدان جنگ هدایت کند، و رفت و هلاک شد. دیگری، به نام آریستودموس Aristodemus حالش چنان خراب بود که نتوانست در جنگ شرکت کند و در نتیجه از میدان جنگ غیبت کرد. اما هنگامی که به اسپارت بازگشت کسی با او سخن نگفت و او را «آریستودموس ترسو» نامیدند. یک سال بعد، وی با مرگ دلیرانهٔ خود در نبرد پلاتئا Pataea، که به پیروزی اسپارتیان انجامید، لکهٔ ننگ را از دامن خود زدود.

پس از نبرد ترموپیل، اسپارتیان در این محل سنگ یادبودی کار گذاردند که روی آن فقط نوشته شده بود: «ای ناشناس، به لاکونیان بگو که ما در راه اطاعت فرمان آنها در اینجا خفته‌ایم.»

تا مدت مدیدی اسپارتیان خود را در زمین شکست ناپذیر معرفی کردند و این تفوق را تا سال ۳۷۱ ق.م. همچنان به دست داشتند. در این سال بود که در جنگ لوکترا Leuctra از تبی‌ها Thebans شکست خوردند. این شکست پایان عظمت نظامی اسپارتیان بود.

اما صرف نظر از جنگ، واقعیت شهر اسپارت هرگز با اساس نظری آن شهر مطابقت کامل نداشت. هرودوت که در دورهٔ عظمت نظامی اسپارت می زیسته است، با کمال تعجب می گوید که هیچ فرد اسپارتی نمی توانست در برابر رشوه مقاومت کند: حال آنکه یکی از مهمترین هدفهای تعلیم و تربیت اسپارتی خوار داشتن ثروت و دوست داشتن زندگی ساده بود. می گویند که زنان اسپارتی با عفت بودند. اما چند بار اتفاق افتاد که وارث تاج و تخت را بدان سبب که فرزند شوهر مادر خود نبود برکنار کردند. می گویند که اسپارتیان وطن‌پرستان سرسختی بودند؛ با این حال پادشاه آنها، پوسانیاس Pausanias فاتح پلاتئا، سرانجام خیانت کرد و مزدور خشایارشا شد. گذشته از این افتضاحات، سیاست اسپارت نیز همواره تنگ نظرانه بود. هنگامی که آتن یونانیان آسیای صغیر و جزایر مجاور را از دست ایرانیان آزاد ساخت، اسپارت خود را کنار کشید. مادام که ایالت پلوپونسوس در امان بود، اسپارت به سرنوشت باقی یونانیان علاقه‌ای نداشت. هر کوششی که برای متحد ساختن یونان صورت می گرفت به واسطهٔ خودسری و انزوا طلبی اسپارت منجر به شکست می‌شد.

ارسطو که پس از سقوط اسپارت می زیسته است، سازمان دولتی اسپارت را به لحن بسیار خصمانه ای وصف می‌کند.[۱] گفته های او به قدری با گفته های دیگران مغایرت دارد که مشکل می توان باور کرد هر دو دربارهٔ یک شهر سخن می‌گویند. مثلاً : «قانونگذار می‌خواسته است که همهٔ مردم کشور را دلیر و معتدل سازد. وی قصد خویش را در مورد مردان عملی کرده است، ولی زنان را که با تجملات و انواع بی‌اعتدالیها زندگی می کنند، فراموش کرده است. نتیجه اینکه در چنین کشوری مال و ثروت بیش از اندازه ارج می یابد؛ خاصه اگر مردان مانند مردان غالب نژادهای

---

۱. سیاست، کتاب دوم.

جنگی، به زیر سلطهٔ زنان خود درآیند... حتی در مورد شجاعت که در زندگانی روزمره به کار نمی آید و فقـط هنگـام جنگ بدان نیاز هست، نیز تأثیر زنان لاکونی بسیار بد بوده است... این آزادی زنان لاکونی از قدیمیترین زمانها وجـود داشته و امری است که باید انتظارش را داشت. زیرا که بنابر احادیث و اخبار، هنگامی که لیکورگوس می‌خواست زنان را وادار به پیروی از قوانین خود کند آنها مقاومت کردند و لیکورگوس از قصد خود صرف نظر کرد.»

ارسطو سپس اسپارتیان را به حرص و آز منسوب می کند و این خصائل را نتیجهٔ تقسیم نامساوی ثروت می دانـد. می گوید گرچه قطعات زمین را نمی توان فروخت، آنها را می توان بخشید. یا به ارث بـرای کسـی گذاشـت. و اضـافه می کند که دو پنجم همهٔ زمینها متعلق به زنان است. نتیجه اینکه جمعیت شهر به میـزان عظیمـی کـم مـی شـود. می گویند که جمعیت شهر زمانی به ده هزار تن می رسیده است، ولی هنگـام شکسـت خـوردن از تبـی‌هـا جمعیـت اسپارت از یکهزار کمتر بوده است.

ارسطو به سازمان دولت اسپارت نکته به نکته خرده می گیرد. می گوید که ناظران غالبـاً بسـیار فقیرنـد، و بـدین سبب به آسانی می‌توان بدانها رشوه داد. اختیارات آنها به قدری زیاد است که پادشاهان ناچار می شوند به آنهـا تملـق بگویند؛ در نتیجه دولت اسپارت به یک دموکراسی مبدل گشته است. ارسطو می گوید که ناظران بیش از انـدازهٔ لازم اختیار دارند و طرز زندگی آنها مخالف روح قانون اساسی اسپارت است؛ حال آنکه خشکی و محدودیت زنـدگی مـردم عدی به حدی است که مردم ناچار به لذایذ جسمانی پنهانی و غیرقانونی متوسل می‌شوند.

ارسطو مطالب خود را در زمان انحطاط شهر اسپارت نوشته است، ولی تصریح می کند که این مفاسـد از زمانهـای قدیم نیز وجود داشته است. لحن کلام او چنان خشک و واقع بینانه است که باور نکردن سخنانش دشوار مـی نمایـد؛ به علاوه این سخنان با تجارب جدیدی که از اجرای قوانین غلیظ و شدید به دست آمده است توافق دارد. ولـی آنچـه در خاطر مردم از اسپارت برجای ماند، نه اسپارت ارسطو، بلکـه اسـپارت افسـانه‌ای پلوتـارک بـود و اسـپارتی کـه در «جمهوری» افلاطون به زبان فلسفی به صورت کمال مطلوب وصف شده است. جوانان قرنها این آثار را می خواندنـد و این آرزو در دل آنها زبانه می کشید که آنها نیز به نوبت خودماننـد لیکورگـوس حـاکمی حکـیم یـا حکیمـی حـاکم بشوند. اجتماع خیالپرستی و قدرت طلبی، بارها باعث گمراهی اشخاص شده است و امروز نیز باعـث بسـی گمراهیهـا می‌شود.

افسانهٔ اسپارت را خوانندگان قرون وسطی و عصر جدید بیشتر از زبان پلوتارک شنیده اند. هنگـامی کـه پلوتـارک تاریخ خود را نوشت شهر اسپارت و سرگذشتش به گذشتهٔ افسانه ای تعلـق داشـت. دوران عظمـت اسـپارت از عصـر پلوتارک همانقدر فاصله داشت که عصر کریستف کلمب از زمان ما. محققان تاریخ دولتها باید گفته های پلوتارک را با احتیاط تمام تلقی کنند؛ اما برای کسانی که در افسانه های قدیم تحقیق و تتبع می کنند آثار پلوتارک اهمیت بسـیار دارد. یونان همیشه از راه متأثر ساختن افکار و آرمانها و امیدهای بشر جهان را تحت تأثیر خود قرار داده اسـت، نـه از راه مستقیم قدرت سیاسی خود. امپراتوری روم جاده هایی ساخت که بسیاری از آنها هنوز باقی است، و قوانینی پدیـد آورد که مبنا و مبدأ بسیاری از قوانین امروزی است؛ اما آنچه به این جاده ها و قوانین اهمیـت مـی بخشـد سـپاه روم بود. یونانیان با آنکه جنگجویان سلحشوری بودند به فتح بزرگی توفیق نیافتند؛ زیرا که قدرت سپاه خـود را بیشـتر در میان خودشان به کار می بردند. یونانیان منتظر ماندند تا اسکندر نیمـه وحشـی بیایـد و راه و رسـم یونـانیگری را در خاور نزدیک رواج دهد و زبان یونانی را زبان ادبی مصر و سوریه و آسیای صغیر سازد. خود یونانیان هرگـز بـه صـورت دادن چنین مهمی قادر نبودند؛ نه به علت نداشتن نیروی سپاهی، بل بدان سبب که استعداد اتحاد سیاسی نداشـتند. وسایل و وسایط انتقال و توسعهٔ تمدن یونانی همواره غیریونانی بوده اسـت. امـا نبـوغ یونـانی فاتحـان بیگانـه را وادار می ساخت که در بسط و گسترش تمدن و فرهنگ یونانی بکوشند.

آنچه در نظر نویسندهٔ تاریخ جهان اهمیت دارد جنگهای کوچک میان شهرهای یونـان یـا مبـارزات تنـگ نظرانـهٔ احزاب سیاسی برای به دست آوردن قدرت سیاسی نیست؛ مهم خاطراتی است که پس از آن وقـایع در اذهـان مـردم باقی ماند: مانند خاطرهٔ طلوع خورشید از پس کوهستان آلپ در ذهن کوهنوردی که با برف و بوران دست به گریبـان باشد. این خاطرات که رفته رفته محو می شدند، در اذهان مردم تصاویر قله هایی را به جای می گذاشتند که در پرتـو نور سپیده دم می‌درخشیدند، و این اندیشه همچنان زنده می‌ماند که در پس ابرها هنوز فـر و شـکوه خورشـید بـاقی است و هر آن ممکن است پدیدار شود. در میان قله های درخشان، در صدر مسیحیت افلاطون از همه نمایانتر بـود، و در کلیسای قرون وسطی ارسطو بیش از همه درخشش داشت. اما پس از تجدید حیات فرهنگی که مردم رفتـه رفتـه برای آزادی سیاسی قائل به ارزش شدند، پلوتارک بیش از دیگران مورد توجه قـرار گرفـت. پلوتـارک در آزادیخواهـان قرن هجدهم فرانسه و انگلستان و بنیادگذاران ایالات متحدهٔ امریکا نفوذ عمیقی داشت؛ در آلمان نیز نهضت رمانتیـک را متأثر ساخت، و تا امروز هم، البته بیشتر از راههای غیرمستقیم، تفکر آلمانی را تحت تأثیر دارد. اما تـأثیر پلوتـارک از لحاظی خوب بود و از لحـاظی بـد. از حیـث لیکورگـوس و اسـپارت تـأثیر وی بـد بـود. سـخنان پلوتـارک دربـارهٔ لیکورگوس حائز اهمیت است و من، حتی به قیمت تکرار برخی مطالب هم شده، مختصری از سـخنان او را در اینجـا نقل می‌کنم.

پلوتارک می‌گوید که لیکورگوس مصمم بود که قوانینی برای شهر اسپارت تدوین کند، و بـدین منظـور سـفرهای بسیار کرد تا سازمانهای دولتی مختلف را از نزدیک ببیند. قوانین جزیرهٔ کرت را که بسیار «مستقیم و مستحکم» بود، پسندید؛ لیکن قوانین ایونی را که دارای حشو و زوائد بیهوده بود مطابق طبع خود نیافت. در مصر بـر فوائـد تفکیـک سپاهیان از سایر مردم آگاه شد، و بعدها هنگامی که از سفرهای خود بازگشت، این اندیشه را در اسـپارت عمـل کـرد. در اسپارت برای بازرگانان و صنعتگران و کارگران هریک سهمی جداگانه مقرر داشت و بیت المال جدیدی بنا نهـاد و زمینها را میان مردم اسپارت به تساوی تقسیم کرد تا شهر را از درماندگی و حسـد و آز و تـن آسـایی و نیـز از فقـر و ثروت بپیراید. به کار بردن سکهٔ طلا و نقره را منع کرد و سکه های آهنین رواج داد، و ارزش آن سکه ها چنان انـدک بود که معادل ده مینه از آن سکه ها اتاقکی را می انباشت. لیکورگوس بدین ترتیب همهٔ «فنون سطحی و بیهـوده» را ازمیان برد؛ زیرا که پول کافی برای دادن به کسانی که بدان فنون می‌پرداختند وجود نداشت. و نیز به همـین ترتیـب تجارت خارجی را غیرممکن ساخت. خطیبان و پاندازان و جواهرسازان، که سکه های آهنین را دوست نمـی‌داشـتند، از اسپارت دور شدند. سپس فرمان داد که همهٔ مردم شهر با هم غذا بخورند، غذاشان یک چیز باشد.

لیکورگوس نیز تربیت کودکان را عمده ترین و مهمترین امری که «قانونگذار باید معین کند» می دانست؛ و مانند همهٔ کسانی که هدف اصلی شان نیروی سپاهی است شوق فراوانی به بالا بردن میزان توالد و تناسل داشـت. بازیهـا و رقصهای دختران برهنه در برابر جوانان برای این بود که جوانان را به زن گرفتن برانگیزنـد. بـرخلاف گفتـهٔ افلاطـون جوانان را به حکم براهین هندسی به زن گرفتن وادار نمی‌کردند؛ بلکـه آنهـا را بـا شـوق و میـل و رغبـت بـدین کـار می کشاندند. رسم پنهان داشتن زناشویی در سالهای نخستین به شکل یـک ارتبـاط نهـانی، در هـر دو طـرف عشـق سوزانی پدید می‌آورد و شور و رغبت آنها را به یکدیگر زنده نگه می‌داشت - یا لااقل عقیدهٔ پلوتارک چنین بوده است. سپس می گوید که «اگر مرد پیری، زنی جوان داشت و به مرد جوانی اجازه می داد کـه از آن زن فرزنـد پدیـد آورد، مردم او را سرزنش نمی‌کردند. همچنین هرگاه مردی درستکار زن مرد دیگری را دوست می‌داشت... مجاز بـود کـه از شوهر آن زن خواهش کند که بگذارد با زن او هم آغوش گـردد و آن زمـین زیبـا و ثمـربخش را شـخم زنـد و تخـم کودکـان نـازپرورد در آن بکـارد.» در ایـن مـوارد نمـی‌بایسـت احساسـات احمقانـه بـروز داد، زیـرا کـه لیکورگـوس نمی‌خواست کودکان به کسی تعلق داشته باشند، بلکه دوست می‌داشت کودکان، بـه خـاطر آسایش عمـوم، عمـومی باشند. و به همین جهت، برای آنکه مردم شهر چنان باشند که باید، لیکورگوس می‌خواسـت کـه از هـر کسـی فرزنـد

پدید نیاید، بلکه کودکان فقط از مردان درستکار پدید آیند. پلوتارک سپس توضیح می‌دهد که این همان اصلی است که در مورد جفتگیری چهارپایان معمول و متداول است.

هنگامی که کودکی به دنیا می‌آمد، پدر او را به نزد ریش سفیدان قوم می برد تا معاینه‌اش کنند. اگر کودک سالم بود او را به پدرش پس می‌دادند تا پرورش یابد، وگرنه او را به گودال آبی می انداختند. از همان آغاز کودکان را با اوضاع سخت و خشن پرورش می دادند، که از بعضی جهات خوب بود - مثلاً آنها را در قنداق نمی‌پیچیدند. پسران در هفت سالگی از خانه به مدرسهٔ شبانه روزی می رفتند. آنجا آنها را چند دسته می کردند، و هر دسته را تحت فرمان یکی از خود آنها که به سبب هوش و شجاعت برگزیده می شد قرار می دادند. تا آنجا که وقت اجازه می داد، تعلیمات مؤثر می دیدند، و باقی وقت را صرف این می‌کردند که چگونه اطاعت کنند و در برابر درد و رنج مقاومت داشته باشند و زحمت بکشند و در جنگ پیروز شوند. پس از آنکه دوازده ساله می شدند، دیگر نیم‌تنه نمی‌پوشیدند و جز سالی چند بار شستشو نمی کردند و همیشه ژولیده و خشن بودند و بر سر کاه می خفتند و در زمستان خار بته به بستر کاهی خود مخلوط می کردند. بدانها می آموختند که دزدی کنند و اگر گیر می‌افتادند مجازات می‌شدند - نه برای دزدی، بلکه برای کودنی.

در اسپارت عشق بین دو همجنس، چه مرد و چه زن، امری متعارف و متداول بود و جزو برنامهٔ تربیتی پسران بالغ به شمار می رفت. عاشق در کارهای خوب یا بد معشوق مسئولیت داشت. پلوتارک می گوید که یک بار پسری از زخمی که هنگام نبرد برداشته بود فریاد کشید، و عاشق آن پسر را به جرم ترسو بودن معشوقش جریمه کردند.

فرد اسپارتی، در همهٔ مراحل زندگی آزادیش بسیار محدود بود.

پس از بلوغ نیز نظم و انضباط در زندگی آنها برقرار بود، زیرا قانون اجازه نمی داد که هر کس به هر نحوی که بخواهد زندگی کند. زندگی در شهر اسپارت مانند زندگی در اردوگاه بود، و هر فردی می دانست که جز انجام دادن وظایف خود چه کارهایی می تواند بکند. کوتاه سخن آنکه اندیشهٔ همه این بود که نه برای خود، بلکه برای خدمت به کشور به دنیا آمده اند... یکی از بهترین و خوشترین چیزهایی که لیکورگوس آورد فراغت بود؛ اما وی مردم شهر خود را از پرداختن به کارهای زشت و پست منع کرد. مردم اسپارت نیازی نداشتند که در راه کسب ثروت جهد کنند، زیرا در اسپارت ثروت نه سودی داشت و نه کسی بدان ارج می نهاد. زیرا که هلوتها، یعنی اسیرانی که در جنگ به دست می آمدند، زمینها را کشت می‌کردند و هر سال سهمی به صاحبان زمینها می‌دادند.

پلوتارک سپس داستان یک نفر آتنی را نقل می کند که به جرم تنبلی محکوم گشته بود، و یکی از اسپارتیان داستان او را شنید و در شگفت شد و گفت: «آن مردی را که به جرم زندگی نجیبانه و اشرافی محکوم گشته است به من نشان دهید.»

پلوتارک ادامه می دهد که «لیکورگوس افراد شهر خود را چنان تربیت کرده بود که نه می‌خواستند و نه می‌توانستند تنها زندگی کنند؛ بلکه همواره با یکدیگر همکاری می کردند و مانند زنبوران عسل که گرد ملکهٔ خود فراهم می آیند، آنها نیز همیشه با هم بودند.»

اسپارتیان حق مسافرت نداشتند، و خارجیان را نیز، مگر هنگامی که برای تجارت می آمدند، به شهر اسپارت راه نمی دادند؛ زیرا بیم آن می رفت که رسوم بیگانه فضیلت لاکونیایی را از میان ببرد.

پلوتارک قانونی را نقل می کند که به موجب آن اسپارتیان حق داشتند هرگاه اراده کنند هلوتها را بکشند، اما پلوتارک از قبول اینکه قانون شنیعی اثر لیکورگوس باشد، سر باز می زند: «زیرا من نمی‌توانم بپذیرم که عملی بدین زشتی و پستی را ابداع یا معمول کرده باشد. زیرا از روی رأفت و عدالتی که در سایر آثار وی مشهود است، من او را شخصی سلیم‌النفس و رئوف می‌پندارم.» غیر از این مورد، پلوتارک از دولت اسپارت جز به تمجید و تحسین سخن نمی‌گوید.

تأثیر اسپارت در افلاطون، که اکنون موضوع بحث ما قرار خواهد گرفت، از شرح مدینهٔ فاضلهٔ او، که فصـل بعـدی ما را تشکیل خواهد داد، روشن و مبرهن خواهد شد.

فصل سیزدهم

منابع عقاید افلاطون

از میان فلاسفهٔ باستانی و قرون وسطایی و جدید، نفوذ افلاطون و ارسطو از همه بیشتر است؛ و از این دو افلاطـون در اخلاف خود تأثیر بیشتری داشت. من این را به دو دلیل می‌گویم: نخست اینکه ارسطو خود محصول افلاطـون اسـت؛ دوم اینکه الهیات مسیحی، باری تا قرن سیزدهم، بیشتر افلاطونی بوده است تا ارسـطویی. بنـابراین در تـاریخ فلسـفه باید افلاطون - و به اندازهٔ کمتری ارسطو - را به شرح‌تر از اسلاف یا اخلافشان مورد بحث قرار دهیم.

مهمترین موضوعات فلسفهٔ افلاطون عبارتد از: نخست مدینهٔ فاضله، که نخسـتین حلقـهٔ سلسـلهٔ طـولانی مـداین فاضله است؛ دوم نظریهٔ مُثُل، که نخستین کوشش برای حل مسئلهٔ لاینحل جهان هستی است؛ سـوم بـراهین وی در اثبات بقای روح؛ چهارم جهانشناسی او؛ پنجم تصور وی از معرفت به عنوان خاطره به جای ادراک. اما پیش از آنکه به این موضوعات بپردازیم، من چند کلمه دربارهٔ اوضاع زندگی افلاطون و عـواملی کـه تعیـین کننـدهٔ عقایـد فلسـفی و سیاسی وی بوده‌اند سخن خواهم گفت.

افلاطون در ۷-۴۲۸ ق.م. - یعنی نخستین سالهای جنگ آتن و اسپارت - به دنیا آمـد. وی یکـی از اشـراف مرفـه بود و با بسیاری از کسانی که با دولت «سی تن جبار» بستگی داشتند خویشـی داشـت. هنگـامی کـه آتـن شکسـت خورد، افلاطون جوان بود. ممکن است وی این شکست را نتیجهٔ دموکراسی پنداشته باشد؛ خاصه آنکه وضع اجتماعی و نسبت خانوادگی بیزاریش را از دموکراسی محتمل می سازد. وی یکی از شاگردان سقراط بود و بـدو علاقـه و ارادت تمام داشت؛ و سقراط را حکومت دموکراسی محکوم به مرگ کرد. پس شگفت نیست کـه افلاطـون در طـرح جامعـهٔ اشتراکی مطلوب خود به جانب اسپارت رو کرده باشد. افلاطون این هنر را داشت که می توانست پیشنهادهای مخالف اصول آزادی را چنان جامه‌ای بپوشاند که قرنهای آینده را فریب دهد؛ زیرا در قرنهـای پـس از او کتـاب «جمهـوری» مورد تحسین قرار گرفت، بی‌آنکه دانسته شود که پیشنهادهای «جمهوری» متضمن چه اموری اسـت. همیشـه رسـم چنین بوده است که افلاطون را تمجید و تحسین کنند، ولیکن او را نشناسند. این سرنوشـت مشـترک مـردان بـزرگ است. ولی غرض من وارونهٔ این امر است. من می خواهم او را بشناسم، امـا هنگـام بحـث دربـارهٔ او بـرایش همانقـدر احترام قائل باشم که گویی افلاطـون یـک نفـر انگلیسـی یـا امریکـایی معاصـر از مـدافعان حکومـت «یـک حزبـی» (totalitarianism) است.

عوامل فلسفی محضی هم که در افلاطون اثر کردند از قبیلی بودند که وی را برای متمایل شدن به جانب اسـپارت مستعد می ساختند. این عوامل به طور کلی از این قرار بودندک فیثاغورس، پارمنیدس، هراکلیتوس و سقراط.

افلاطون عناصر ارفئوسی فلسفهٔ خود را (به واسطهٔ سقراط یا هر واسطهٔ دیگری) از فیثاغورس گرفت. جنبـهٔ دینـی اعتقاد به بقای روح، تعلق خاطر به دنیای دیگر، لحن روحانی، تشبیه جهان به غار و مفاد این تشبیه، و نیـز احترامـی که افلاطون برای ریاضیات قائل است، و آمیختگی تعقل و اشراقق که در نظریات او دیده می شود، همه نتیجـهٔ نفـوذ فیثاغورس است.

افلاطون این اعتقاد را از پارمنیدس گرفت که واقعیت ابدی و مستقل از زمان است؛ و دیگر اینکه بنابر براهین منطقی تغییر و تغیّر امری موهوم است.

از هراکلیتوس این نظریهٔ منفی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست. ترکیب این نظر با اعتقاد پارمنیدس منجر به این نتیجه شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد، بلکه باید به وسیلهٔ عقل بدان رسید. این نتیجه نیز به نوبت خود با آیین فیثاغوری کاملاً موافق بود.

و اما از سقراط. احتمال دارد که افلاطون اشتغال خاطر به مسائل اخلاقی و تمایل به توجیه غایی جهان به جای توجیه مکانیکی آن را از او به ارث برده باشد، «خوبیها» بر فکر افلاطون بیش از فلاسفهٔ پیش از سقراط تسلط دارند؛ و مشکل است که این امر را نتیجهٔ نفوذ سقراط ندانیم.

اما ارتباط این مطالب با مرام «دولتگرایی» (authoritarianism) چیست؟

نخست اینکه: چون خوبی و واقعیت مستقل از زمانند، پس بهترین دولت آن است که از روی نمونهٔ آسمانی، و هر چه شبیه تر بدان، ساخته شده باشد؛ بدین ترتیب که حداقل تغییر و حداکثر ثبات در آن موجود باشد و فرمانروایان آن کسانی باشند که «خوبی» ابدی را به بهترین نحوی درک کنند.

دوم اینکه: در عقاید افلاطون، مانند همهٔ اشراقیان، هستهٔ یقینی وجود دارد که جز از راه سیر و سلوکی خاص اساساً از راه دیگر قابل انتقال نیست. فیثاغوریان می‌کوشیدند که حکومتی از محارم اسرار تشکیل دهند؛ و اگر نیک به عمق مطلب بنگریم، این همان چیزی است که افلاطون آرزو می کند. اگر کسی بخواهد سیاستمدار خوبی باشد باید «خوبی» را بشناسد، و این شناسایی به وسیلهٔ ترکیبی از ریاضت فکری و ریاضت اخلاقی میسر است. هرگاه کسانی که این مراحل را نگذرانده باشند در کار دولت دست یابند، لاجرم باعث فساد دولت خواهند شد.

سوم اینکه: برای تشکیل حکومت خوب مطابق اصول افلاطون، تعلیم و تربیت بسیار لازم است. اصرار در آموختن هندسه به دیونیسوس جوان، پادشاه سیراکوس، برای اینکه وی پادشاه خوبی به بار آید، در نظر ما کار غیرعاقلانه ای است؛ ولی از نقطهٔ نظر افلاطون این کار لازم بود. نفوذ فیثاغورس در افلاطون آنقدر بود که افلاطون معتقد باشد بدین که عقل حقیقی بدون ریاضت حاصل نمی شود. این نظر اعتقاد به اولیگارشی (حکومت خواص و توانگران) را ایجاب می‌کند.

چهارم اینکه: افلاطون نیز مانند اکثر فلاسفهٔ یونان برآن بود که فراغت برای حصول عقل ضرورت دارد. بنابراین در میان کسانی که برای گذران زندگی خود ناچارند کار کنند، نمی‌توان سراغی از عقل گرفت؛ بلکه عقل را باید فقط در میان کسانی جستجو کرد که از خود بضاعتی دارند یا دولت بار تلاش معاش را از دوششان برداشته است. این نقطهٔ نظر اساساً اشراقی است.

در مقایسهٔ افلاطون با افکار جدید، دو سؤال مطرح می شود. نخست اینکه: آیا چیزی به نام «عقل» وجود دارد؟ دوم اینکه: گرفتیم چنین چیزی وجود داشته باشد، آیا می‌توان دولتی پدید آورد که قدرت سیاسی بدان بدهد؟

اینجا مراد از «عقل» هیچ نوع فن خاص، از قبیل آنچه کفاش یا طبیب یا سردار سپاه دارد، نیست؛ بلکه عقل کلی‌تر از اینهاست، زیرا داشتن عقل انسان را قادر می سازد که عاقلانه حکومت کند. من گمان می‌کنم که ممکن بود افلاطون بگوید که عقل از معرفت و خوبی تشکیل می شود، و آنگاه این تعریف را با این نظریهٔ سقراط تکمیل کند که هیچکس از روی علم و عمد مرتکب گناه نمی‌گردد - که از آن می توان این نتیجه را گرفت که هر کس خوبی را بشناسد عملش نیز عین صواب خواهد بود. اما نزد ما این نظر دور از واقعیت می نماید. طبیعی تر آن است که بگوییم منافع مختلفند، و شخص سیاستمدار باید بهترین سازش ممکن را میان این منافع حاصل کند. افراد یک طبقه یا ملت ممکن است دارای منافع مشترکی باشند، لیکن این منافع عادتاً با منافع طبقات یا ملل دیگر تعارض پیدا می‌کنند. شک نیست که نوع بشر کلیتاً نیز منافعی دارد، ولی این منافع برای تعیین نحوهٔ عمل سیاسی کافی نیستند.

در آینده شاید کفایت حاصل کنند، ولی تا هنگامی که عدهٔ زیادی دول مستقل وجود دارند، این کفایت حاصل نمی شود. حتی در آن هنگام نیز دشوارترین نکته در پیروی از منافع عمومی عبارت خواهد بود از سازش دادن منافع خصوصی که با یکدیگر تعارض دارند.

اما گرفتیم که چیزی به نام «عقل» هست آیا شکلی از، حکومت وجود دارد که قدرت را به دست عاقلان بدهد؟ بدیهی است که اکثریتها، از قبیل شوراهای عمومی، ممکن است اشتباه کنند، و در واقع اشتباه هم کردهاند. حکومتهای اشرافی همیشه عاقلانه نیستند. پادشاهان غالباً احمقند. پاپها، به رغم معصوم بودنشان، تاکنون مرتکب خطاهای بزرگ شدهاند. آیا کسی می تواند از این نظر پشتیبانی کند که دولت باید به دست فارغ التحصیلان دانشگاهها یا حتی مجتهدان حکمت الهی سپرده شود؟ یا باید به دست مردانی سپرده شود که بی‌چیز به دنیا آمدهاند ولی ثروتهای کلان اندوختهاند؟ روشن است که هیچ دستهٔ برگزیده ای از مردم اجتماع، که قانوناً قابل تعریف باشند، عملاً از مجموعهٔ اجتماع عاقلتر نیستند. ممکن است گفته شود که به وسیلهٔ تعلیمات مناسب می‌توان اشخاص را دارای عقل سیاسی ساخت. اما این سؤال پیش می آید که آن تعلیمات مناسب چیست؟ و آنگاه معلوم می شود که این سؤال یک سؤال حزبی است.

بنابراین مسئلهٔ یافتن یک دسته از مردان «عاقل» و سپردن دولت به دست آنان، مسئلهای است لاینحل. این دلیل نهایی دموکراسی است.

فصل چهاردهم

مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون

«جمهوری»، مهمترین رسالهٔ افلاطون، به طور کلی از سه بخش تشکیل شده است. بخش نخست (اواخر کتاب پنجم) وصف سازمان یک جامعهٔ اشتراکی کامل مطلوب است. این قدیمترین مدینهٔ فاضله است.

یکی از نتایجی که افلاطون بدانها رسیده این است که حکام باید حکیم باشند. کتابهای ششم و هفتم صرف تعریف کلمهٔ «حکیم» یا «فیلسوف» شده است. این بحث بخش دوم را تشکیل می‌دهد.

بخش سوم عمدتاً بحث دربارهٔ انواع مختلف دولت های واقعی است، و ذکر معایب و محاسن آنها.

غرض ظاهری کتاب «جمهوری» تعریف «عدالت» است. اما در همان مراحلِ اولِ بحث افلاطون چنین تشخیص می دهد که چون مشاهدهٔ قضایا در مقیاس بزرگ آسانتر از مقیاس کوچک است، پس بهتر آن است به جای آنکه ببینیم چه چیزهایی شخص عادل را به وجود می آورد، به تحقیق این امر بپردازیم که چه عواملی دولت عادل را پدید می آورد. و چون عدالت باید از جملهٔ صفات بهترین دولت قابل تصور باشد، پس نخست چنین دولتی وصف می‌شود و آنگاه مشخص می گردد که کدامیک از کمالات آن دولت را باید «عدالت» نامید.

بگذارید نخست مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را به صورت طرح کلی آن تصویر کنیم، و آنگاه نکاتی را که پیش می‌آید مورد بحث قرار دهیم.

افلاطون چنین آغاز می‌کند که افراد جامعه باید به سه طبقه تقسیم شوند. عوام‌الناس، سربازان، و سرپرستان. فقط طبقهٔ اخیر باید قدرت سیاسی داشته باشند. عدد افراد این طبقه باید از آن دو طبقه دیگر بسیار کمتر باشد. گویا این افراد باید در بادی امر به وسیلهٔ شخص قانونگذار برگزیده شوند و از آن پس به حکم وراثت جانشین یکدیگر شوند: ولی در موارد استثنایی می توان کودک مستعد را از یکی از طبقات پست ارتقا داد، و از میان فرزندان طبقهٔ سرپرست نیز اگر کودک یا جوان نابابی یافته شد می‌توان او را تنزل داد.

در نظر افلاطون مشکل عمده این است که چگونه محرز و مسلم کنیم که سرپرستان مقاصد قانونگذار را جامهٔ عمل بپوشانند. برای این مقصود، وی پیشنهادهای گوناگون تربیتی و اقتصادی و بیولوژیک و دینی دارد. در همهٔ موارد روشن نیست که این پیشنهادها تا چه اندازه در مورد طبقات دیگر، غیر از سرپرستان، به کار بسته می‌شود. لیکن علاقهٔ اصلی افلاطون متوجه سرپرستان است که مانند یسوعیان در پاراگوای قدیم، و کشیشان در دولتهای کلیسایی تا سال ۱۸۷۰، و حزب کمونیست در روسیهٔ امروز، برای خود طبقهٔ جدایی هستند.

نخستین امری که باید بدان پرداخت تعلیم و تربیت است؛ و آن به دو بخش تقسیم می شود: ورزش و موسیقی. معانی این دو کلمه در اصطلاح افلاطون وسیعتر از معانی امروزی آنهاست. «موسیقی» قلمرو فنون و هنرها را شامل می شود و «ورزش» آنچه را به تربیت بدن و شایستگی و سلامت آن راجع است در بر می‌گیرد. معنای «موسیقی» تقریباً به وسعت معنایی است که ما از کلمهٔ «فرهنگ» اراده می کنیم؛ و معنای «ورزش» از آنچه ما «تربیت بدن» می‌نامیم قدری وسیعتر است.

فرهنگ باید متوجه این هدف باشد که اشخاص را «نجیب» (gentleman) بار بیاورد، به همان معنایی که، بیشتر به واسطه نفوذ افلاطون، امروز در انگلستان از این کلمه مستفاد می شود. آتن در عصر افلاطون از جهتی نظیر انگلستان در قرن نوزدهم بود. در این هر دو، یک جامعهٔ اشرافی وجود داشت که از ثروت و حیثیت اجتماعی برخوردار بود، ولی قدرت سیاسی را در انحصار خود نداشت؛ و باز در آن هر دو، جامعهٔ اشرافی ناچار بود با رفتار و کردار فریبا و مؤثر تا آنجا که بتواند برای خود کسب قدرت کند. اما در مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون حکومت اشراف بلامعرض است.

متانت و ادب و شجاعت، ظاهراً صفاتی است که باید بیشتر از طریق تعلیم و تربیت پرورش یابد. نوشته هایی که در دسترس جوانان قرار می گیرد، و موسیقیی که به گوشتان می رسد، باید از همان نخستین سالهای زندگی جوانان تحت سانسور شدید قرار گیرد. مادرها و لَله‌ها باید قصه های مجاز را برای کودکان خود نقل کنند. آثار هومر و هزیود به چند دلیل باید منع شود. نخست اینکه در این آثار گاهی از خدایان حرکات ناشایسته ای سر می زند، که مغایر اخلاق پسندیده است. باید به کودکان چنین آموخت که از خدایان هرگز شرارت سر نمی زند، زیرا که خدا صانع همه چیز نیست، بلکه فقط صانع چیزهای خوب است. دوم اینکه در آثار هومر و هزیود مطالبی هست که برای ترساندن خوانندگان از مرگ نوشته شده است؛ حال آنکه در تعلیم و تربیت باید هرچه بیشتر کوشید که جوانان برای جان دادن در میدان جنگ آماده و راغب باشند. پسران باید بیاموزند که بردگی بدتر از مرگ است؛ بنابراین نباید داستانهایی بشنوند که در آنها مردان نیک گریه و زاری می کنند، هر چند زاری آنها در عزای دوستانشان باشد. سوم اینکه ادب حکم می کند که انسان هرگز به صدای بلند خنده سر ندهد؛ حال آنکه هومر از صدای «قهقههٔ همیشگی خدایان سعاتمند» سخن می‌گوید. مادام که کودکان می‌توانند این عبارت را نقل کنند، آموزگار چگونه می‌تواند با دم گرم در نکوهش عیاشی داد سخن بدهد؟ چهارم اینکه در آثار هومر قطعاتی در توصیف سفره‌های رنگین و هوسرانی خدایان وجود دارد؛ و این قطعات برای میانه‌روی و اعتدال مضر است. (اسقف اینگ، که یک افلاطونی حقیقی است، این بیت از یکی از اشعار معروف را که در وصف شادیهای بهشت سروده شده است مورد اعتراض قرار داد: «فریاد پیروزمندان و سرود باده‌گساران.») و نیز نباید داستانهایی وجود داشته باشد که در آنها بَدان خرسند و خوبان ناخرسند باشند؛ زیرا که تأثیر این قبیل داستانها بر روح لطیف کودکان ممکن است بسیار مضر باشد. بنا بر همهٔ این ملاحظات، خیل شعرا را نیز باید محکوم و مردود دانست.

سپس افلاطون به بیان برهان عجیب خود دربارهٔ هنر نمایش می پردازد و می گوید که شخص خوب نباید رغبتی به تقلید از شخص بد داشته باشد؛ و در اغلب نمایشنامه ها اشخاص بد دیده می‌شوند. بنابراین نویسنده و بازیگری که نقش شخص بد را بازی می کنند ناچارند تقلید اشخاصی را کنند که دست به همه گونه جنایت می زنند. نه تنها جنایتکاران، بلکه زنان و بردگان و به طور کلی فرومایگان را اشخاص شریف نباید تقلید کنند. (در یونان نیز مانند انگلستان عصر الیزابت در نمایشها نقش زن را مرد بازی می‌کرد.) بنابراین، نمایشنامه، اگر اصولاً مجاز باشد، جز قهرمانان مرد بی‌عیب نجیب و شریف نباید قهرمان دیگری داشته باشند. اما محال بودن چنین نمایشی چنان آشکار است که افلاطون بر آن می شود دروازهٔ شهر را به روی همهٔ نمایشنامه نویسان ببندد.

«هرگاه یکی از حضرات تقلیدکنندگانی که از فرط زیرکی می توانند همه چیز را تقلید کنند به شهر ما بیاید و بخواهد خود و اشعارش را به نمایش بگذارد، ما در برابر او به خاک خواهیم افتاد و وجود شریف و نازنینش را مورد تعظیم و تکریم قرار خواهیم داد، ولی ناچار این مطلب را نیز به اطلاع او خواهیم رسانید که در شهر ما نظایر او حق وجود ندارند، زیرا قانون اجازه نمی دهد. بنابراین پس از آنکه سر او را با روغن مُر تدهین کردیم و تاجی از پشم بر فرقش نهادیم، او را به سوی شهر دیگری روانه خواهیم کرد.»

پس از این موضوع، افلاطون به موضوع سانسور موسیقی (به معنای جدید کلمه) می پردازد و می گوید که مقامهای لیدیایی و ایونی باید ممنوع شود، زیرا که اولی غم انگیز و دومی سستی آور است. فقط مقام دوری (برای شجاعت) و مقام فریژی (برای اعتدال) می تواند مجاز باشد. مقامات ضربی باید ساده باشند و زندگی شجاعانه و موزون و متعادلی را بیان کنند.

تربیت بدن باید بسیار سخت باشد؛ هیچکس نباید ماهی بخورد؛ گوشت نیز جز بریان کرده اش نباید خورده شود. انواع چاشنیها و شیرینیها نیز نباید مصرف شود. افلاطون مدعی است که مردمی که مطابق دستورهای او زندگی کنند به طبیب نیازمند نخواهند شد.

جوانان تا سن معینی نباید چشمشان به زشتی و بدی بیفتد؛ اما در وقت مناسب آنها را با چیزهای «فریبنده» رو به رو ساخت. چیزهای فریبنده عبارت خواهند بود از مناظر وحشت آور و لذتهای پلید. در برابر این چیزها جوانان باید نترسند و سستی اراده نشان ندهند. فقط هنگامی که جوانان از این آزمایشها پیروز درآمدند می توان آنها را برای سرپرستی جامعه شایسته دانست.

پسران باید پیش از رسیدن به سن بلوغ، جنگ را به چشم ببینند، اما نباید در جنگ شرکت کنند.

در مورد اقتصاد، افلاطون برای سرپرستان زندگی اشتراکی کامل پیشنهاد می کند، و (به نظر من) برای سربازان نیز همین نوع زندگی را در نظر دارد، هر چند که این نکته کاملاً روشن نیست. سرپرستان باید خانه های کوچک و غذای ساده داشته باشند؛ زندگی شان مانند زندگی سربازی باشد؛ دسته جمعی غذا بخورند؛ جز ضروریات هیچگونه اموال خصوصی نداشته باشند. داشتن طلا و نقره باید ممنوع شود. سرپرستان گرچه ثروتمند نیستند، دلیلی نیست که سعادتمند نباشد. اما هدف و غرض شهر، خیر و صلاح عموم است، نه سعادت یک طبقه. ثروت و فقر هر دو مضرند؛ و در شهر افلاطون هیچکدام وجود ندارد. افلاطون استدلال عجیبی هم دربارهٔ جنگ دارد؛ بدین معنی که می گوید شهر ما به آسانی می تواند متحد و متفق برای خود به دست آورد، زیرا که شهر ما از غارت و غنایم جنگی سهمی نخواهد گرفت.

سقراط افلاطونی مرام اشتراکی را با قدری بی میلی ساختگی در مورد خانوار نیز بکار می‌بندد. می‌گویند که دوستان باید همه چیزشان اشتراکی باشد، از جمله زن و فرزندشان. سقراط اعتراف می کند که این امر مشکلاتی در پی دارد؛ ولی به نظر او این مشکلات طوری نیست که نتوان بر آنها فائق آمد. قبل از هر چیز، تعلیم و تربیت دختران و پسران باید عین یکدیگر باشد. دختران نیز باید مانند پسران موسیقی و ورزش و فن جنگ را بیاموزند. زن باید از هر جهت با مرد کاملاً مساوی باشد. همان تعلیماتی که یک مرد را سرپرست خوبی خواهد ساخت، یک زن را نیز سرپرست خوبی به بار خوهد آورد «زیرا که این هر دو در اصل از یک گوهرند.» بی شک زن ومرد فرق‌هایی دارند، ولی این فرق‌ها ربطی به سیاست ندارد. برخی زنان فلسفی هستند و برای سرپرستی مناسبند، و برخی جنگی‌اند و برای سربازی خوبند.

شخص قانونگذار پس از آنکه سرپرستان را از زن و مرد برگزید، آنگاه مقرر خواهد داشت که خانه و خوراک آنها مشترک باشد. امر ازدواج، به شکلی که ما می‌شناسیم، تغییر اساسی خواهد کرد.[1] در جشنهای معینی عروسها و دامادها را، به تعدادی که برای ثابت نگاه داشتن میزان جمعیت لازم است، دست به دست خواهند داد. ظاهراً همسران با قرعه انتخاب خواهند شد، و به آنها خواهند آموخت که به قرعه اعتقاد داشته باشند؛ اما در حقیقت حکام شهر قرعه ها را مطابق اصول اصلاح نژاد تنظیم خواهند کرد و ترتیبی خواهند داد که بهترین والدین بیشترین فرزندان را دارا شوند. همهٔ کودکان پس از تولد از والدینشان گرفته خواهند شد و دقت تمام به کار خواهد رفت تا

---

۱. «این زنان، بدون استثنا، همسران این مردان خواهند بود و هیچکس همسری خاص خود نخواهد داشت.»

والدین فرزندان را نشناسند؛ و نیز کودکان والدین خود را به جا نیاورند. کودکان ناقص الخلقه و آنهایی که والدینشان پست باشند «در جای سری نامعلومی که باید باشند گذاشته خواهند شد.» اگر کودکی از والدینی پدید آمد که دولت ازدواج آنها را تصویب نکرده باشد، آن کودک حرامزاده شناخته خواهد شد. سن مادران باید میان بیست تا چهل، و سن پدران میان بیست و پنج تا پنجاه و پنج باشد. خارج از این حدود ارتباط آزاد، ولی سقط جنین یا کشتن نوزاد اجباری خواهد بود. در «ازدواج»هایی که دولت ترتیب می دهد، طرفین ازدواج حقی ندارند، بلکه باید به حکم وظیفه‌ای که در قبال دولت دارند عمل کنند، نه از روی احساسات مبتذلی که مورد تحسین و ستایش مشتی شاعر مردود و مطرود است.

چون هیچکس والدین خود را نمی شناسد، پس بر هر فردی واجب است که مردانی را که از حیث سال می توانند پدر او باشند «پدر» بنامد. در مورد «مادر» و «خواهر» و «برادر» نیز قضیه از همین قرار خواهد بود. (نظیر این رسم در میان بعضی قبایل وحشی متداول بوده و باعث شگفتی مبلغان مسیحی که به میان آن قبایل می رفته اند می شده است) میان «پدر» و «دختر» و «مادر» و «پسر» ازدواج ممنوع است. ازدواج «خواهر» و «برادر» نیز به طور کلی ممنوع است، اما ممنوع مطلق نیست. (من گمان می‌کنم اگر افلاطون قدری بیشتر در این موضوع دقت می‌کرد متوجه می شد که جز موارد استثنایی ازدواج «خواهر» و «برادر» ازدواج را مطلقاً ممنوع ساخته است.)

افلاطون چنین می‌انگارد که عواطفی که اکنون کلمات «پدر» و «مادر» و «خواهر» و «برادر» متضمّنند، در مدینهٔ فاضله نیز همچنان در ضمن این کلمات باقی خواهند ماند. مثلاً یک مرد جوان دست روی هیچ پیرمردی بلند نخواهد کرد، زیرا که شاید پدر بود و او نداند.

غرض از این ترتیب این است که حس مالکیت خصوصی تضعیف شود و روحیهٔ اجتماعی بر مردم مستولی گردد تا به امحای مالکیت خصوصی راضی شوند. عواملی که منجر به سنت تجرد روحانیان مسیحی شد نیز از همین گونه بود.[۱]

در پایان این شرح مجمل از مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون، من به جنبهٔ دینی نظام افلاطونی می پردازیم. منظور از جنبهٔ دینی این نظام خدایان معروف یونانی نیست، بلکه منظور افسانه های خاصی است که دولت مدینهٔ فاضله باید در گوش مردم بخواند. افلاطون تصریح می کند که دروغگویی حق خاص دولت است، چنانکه تجویز دارو حق خاص پزشک است. چنانکه پیش از این نیز دیدیم دولت باید چنین وانمود کند که ازدواج از روی قرعه کشی معین می‌شود، و بدین گونه دولت باید مردم را فریب دهد؛ اما این امر جنبهٔ دینی ندارد.

باید یک «دروغ شاهانه» در کار باشد، که افلاطون امیدوار است که شاید این دروغ فرمانروایان مدینهٔ فاضله را نیز بفریبد، ولی یقین دارد که در هر حال تودهٔ مردم شهر فریب این دروغ را خواهند خورد. افلاطون این دروغ را به تفصیل قابل ملاحظه ای تشریح کرده است. مهمترین قسمت این دروغ این حکم است که خدا آدمیان را به سه گونه آفریده است: بهترین آدمیان از طلا، دیگر بهترین از نقره، و تودهٔ مردم از مِفرغ و آهن ساخته شده اند. آدمهای طلایی برای سرپرستی خوبند؛ آدمهای نقره‌ای باید سرباز شوند، و دیگران باید به کارهای دستی بپردازند. کودکان بر حسب عادت از نژاد والدین خود خواهند بود، ولی این قاعده قطعی و کلی نیست. هنگامی که کودکی از نژاد والدین خود نباشد، باید بر حسب نژاد خود ترقی یا تنزل یابد. افلاطون حق دارد که می گوید اعتقاد به افسانه را می‌توان در طی عمر دونسل پدید آورد. از سال ۱۸۶۸ به مردم ژاپن آموخته اند که میکادو از اخلاف ربه‌النوع خورشید است و سرزمین ژاپن پیش از سایر قسمتهای جهان خلق شده است. در ژاپن هر استاد دانشگاهی، ولو در آثار علمی خود، در این احکام شک کند به جرم فعالیت ضد ژاپنی از کار منفصل خواهد شد. اما نکته‌ای که ظاهراً افلاطون بدان التفاتی

---

۱. ر.ک «تاریخ تجرد روحانیان» تألیف هنری سی لی. Henry C. Lea, A History of Sacerdotal Celibacy

نکرده این است که این قبیل افسانه ها با فلسفه سازگار نیست و ایجاد اعتقاد نسبت بدانها مستلزم نوعی تعلیم و تربیت است که با پرورش هوش و ذکاوت افراد منافات دارد.

تعریف «عدالت» که ظاهراً هدف همهٔ این بخشهاست در کتاب چهارم به دست می آید. بنابراین تعریف، عدالت عبارت است از این که هر کسی سرش به کار خودش باشد و فضولی نکند؛ شهر هنگامی «متعادل» است که پیشه‌ور و سرباز و سرپرست، هر کدام به کار خود بپردازند و در امور طبقات دیگر دخالت نکنند.

اینکه هر کس باید سرش به کار خودش باشد، بی شک قانون قابل تحسینی است، ولی گمان نمی رود این قانون با مفهوم جدید «عدالت» منطبق باشد. لفظ یونانیی که در زبان انگلیسی به «justice» (عدل) ترجمه می شود حاکی از مفهومی بود که در فلسفهٔ یونانی اهمیتی به سزا داشت، ولی در زبان انگلیسی معادل دقیقی برای آن یافت نمی شود.[1] در اینجا بد نیست گفتهٔ انکسیمندر را دوباره یادآوری کنیم:

«اشیا چنانکه مقرر است بار دیگر به همان چیزی که از آن برخاسته‌اند باز می‌گردند؛ زیرا که بی‌عدلی یکدیگر را در زمان مقتضی ترمیم و جبران می‌کنند.»

پیش از آغاز فلسفه، یونانیان دربارهٔ جهان نظریه یا احساسی داشتند که می‌توان آن را دینی یا اخلاقی نامید. مطابق این نظریه هر کس یا چیزی دارای جایگاه و وظیفهٔ معینی است. این امر تابع مشیت زئوس نیست، زیرا که خود زئوس نیز تابع همان قانونی است که بردیگران حاکم است. این نظریه با مفهوم سرنوشت و تقدیر بستگی دارد. خدایان نیز کاملاً تابع این قانونند. اما هر جا که نیرو وجود داشته باشد، تمایلی برای تجاوز از حدود این قانون، یعنی عدالت، وجود دارد؛ و ستیزه از اینجا بر می‌خیزد. اما یک نوع قانون فوق المپی غیر متجسم تجاوزکنندگان را مجازات می کند و نظمی را که آنها می‌خواسته‌اند برهم زنند بار دیگر برقرار می سازد. مجموعهٔ این جهان‌بینی، به صورت اصلی خود و شاید به طور ناخودآگاه، وارد فلسفه شد. این جهان‌بینی را در جهان شناسی‌های مبتنی بر ستیزه، مانند جهان شناسی هراکلیتوس و امپدوکلس، و همچنین در نظریات وحدت وجودی، مانند نظریات پارمنیدس، می‌توان ملاحظه کرد. این جهان‌بینی منشأ اعتقاد به قانون طبیعی و قانون بشری است؛ و پیداست که شالودهٔ تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان‌بینی است.

معنای حقوقی کلمهٔ «عدالت» بیش از مفهوم سیاسی آن به تصور افلاطون نزدیک است. ما به واسطهٔ نفوذ نظریهٔ دموکراسی، مفهوم عدالت را با مساوات مربوط ساخته‌ایم؛ حال آنکه در نظر افلاطون از این کلمه معنای مساوات بر نمی‌آید. معنای حقوقی عدالت بیشتر راجع است به حقوق مالکیت که ربطی به مساوات ندارد. نخستین تعریفی که در کتاب «جمهوری» برای عدالت پیشنهاد شده است این است که عدالت عبارت است از ادای دین. این تعریف به علت نارسایی به زودی طرد می شود؛ ولی جزیی از آن تا آخر بحث باقی می ماند.

در خصوص تعریف افلاطون باید چند نکته را تذکر داد. نخست اینکه این تعریف عدم تساوی اختیارات و حقوق افراد را بدون وقوع ظلم ممکن می‌انگارد. در مدینهٔ فاضله همهٔ اختیارات باید در دست سرپرستان باشد، زیرا که آنها خردمنترین افراد اجتماع هستند. بنا بر تعریف افلاطون فقط هنگامی ظلم واقع می شود که در میان طبقات دیگر افرادی وجود داشته باشند که برخی از سرپرستان خردمندتر باشند. به همین جهت است که افلاطون ترقی و تنزل افراد جامعه را پیش بینی می‌کند؛ در حالی که به گمان وی امتیاز دو جانبهٔ خون و تربیت در اغلب موارد فرزندان طبقه سرپرست را برتر از فرزندان طبقات دیگر به بار خواهد آورد. اگر علم سیاستی دقیقتر از آنچه هست وجود می‌داشت، و اگر تبعیت مردم از قوانین قطعی‌تر و متیقن‌تر از این می بود، در آن صورت می‌توانستیم در تأیید نظام اجتماعی بسیار داد سخن بدهیم. اگر ما تیم فوتبال کشور را از بهترین فوتبالیستها تشکیل دهیم هیچکس این کار را

---

۱. ر.ک حاشیهٔ صفحهٔ ۷۰

خلاف عدالت نخواهد شناخت؛ گو اینکه افراد تیم بدین وسیله برتری خاصی نسبت به دیگران به دست می آورند. اما اگر بازی فوتبال به اندازهٔ حکومت آتن دموکراتی می بود، در آن صورت بایستی افراد تیم از روی قرعه انتخاب شوند. منتها در مسائل حکومتی مشکل می توان تشخیص داد که چه کسی بیش از دیگران مهارت دارد؛ و بسیار جای تردید است در این که شخص سیاستمدار در به کار بردن مهارت خود نفع جامعه را مقدم بداند بر نفع خودش، یا طبقه‌اش، یا حزبش، یا عقیده‌اش.

نکتهٔ دیگر این است که تعریف افلاطون مبتنی است برفرض وجود دولتی که یا مطابق سنن قدیم تشکیل شده باشد، یا مانند دولت خود افلاطون برای تحقق بخشیدن به یک آرمان اخلاقی به وجود آمده باشد. افلاطون می گوید عدالت این است که هر فردی وظیفهٔ خود را انجام دهد؛ اما باید دید وظیفهٔ فرد چیست؟ در کشوری مانند مصر قدیم یا کشور اینکاها، که قرنها تغییری در آن روی ندهد، هر کسی وظیفهٔ خود را از پدرش می‌آموزد، و بدین ترتیب اشکالی پیش نمی آید. اما در کشور افلاطون هیچکس پدر قانونی ندارد. پس وظیفهٔ هر فرد را باید ذوق آن فرد تعیین کند، یا تصمیم دولت که مبتنی خواهد بود بر استعدادی که در آن فرد تشخیص می دهد. پیداست که منظور و مقصود افلاطون شق اخیر است. اما کارهایی هست که هر چند ممکن است مستلزم مهارت و استعداد فراوان باشند، بعید نیست که در مدینهٔ فاضله مضر شناخته شوند؛ کما اینکه افلاطون شاعری را از این جمله می داند، و من کاری را که ناپلئون در آن مهارت بسیار داشت از این قماش می‌شناسم. پس مقاصد دولت در تعیین اینکه وظیفهٔ هر کسی چه باید باشد دخالت دارد. گرچه همهٔ فرمانروایان کشور افلاطون باید فیلسوف باشند، در این کشور ابداع و نوآوری ممنوع است. فیلسوف کسی است که غرض افلاطون را می‌فهمد و با او موافق است.

اما اگر بپرسیم که مدینهٔ فاضله به چه مقصودی خواهد رسید و به چه توفیقی دست خواهد یافت، می بینیم که پاسخ این سؤال مبتذل و پیش پا افتاده است: مدینهٔ فاضله در جنگ با کشورهایی که جمعیتشان کمابیش با آن برابر باشد پیروز خواهد شد. در این شهر زندگی عدهٔ معین و معدودی نیز تأمین خواهد شد. تقریباً مسلم است که به علت شدت و غلظت قوانین هیچ هنر یا علمی به وجود نخواهد آمد. این جمهوری از این جهت نیز، مانند جهات دیگر، نظیر اسپارت خواهد بود. ملاحظه می کنید که پس از آن همه صغری و کبری و سخن پردازی تنها چیزی که به دست می آید عبارت است از مهارت در جنگ و قوت لایموت. افلاطون در سالهای قحط و شکست می زیسته و شاید به طور نابخود چنین می پنداشته که دفع این دو بلا بهترین هدف فن کشورداری است.

بدیهی است که هر مدینهٔ فاضله‌ای، اگر غرض از توصیف آن هزل و فکاهت نباشد، باید آرمانهای خالق خود را مجسم کند. اکنون بگذارید آنچه را ممکن است از کلمهٔ «آرمانها» (ideals) مراد داشته باشیم مورد بحث قرار دهیم. نخست اینکه این آرمانها به وسیلهٔ کسانی که بدانها عقیده دارند خواسته می شوند؛ اما این خواستن مانند خواستن وسایل راحت شخصی، همچون غذا و مسکن، نیست. تفاوت میان آرمان و خواهش عادی این است که آرمان امری غیرشخصی است؛ چیزی است که (حداقل به ظاهر) با نفس کسی که آن خواهش را احساس می کند ارتباط خاصی ندارد و لذا می تواند بالفرض مورد خواهش همه واقع شود. از این قرار می توانیم «آرمان» را چنین تعریف کنیم: آرمان چیزی است که خواسته شود، نه چنان که نفس شخص خواهنده مرکز این خواهش باشد، بل چنانکه شخص خواهنده بخواهد که دیگران نیز آن را بخواهند. مثلاً ممکن است من آرزو کنم که همهٔ مردم غذای کافی داشته باشند و همه در حق هم مهربانی کنند، و قس علیهذا؛ و اگر چیزی از این قبیل آرزو کنم، این را هم آرزو خواهم کرد که همهٔ مردم آن چیز را آرزو کنند. بدین طریق من می توانم اخلاقی پدید آورم که به ظاهر غیرشخصی می نماید؛ هرچند که در واقع آن اخلاق بر شالودهٔ شخصیِ خواهشِ شخصِ من قرار دارد: زیرا که اگر خود آن چیزی که خواسته می شود به شخص من ربطی نداشته باشد، باز خواستن آن چیز متعلق به من است. فی‌المثل ممکن است

یک نفر بخواهد که همهٔ مردم دانشمند باشند، و دیگری بخواهد که همهٔ مردم هنـر را درک کننـد. در اینجـا تفـاوت شخصی میان این دو نفر است که تفاوت میان آرمانهای آنها را پدید می‌آورد.

همینکه پای اختلاف به میان بیاید، جنبهٔ شخصی قضیه ظاهر می شود. فرض کنید که یک نفر بگوید: «تـو غلـط می کنی که خوشبختی برای همه آرزو می‌کنی؛ تو باید خوشبختی را برای مردم آلمـان و بـدبختی را بـرای دیگـران آرزو کنی.» اینجا کلمهٔ «باید» را می توان چنین تعبیر کرد که این چیزی است که گوینده می خواهد من آرزو کـنم. ممکن است من در پاسخ بگویم که چون آلمانی نیستم از لحاظ روحی برایم ممکن نیست که برای همـهٔ آنهـایی کـه آلمانی نیستند بدبختی آرزو کنم؛ ولی این جواب نارسا به نظر می‌رسد.

علاوه بر این، ممکن است بین آرمانهای کاملاً غیر شخصی هم تعارض وجود داشته باشد. قهرمان نیچه بـا قـدیس مسیحی فرق دارد؛ معهذا هردو به طور غیر شخصی مورد ستایش قرار می گیرند: یکی به وسیلهٔ پیروان نیچه، دیگری به وسیلهٔ مسیحیان. ما جز به وسیلهٔ تمایلات خودمان به چه وسیلهٔ دیگری می توانیم میان این دو حکم کنیم؟ پـس اگر به وسیلهٔ دیگری نباشد، اختلاف اخلاقی فقط به وسیلهٔ توسل به عواطف، یا به وسیله زور - کـه شـکل نهـایی آن می‌شود جنگ - قابل حل است. در مسائل مربوط به واقعیت می توانیم به علـم و روشـهای مشـاهدهٔ علمـی متوسـل شویم؛ ولی در مسائل نهایی اخلاق چنین مراجعی وجود ندارد. پس اگر قضیه فی الواقع از همین قرار باشد، اختلافات اخلاقی به مسابقهٔ قدرت - از جمله قدرت تبلیغاتی - مبدل می‌شوند.

در نخستین کتاب «جمهوری»، تراسیماخوس صورت خام این نظریه را مطرح می کند. تراسـیماخوس نیـز ماننـد کمابیش همهٔ اشخاص مکالمات افلاطون، یک شخص واقعی بوده است. وی یک سوفسـطایی کالسـدونی Chalcedon، و یکی از آموزگاران مشهور خطابه بوده و در نخستین کمدی آریستوفانس، ۴۲۷ ق.م. ظاهر شده اسـت. پـس از آنکـه سـقراط بـا شخصـی بـه نـام سـفالوس Cephalus و بـرادران بزرگتـر افلاطـون، گلاوکـون Glaucon و آدئیمـانتوس Adeimantus، بحث شیرینی دربارهٔ عدالت می کند، تراسیماخوس که حوصله اش سر رفته با اعتراض شدید بـه ایـن مهملات کودکانه ناگهان وارد بحث می شود و با قوت و تأکید تمام اعلام می کند که «عدالت چیزی جز منـافع اقویـا نیست.»

سقراط این نظر را با زبانبازی رد می کند؛ و پس از آن دیگر این نظر هرگز مورد بحث منصفانه قرار نمی‌گیرد. امـا این نظر مسئلهٔ اساسی اخلاق و سیاست را در بر دارد و ان این است که: آیا برای تمیز دادن «خوب» از «بد» معیاری جز آنکه به کار برندهٔ این کلمات می خواهد وجود دارد؟ اگر چنین معیاری وجود نداشته باشد، بسیاری از نتایجی کـه تراسیماخوس گرفته است اجتناب ناپذیر به نظر می رسد. اما چگونه می توان گفت که چنین معیاری وجود دارد؟

در اینجا دین در نظر اول پاسخ ساده ای دارد: خدا خوب و بد را معین می کند؛ و آن کـس کـه اراده اش بـا ارادهٔ خدا هماهنگ باشد شخص خوبی است. این پاسخ هم کاملاً مطابق با دیانت نیست؛ زیرا حکمای الهی می گوینـد کـه خدا خوب است، و از اینجا لازم می آید که خوبی معیاری مستقل از ارادهٔ خدا داشته باشد. بدین ترتیب ناچار بـا ایـن مسئله روبرو می شویم که: آیا در قولی از قبیل «لذت خوب است» صحت یا بطـلان عینـی وجـود دارد؟ - بـه همـان معنی که در قولی از قبیل «برف سفید است» ممکن است وجود داشته باشد.

پاسخ دادن به این مسئله مستلزم بحث طولانی است. ممکن عده ای بر این باشند که برای مقاصد عملی می توان از موضوع اساسی احتراز کرد و گفت که: «من نمی دانم مراد از «صحّت عینـی» چیسـت، ولـیکن سـخنی را صـحیح خواهیم دانست که مورد اجماع کسانی که به تحقیق آن پرداخته‌اند باشد.» بـدین معنـی «صـحیح اسـت» کـه بـرف سفید است، ویولیوس قیصر کشته شده است، و آب مرکب از هیدروژن و اکسیژن است، و قس علیهذا. پس ما با یـک مسئلهٔ واقعی روبرو می شویم: آیا در اخلاق اقوالی را که مورد اجماع عام باشد وجـود دارد؟ اگـر وجـود داشـته باشـد، چنین اقوالی می‌توانند مبنای قوانین و رفتار خصوصی، هر دو، واقع شوند. اما اگر چنین اقوالی وجود نداشته باشد، هر

گاه یک اختلاف لاینحل میان دو دستهٔ نیرومند پدید آید ما در عرصهٔ عمل، بدون توجه بدین که از لحاظ فلسفی حق با کدام طرف است، به مسابقهٔ زور یا تبلیغ، یا هر دو، رانده خواهیم شد.

در نظر افلاطون این مسئله در واقع وجود ندارد. هرچند قریحهٔ نمایشنامه نویسی او را وادار می کند که نظر تراسیماخوس را به قوت تمام بیان کند، لیکن خود وی از قوت این نظر پاک بی‌خبر است، و به خود اجازه می دهد که در استدلال بر ضد آن سخت بی‌انصافی کند. افلاطون مطمئن است که «خوبی» وجود دارد، و ماهیت آن را نیز به تحقیق می توان دریافت، و اگر در این مورد اختلافی وجود داشته باشد شخص مخالف حداقل دچار اختلال فکری است؛ گویی اختلاف عبارت است از یک اختلاف علمی بر سر یک امر واقعی.

اختلاف میان افلاطون و تراسیماخوس حائز اهمیت بسیار است؛ اما وظیفهٔ نویسندهٔ تاریخ فلسفه این است که این اختلاف را ثبت کند، نه آنکه در این میان حکم کند. افلاطون می پندارد که می تواند اثبات کند که جمهوری مطلوب وی «خوب» است؛ یک نفر دموکرات که به عینیت اخلاق معتقد باشد ممکن است که بپندارد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری افلاطون «بد» است. اما کسی که موافق تراسیماخوس باشد خواهد گفت: «بحث بر سر اثبات یا رد نیست؛ بحث فقط بر سر این است که آیا شما آن دولتی را که افلاطون آرزو می کند **دوست می‌دارید**، یا نه. اگر دوست می‌دارید، برای شما خوب است؛ اگر دوست نمی‌دارید، برای شما بد است. اگر عده‌ای دوست بدارند و عده‌ای دوست ندارند، نمی‌توان به موجب دلیل حکم کرد؛ بلکه باید به زور متوسل شد - یا زور آشکار، یا زور پنهان.»

این یکی از آن مباحث فلسفی است که تا کنون دربارهٔ آن حکم قطعی صادر نشده است. در هر دو طرف مردانی وجود دارند که احترام انسان را نسبت به خود جلب می‌کنند. اما عقیده‌ای که افلاطون از آن پشتیبانی کرد، مدتی مدید تقریباً بلامعارض بود.

این را نیز ناگفته نگذاریم که اعتقاد به اجماع عام، در برابر معیار عینی، متضمن نتایجی است که کمتر کسی قبول می کند. مثلاً تکلیف ما در قبال علمای نوآوری مانند گالیله چیست، که عقیده‌ای می آورند که ابتدا کمتر کسی قبول می کند لیکن سرانجام تقریباً همه می‌پذیرند؟ این نوآوران به وسیلهٔ استدلال پشتیبانی همه را جلب می کنند، نه از راه توسل به عواطف یا تبلیغات دولتی یا اعمال زور. از اینجا لازم می‌آید که محکی غیر از اجماع عام وجود داشته باشد. در موضوعات اخلاقی شباهتی به موضوع آموزگاران بزرگ دینی وجود دارد. عیسای مسیح چنین می‌آموخت که درویدن غلات در روز یکشنبه ناصواب نیست، اما نفرت داشتن از دشمن ناصواب است. چنین نوآوریهای اخلاقی مسلماً مستلزم وجود معیاری غیر از اجماع عام است؛ ولی این معیار هرچه باشد مانند معیار مسائل علمی یک واقعیت عینی نیست. این مسئله، مسئلهٔ دشواری است و من داعیهٔ حل آن را ندارم. فعلاً بگذارید تنها به ثبت آن قانع باشیم.

جمهوری افلاطون شاید برخلاف مدینه‌های فاضلهٔ جدید، به این قصد طرح ریزی شده بود که واقعاً به وجود آید. به وجود آوردن این جمهوری چنانکه ما خیال می‌کنیم، غیر ممکن نبوده است. بسیاری از شرایط آن، از جملهٔ برخی شرایط که در نظر ما به کلی محال می‌نماید، در شهر اسپارت عملاً تحقق یافته بود. فیثاغورس به تشکیل دادن حکومت فلاسفه اقدام کرده بود. هنگام مسافرت افلاطون به سیسیل و جنوب ایتالیا، ارخیتاس فیثاغوری Archytas در شهر تاراس Taras دارای قدرت سیاسی بود. استخدام دانشمندان برای وضع قوانین در آن زمان امری متداول بود. قوانین آتن را سولون، و از آن توریی Thurii را پروتاگوراس وضع کرد. در آن روزگار مستعمرات به کلی خارج از دامنهٔ قدرت شهرهای اصلی بودند؛ و کاملاً میسر بود که گروهی از افلاطونیان در سواحل اسپانیا یا گل جمهوری افلاطون را تشکیل دهند. بدبختانه دست تصادف افلاطون را به سیراکوس انداخت که شهر تجارتی بزرگی بود دچار جنگهای سخت با دولت کارتاژ. در چنین محیطی هیچ فیلسوفی کار مهمی انجام نمی‌دهد. در نسل بعد، ظهور دولت مقدونی همهٔ دولتهای دیگر را برانداخت و همهٔ آزمایشهای سیاسی کوچک و محدود را عقیم ساخت.

فصل پانزدهم

نظریهٔ مُثُل

اواسط کتاب «جمهوری»، یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم، بیشتر صرف مسائل فلسفی محض، در برابر سیاست، شده است. این مسائل کمابیش ناگهان مطرح می‌شوند:

مفاسد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آنگاه که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنانکه هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به راستی و جداً در سِلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاست و حکمت توأماً در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم به موجب قانون سخن کسانی که منحصراً یکی از این دو رشته را تعقیب می کنند از دخالت در ادارهٔ امور ممنوع گردند. تا این شرایط انجام نشود هرگز ممکن نیست طرحی که ما در ضمن این مباحثه در نظر گرفتیم از مرحلهٔ امکان بگذرد و پا به عرصهٔ وجود نهد.[1]

اما اگر این سخن درست باشد، فیلسوف کیست و منظور از «فلسفه» چیست؟ بحثی که به دنبال این سؤال پیش می آید معروفترین قسمت «جمهوری» است و شاید نفوذ آن نیز از سایر قسمتهای این کتاب بیشتر باشد. پاره ای از سطور این قسمت در نهایت زیبایی و لطافت است. بسا که خواننده‌ای (مانند خود من) با آنچه افلاطون می‌گوید مخالف باشد، ولی مسلماً از خواندن آن بی‌اختیار تکان می‌خورد.

فلسفهٔ افلاطون بر اساس تمیز دادن میان واقعیت و صورت ظاهر، یا بود و نمود که نخست پارمنیدس آن را بیان کرده بود، استوار است. در سراسر بحثی که اکنون از آن سخن می گوییم، اصطلاحات و استدلالات پارمنیدس مکرر به کار می رود. اما در خصوص بود لحنی دینی به گوش می خورد که بیشتر فیثاغورس است تا پارمنیدی. در زمینهٔ ریاضیات و موسیقی نیز مطالب بسیاری در این بحث هست که می توان پی آن را مستقیماً تا شاگردان فیثاغورس دنبال کرد. از آمیزش منطق پارمنیدس و نظریهٔ آنجهانی فیثاغورس و اورفئوسیان ترکیبی پدید آمد که ظاهراً عواطف عقلی و دینی هر دو را راضی می کرد. و از این آمیزش معجونی ساخته شد که، به اشکال گوناگون، فلاسفهٔ بزرگ را، از آن پس تا هگل، زیر تأثیر گرفت. اما تنها فلاسفه زیر تأثیر افلاطون قرار نگرفتند. چرا پوریتانها به موسیقی و نقاشی و تجملات کلیسای کاتولیک اعتراض می کردند؟ پاسخ را در کتاب دهم «جمهوری» خواهید یافت. چرا در مدرسه به کودکان ریاضیات درس می دهند؟ دلایل این امر در کتاب هفتم بیان شده است.

نظریهٔ مُثُل افلاطونی در چند بند زیر خلاصه می‌شود:

سؤال ما این است: فیلسوف کیست؟ پاسخ اول، از لحاظ لغت شناسی این است که فیلسوف، یعنی دوستدار حکمت. ولیکن دوستدار حکمت با دوستدار دانش، بدان معنی که دربارهٔ شخص کنجکاو می گوییم فلانی دانش رادوست می‌دارد، دو تا است. شخص از کنجکاوی عوامانه فیلسوف نمی‌شود. لذا تعریف خود را اصلاح می‌کنیم: فیلسوف کسی است که منظر راستی یا جمال حق را دوست می دارد. اما جمال حق چیست؟

---

۱. نقل از «جمهور» افلاطون، ۴۷۳. ترجمهٔ آقای فوأد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب. م .

شخصی را در نظر آورید که چیزهای زیبا را دوست می دارد، همیشه لازم می‌داند که در نمایش تراژدیهای جدید حاضر شود، فیلمهای تازه را ببیند، و موسیقی تازه را بشنود. چنین شخصی فیلسوف نیست، زیرا که فقط چیزهای زیبا را دوست می دارد؛ حال آنکه فیلسوف زیبایی را فی نفسه دوست می دارد. آنکه چیزهای زیبا را دوست می دارد خواب می بیند؛ و آنکه زیبایی مطلق را می شناسد کاملاً بیدار است. شخص نخستین فقط دارای عقیده است؛ حال آنکه شخص اخیر صاحب معرفت است.

و اما فرق میان «عقیده» و «معرفت» چیست؟ شخصی که صاحب معرفت است، بر چیزی معرفت دارد؛ یعنی چیزی که موجود است؛ زیرا چیزی که موجود نباشد هیچ است. (این نکته پارمنیدس را به خاطر می آورد.) پس معرفت مصون از خطاست؛ زیرا که منطقاً نمی تواند خطا باشد؛ ولی عقیده ممکن است خطا باشد. چگونه؟ عقیده، نه می تواند از آنچه نیست باشد، زیرا که این محال است؛ و نه می تواند از آنچه هست باشد، زیرا که در آن صورت عین معرفت خواهد بود. پس عقیده باید از آنچه هم هست و هم نیست باشد.

اما این چگونه ممکن است؟ پاسخ این است که اشیای جزئی متضمن صفات متضادند: چیزی که زیباست، از جهتی هم زشت است؛ چیزی که عادلانه است از جهتی هم ظالمانه است؛ و هکذا. افلاطون می گوید که همهٔ اشیای جزئی محسوس دارای تناقضند، و لذا میان هستی و نیستی قرار دارند، و می‌توانند منشأ عقیده واقع شوند، و نمی‌توانند منشأ معرفت باشند. «اما آنان که وجود مطلق و ابدی و لایتغیر را می بینند، می توان گفت که تنها دارای عقیده نیستند، بلکه صاحب معرفتند.»

بدین ترتیب به این نتیجه می رسیم که عقیده مربوط به عالم محسوس است؛ حال آنکه معرفت مربوط به عالم ابدی فوق محسوسات است. فی‌المثل عقیه مربوط به چیزهای زیباست، اما معرفت به زیبایی مطلق مربوط است.

یگانه برهانی که در این بحث اقامه شده این است که فرض اینکه یک چیز زیبا هست و زیبا نیست، یا عادلانه هست و عادلانه نیست، تناقض دارد و مع ذالک اشیای جزئی دارای چنین خصائص متناقضی به نظر می رسند؛ لذا اشیای جزئی واقعی نیستند. هراکلیتوس گفته بود: «ما در یک رودخانه قدم می گذاریم و قدم نمی گذاریم؛ ما هستیم و نیستیم.» اگر این گفته را با فلسفهٔ پارمنیدس درآمیزیم، به نتیجهٔ افلاطون می‌رسیم.

اما در نظریهٔ افلاطون مطلب مهمی هم وجود دارد که سابقاً آن را نمی‌توان در نظریات اسلاف او یافت؛ و آن نظریهٔ «مُثُل» یا «صور» است. این نظریه پاره ای منطقی و پاره ای مابعدطبیعی است. پارهٔ منطقی آن به معانی اسمای عام راجع است. تعداد زیادی جانور وجود دارد که جملهٔ «این گربه است» دربارهٔ آنها صدق می کند. اما منظور از کلمهٔ «گربه» چیست؟ البته چیزی است غیر از این یا آن گربهٔ خاص. ظاهراً یک جانور از این جهت گربه است که از یک ماهیت کلی، که میان همهٔ گربه ها مشترک است، بهره دارد. زبان نمی‌تواند بی اسمای عام، مانند «گربه»، عمل کند؛ و پیداست که این اسما بی‌معنی نیستند. اما اگر لفظ «گربه» معنایی داشته باشد، این معنی فلان یا بهمان گربهٔ خاص نیست؛ بلکه نوعی گربِگی مطلق است، که با تولد فلان گربه به وجود نمی‌آید و با مرگ آن گربه از میان نمی‌رود. در حقیقت فارغ از زمان و مکان است؛ «ابدی» است. این بود پارهٔ منطقی نظریهٔ افلاطون. براهین اثبات آن، بگذریم از اینکه بالمآل اعتبار دارند یا نه، قوی هستند و یکسره مستقل از پارهٔ مابعدطبیعی این نظریه.

اما بنابر پارهٔ مابعدطبیعی، کلمهٔ «گربه» به معنای گربهٔ کلی است: یعنی «همان گربه» که خدا آفریده است، و یکتاست. گربه های جزئی، از ماهیت آن گربه بهره ای دارند؛ ولی این بهره کمابیش ناقص است؛ و فقط به سبب این نقص وجود گربه‌های متعدد ممکن است. آن گربه واقعی است؛ گربه های جزئی ظاهری هستند.

در آخرین کتاب «جمهوری» برای محکوم ساختن نقاشان شرح بسیار روشنی از نظریهٔ مُثُل یا صور آمده است.

اینجا افلاطون توضیح می دهد که هرگاه عده ای از افراد اسمی مشترک یا عام داشته باشند، این افراد «مثال» یا «صورت» مشترکی نیز دارند. فی‌المثل تختخوابهای بسیاری وجود دارند، اما فقط یک «مثال» یا «صورت» از

تختخواب وجود دارد. چنان که تصویر یک تختخواب در آینه فقط ظاهری است و «واقعی» نیست، تختخوابهای جزئی مختلف نیز غیر واقعی هستند، زیرا که فقط تصاویری از «مثال»اند که یگانه تختخواب واقعی است و خدا آن را آفریده است. از این یگانه تختخواب، که خدا آفریده، معرفت حاصل می شود؛ حال آنکه دربارهٔ تختخوابهای متعددی که درودگران می سازند فقط «عقیده» می توان داشت. فیلسوف کسی است که به آن یگانه تختخواب «مثالی» دلبسته است و به تختخوابهای متعددی که در عالم محسوس یافته می شوند، اعتنا ندارد؛ لذا به امور دنیوی دل نمی‌بندد:

«آن کس که دارای روح بزرگ است و به سراسر زمان و سراسر وجود نظر دارد چگونه می تواند زندگی آدمی را مهم بداند؟»

کودکی که می تواند فیلسوف شود از اینجا از میان همگنانش بازشناخته می شود که منصف و مهربان است؛ آموختن را دوست می دارد؛ حافظه اش قوی و روحیاتش طبیعتاً متعادل است. چنین کودکی را باید تعلیم داد تا فیلسوف و سرپرست شود.

در اینجا آدئیمانتوس اعتراض کنان وارد بحث می شود، و می گوید هر وقت که با سقراط وارد بحث می شود در هر قدم خود را گمراهتر می‌بیند، و سرانجام همهٔ تصوراتی که سابقاً در خاطر داشته وارونه می‌شود. سقراط هرچه می‌خواهد بگوید، اما همه می‌دانند و این نکته مسلم است که کسانی که در پی فلسفه می روند به صورت موجوداتی غریب - اگر نگوییم دغلبازانی به تمام معنی - درمی‌آیند، و حتی بهترین آنان به واسطهٔ فلسفه بی‌فایده گشته‌اند.

سقراط می پذیرد که در دنیا، چنانکه هست، این موضوع حقیقت دارد؛ ولی مدعی است که تقصیر از مردم است، نه از فلاسفه. در جامعهٔ خردمندان فلاسفه احمق به نظر نمی رسند، فقط در میان احمقان است که خردمندان بی‌خرد پنداشته می‌شوند.

اما تکلیف ما در برابر این دو شق چیست؟ گفتیم که برای ایجاد مدینهٔ فاضله دو راه موجود است: یکی پادشاه شدن فلاسفه، دیگری فیلسوف شدن پادشاهان. شق اول به عنوان ابتدای کار غیرممکن می نماید؛ زیرا در شهری که فلسفی نشده باشد فلاسفه آبرویی ندارند؛ اما کسی که شاهزاده به دنیا بیاید ممکن است فیلسوف شود. و «یک تن کافی است. اگر یک تن که شهری را در ید اختیار دارد وجود داشته باشد، همو مدینهٔ فاضله ای را که جهانیان چنین با نظر تردید در آن می نگرند پدید خواهد آورد.» افلاطون می پنداشت که دیونیسوس کوچک، حاکم سیراکوس، همین شاهزاده است. لیکن آن جوان سرانجام ناباب از کار درآمد.

در کتابهای ششم و هفتم «جمهوری» افلاطون به دو مسئله می پردازد: نخست اینکه فلسفه چیست، دوم چگونه می توان یک پسر یا دختر مستعد را چنان تربیت کرد که فیلسوف شود. در نظر افلاطون فلسفه نوعی بینش است - «بینش جمال حق.» فلسفه یک چیز کاملاً عقلانی نیست؛ صرف دانش نیست؛ بلکه عشق به دانش است. «عشق عقلانی به خدا،» که اسپینوزا از آن سخن می گوید، ترکیبی است از تفکر و احساس که به ترکیب افلاطون شباهت بسیار دارد. هر کس به نوعی آفرینش پرداخته باشد کمابیش می داند که پس از کوشش و زحمت بسیار، هنگامی که حقیقت یا زیبایی با درخشش ناگهانی ظاهر می شود حالی دست می دهد. حقیقتی که بدین ترتیب کشف می شود ممکن است مربوط به یک موضوع کوچک، یا مربوط به جهان بزرگ باشد؛ اما حالی که در لحظهٔ کشف حقیقت دست می دهد بسیار اطمینان بخش است. شک و تردید ممکن است بعد راه خود را باز کند، ولیکن در آن لحظه اطمینان کامل وجود دارد. به گمان من بیشتر کارهای آفرینشی که در زمینه های هنر و علم و ادب و فلسفه صورت گرفته محصول چنین لحظاتی است. دیگران را نمی دانم. اما در مورد خود من چنین است که هر وقت می خواهم دربارهٔ موضوعی کتابی بنویسم نخست باید خود را در جزئیات آن موضوع غوطه ور کنم تا همه جای آن برایم آشنا گردد. آنگاه، روزی، اگر بخت یاری کند، تمامی آن کتاب را به شکلی که همهٔ فصلهایش با هم مربوط و مرتبط باشد

در نظر می آورم. پس از آن تنها کاری که باید بکنم این است که بنشینم و آنچه را دیده ام روی کاغذ بیاورم. نزدیکترین تشبیه این که انسان کوهستان مه آلودی را بپیماید تا آنکه همهٔ راهها و قله ها و دره های آن، هر یک جداگانه، با ذهن آشنا شوند؛ و آنگاه از جای بلندی آن کوهستان را در پرتو خورشید درخشان تماشا کند.

به گمان من در کار آفرینش درک چنین حالی لازم است، ولی کافی نیست. حقیقت این است که آن اطمینان و ایقان ذهنی که از این حال ناشی می شود، ممکن است سخت گمراه کننده باشد. ویلیام جیمز William James داستان مردی را نقل می کند که اثر گاز خنده آور را تجربه می کرد. وقتی که تحت تأثیر گاز قرار می گرفت راز هستی بر او مکشوف می شد اما همینکه به هوش می آمد آن را فراموش می کرد. سرانجام با کوشش بسیار موفق شد پیش از آنکه اثر گاز زایل شود راز را بنویسد. وقتی که حالش کاملاً به جا آمد از جا پرید که ببیند چه نوشته است. نوشته اش این بود: «بوی نفت همه جا پیچیده است.» آنچه ابتدا به نظر روشن بینی ناگهانی می‌نماید ممکن است گمراه کننده باشد؛ و باید پس از رفع آن وجد و حال، به طور جدی مورد آزمایش قرار گیرد.

بینش افلاطون، که وی هنگام نوشتن «جمهوری» بدان اعتقاد تمام داشت، سرانجام به یک تمثیل نیازمند است تا حقیقت آن برای خواننده روشن شود، و آن تمثیل غار است. اما این تمثیل پس از بحثهای مقدماتی گوناگون آورده می شود، تا خواننده ضرورت دنیای «مُثُل» را دریابد. نخست دنیای فکر از دنیای حواس متمایز می شود؛ سپس فکر و ادراک حسی نیز هر یک به دوگونه تقسیم می شوند. ما به بحث دربارهٔ دو نوع ادراک حسی نیازی نداریم؛ اما دو نوع فکر عبارتند از: «عقل» و «فهم.» از این دو، عقل نوع عالیتر است و با مثل خالص سر و کار دارد. و روش کر آن جدلی (دیالکتیکی) است. «فهم» آن نوع فکر است که در ریاضیات به کار می رود، و از «عقل» پست تر است؛ زیرا فرضیاتی به کار می برد که نمی تواند صحت آنها را تحقیق کند. فی المثل در علم هندسه می‌گوییم: «فرض داریم که مثلث ABC دارای اضلاع مستقیم است.» اینجا خلاف قاعده است که بپرسیم آیا اضلاع این مثلث **فی‌الواقع** مستقیمند یا نه؛ حال آنکه می دانیم اگر این مثلث را رسم کنیم مسلماً اضلاعش مستقیم نخواهد بود؛ زیرا که ما نمی توانیم خطوط کاملاً مستقیم رسم کنیم. پس ریاضیات نمی تواند آنچه را که «هست» به ما بگوید؛ بلکه آنچه را «می‌بود اگر...» به ما می‌گوید. در دنیای محسوس خط مستقیم وجود ندارد؛ بنابرین اگر ریاضیات چیزی بیش از حقیقت فرضی در برداشته باشد ما باید شواهدی دائر بر وجود خط مستقیم فوق محسوس در دنیای فوق محسوس به دست آوریم. اما کشف این شواهد با فهم میسر نیست بلکه، به نظر افلاطون، با عقل میسر است؛ و عقل نشان می‌دهد که یک مثلث با اضلاع مستقیم در آسمان وجود دارد که از روی آن قضایای هندسی را می توان به طور قطعی اثبات کرد، نه به طور فرضی.

در اینجا اشکالی هست که از نظر افلاطون پوشیده نمانده، و بر فلاسفهٔ ایده‌آلیست جدید نیز آشکار بوده است. دیدیم که خدا فقط یک تختخواب ساخته است. اما اگر یک مثلث آسمانی وجود داشته باشد، پس خدا باید لااقل سه خط مستقیم ساخته باشد. اشکال هندسی، ولو مثالی، باید متعدد باشند. فی‌المثل، وقتی که ما از دو دایره متقاطع سخن می گوییم. به امکان وجود دو دایره نیازمندیم؛ و قس علی هذا. از این موضوع چنین بر می‌آید که در نظریهٔ افلاطون هندسه نمی‌تواند به مقام حقیقت نهایی نائل شود؛ بلکه باید آن را به بررسی ظواهر محدود و منحصر دانست. ولی ما این نکته را، که پاسخ افلاطون بدان چندان روشن نیست، نادیده می‌انگاریم.

افلاطون می خواهد فرق میان بینش روشن عقل و بینش آشفتهٔ ادراک حسی را به کمک تشبیهی مربوط به حس بینایی توضیح دهد. می گوید که بینایی با حواس دیگر فرق دارد، زیرا که در جریان عمل بینایی نه تنها چشم و شیء، بلکه نور نیز لازم است. اشیایی را که آفتاب بر آنها می تابد خوب می بینیم؛ در نور کم آشفته می بینیم؛ و در تاریکی مطلق اصلاً نمی‌بینیم. دنیای مُثُل مانند دیدن اشیاست در پرتو آفتاب؛ حال آنکه دنیای اشیای گذران تار و مبهم است. افلاطون چشم را به نفس تشبیه می‌کند و خورشید را، به عنوان منبع نور، به حقیقت یا خوبی.

نفس مانند چشم است: چون متوجه چیزی شود که بر آن [نور] حقیقت و هستی بتابد، آن را درک می کند و روشن می گردد؛ اما چون به دنیای نیم تاریک کون و فساد توجه کند، از آن فقط عقیده ای به دست می آورد. و درست نمی بیند، و زمانی بدین عقیده و زمانی بدان عقیده پای بند می شود، و کودن به نظر می رسد... چیزی که به معلوم حقیقت می بخشد و به عالم قدرت کسب علم می دهد، همان است که من میل دارم آن را مثال خوبی بنامید، و شما آن را علت علم می‌شناسید.

و این مقدمه منجر می شود به تمثیل معروف غار که می گوید کسانی را که از فلسفه بی‌بهره‌اند می توان تشبیه کرد به زندانیانی که در غاری جای دارند و فقط می توانند به یک سو نگاه کنند، زیرا که در زنجیرند، و در پشت سرشان آتش است و در پیش روشان دیوار. میان آنها و دیوار چیزی نیست. آنچه می بینند سایه های خودشان است و چیزهایی که در پشت سرشان قرار دارد، که از پرتو آتش روی دیوار نقش می بندد. زندانیان ناچار این سایه ها را واقعی می پندارند و از اشیائی که باعث این سایه ها هستند خبر ندارند. سرانجام یک تن از غار می گریزد و قدم در نور خورشید می گذارد، و برای نخستین بار اشیای واقعی را می بیند و درمی‌یابد که تاکنون سایه ها او را می‌فریفته‌اند. اگر این زندانی فراری از آن فلاسفه ای باشد که برای سرپرستی خوبند، وظیفهٔ خویش خواهند دانست که به غار بازگردد و حقیقت را به زندانیان بگوید و راه نجات را بدانها نشان دهد. چیزی که هست، این شخص در متقاعد ساختن زندانیان به صدق مطالب خود دچار اشکال خواهد شد؛ زیرا چون از روشنی به تاریکی رفته است، سایه ها را به خوبی زندانیان نمی‌بیند و در نظر زندانیان ابله‌تر از زمانی که هنوز فرار نکرده بود می نماید.

«گفتم اگر اکنون یک چنین منظره‌ای پیش خود مجسم کنی، می‌توانی به چگونگی طبیعت انسان با توجه به تأثیر تربیت پی بری. چنین تصور کن که مردانی در یک مسکن زیرزمینی شبیه به غار مقیمند که مدخل آن در سراسر جبههٔ غار رو به روشنایی است. این مردم از آغاز طفولیت در این مکان بوده اند و پا و گردن آنان با زنجیر بسته شده به طوری که از جای خود حرکت نمی توانند کرد و جز پیش چشم خود به سوی دیگر هم نظر نمی توانند افکند، زیرا زنجیر نمی گذارد که آنان سر خود را به عقب برگردانند. پشت سر آنها نور آتشی که بر فراز یک بلندی روشن شده از دور می درخشد، میان آتش و زندانیان جادهٔ مرتفعی هست. اکنون چنین فرض کن که در طول این جاده دیوار کوتاهی وجود دارد شبیه به پرده ای که نمایش دهندگان خیمه شب بازی بین خود و تماشا کنندگان قرار داده و از بالای آن عروسکهای خود را نمایش می دهند. گفت چنین فرض کردم. گفتم حال فرض کن که در طول این دیوار کوتاه باربرانی با همه نوع آلات عبور می کنند و باری که حمل می نمایند از خط الرأس دیوار بالاتر است و در جزو بار آنها همه گونه اشکال انسان و حیوان چه سنگی چه چوبی وجود دارد و البته در میان باربرانی که عبور می کنند برخی گویا و برخی خاموشند. گفت چه منظرهٔ شگفت انگیزی! چه زندانیان عجیبی! گفتم مثل آنان مثل خود ماست. اینها در وضعی که هستند نه از خود چیزی می توانند دید نه از همسایگان خود مگر سایه هایی که بر اثر نور آتش بر روی آن قسمت که غار برابر چشم آنان است نقش می‌بندد.[۱]»

در فلسفهٔ افلاطون، خوبی (خیر) مقام خاصی دارد. می گوید که علم و حقیقت مانند خوبیند، ولیکن مقام خوبی بالاتر است. «خوبی ذات نیست، بلکه از حیث مقام و قدرت از ذات بسیار بالاتر است.» در جستجوی درک خوبی مطلق، بحث و جدل ما را به انتهای دنیای فکر می‌برد. به وسیلهٔ خوبی است که بحث و جدل می تواند از فرضیات ریاضیدانها قطع نظر کند. تصوری که شالودهٔ فلسفهٔ افلاطون را تشکیل می دهد این است که واقعیت، در برابر صورت ظاهر، کاملاً و تماماً خوب است؛ لذا درک خوبی یعنی درک واقعیت. همان آمیزش تعقل و اشراق که در فلسفهٔ

---

۱. همان کتاب، ۵۱۴ و ۵۱۵. م.

فیثاغورس دیده می شود سراسر فلسفهٔ افلاطون را فراگرفته است، اما در این نقطهٔ اوج خوب پیداست که اشراق غالب شده است.

نظریهٔ مُثُل افلاطون چند فساد آشکار دارد؛ مع هذا این نظریه پیشرفت بسیار مهمی را در فلسفه نشان می دهد؛ زیرا این نخستین نظریه ای است که مسئلهٔ کلیات را طرح کرده، و از آن هنگام تاکنون این مسئله به اشکال مختلف در فلسفه مطرح بوده است. شکل نخستین یک نظریه ممکن است خام باشد، ولی نمی توان به حساب این خامی اصالت آن را نادیده گرفت. حتی پس از آنکه همهٔ اصلاحات لازم در این نظریه بشود، باز مقداری از آنچه افلاطون گفته است در نظریه اش بر جای می ماند. حداقل آنچه برجای می ماند، حتی از نظر کسانی که سخت ترین مخالفت را با افلاطون دارند، چنین است: ما نمی‌توانیم تصورات خود را به زبانی بیان کنیم که تماماً از اسمای خاص ترکیب شده باشد، بلکه باید اسمای عام نیز، از قبیل «آدم» و «سگ» و «گربه» داشته باشیم؛ یا اگر هم از استعمال این اسما احتراز کنیم، از داشتن کلمات نسبی مانند «شبیه» و «پیش» و امثالشان ناگزیریم. این کلمات اصوات بی معنا نیستند؛ اما در دنیایی که سراسر از اشیای جزئی تشکیل شده، که به اسمای خاص نامیده می شوند، مشکل می توان دریافت که چگونه این کلمات می توانند معنی داشته باشند. شاید راههایی برای رد این استدلال وجود داشته باشد، ولی به هر حال می توان گفت که این استدلال مقدمات برهانی را برای اثبات کلیات پی ریزی می کند. من عجالتاً برای این استدلال تا حدی اعتبار قائل می شوم؛ اما پذیرفتن این موضوع به هیچوجه مستلزم پذیرفتن باقی گفته‌های افلاطون نیست.

اولاً، افلاطون «ترکیب فلسفی» (philosophical syntax) را نمی فهمد. من می توانم بگوییم: «سقراط آدمی است.» و «افلاطون آدمی است.» و هکذا. در همهٔ این موارد می توان فرض کرد که کلمهٔ «آدمی» عیناً یک معنی دارد. اما این کلمه هر معنایی داشته باشد، آن معنی چیزی است غیر از سقراط و افلاطون و سایر افراد آدمی. «آدمی» صفت است؛ بنابرین اگر بگوییم: «آدمی آدمی است»، جمله بی معنی است. اشتباهی که افلاطون می کند مانند این است که بگوییم: «آدمی آدمی است.» افلاطون می اندیشد که زیبایی زیباست می اندشد که «آدمی» کلی نام یک قالب است که خدا آفریده و آدمیان جزئی نسخه های ناقص و نسبتاً غیرواقعی آن قالب اصلیند. به هیچ وجه نمی تواند بفهمد که چه شکاف بزرگی میان «کلیات» و «جزئیات» وجود دارد. «مُثُل» وی در واقع جزئیات دیگری هستند که نسبت به نوع عادی اشیا از لحاظ علم اخلاق و علم الجمال برتری دارند. خود افلاطون هم متوجه این اشکال شد و این موضوع در رسالهٔ «پارمنیدس» دیده می شود، و این رساله در تاریخ انتقاد از خود یکی از جالبترین مواردی است که به وسیلهٔ یک فیلسوف صورت گرفته است.

ظاهراً مکالمهٔ «پارمنیدس» را آنتیفون Antiphon، (برادر ناتنی افلاطون) نقل می کند. او تنها کسی است که گفتگوها را به یاد دارد، اما اکنون به چیزی جز اسب علاقه ندارد. جمعی او را می بینند که دهنهٔ اسبی در دست دارد، و به زحمت وادارش می کنند که مباحثهٔ معروف پارمنیدس و زنو و سقراط را نقل کند. گویا این مباحثه هنگامی صورت گرفته است که پارمنیدس پیر (در حدود شصت و پنج) و زنو میانه سال (در حدود چهل) و سقراط جوان بوده است. سقراط نظریهٔ مثل را مطرح می کند. وی یقین دارد که برای شباهت و عدالت، زیبایی و خوبی مثلی وجود دارد؛ اما یقین ندارد که برای انسان نیز مثالی وجود داشته باشد، و این سخن را که آیا برای چیزهایی مانند مو و گل و کثافت نیز مثلی وجود دارد با خشم رد می کند اما اضافه می کند که گاهی می اندیشد که هیچ چیز بدون مثال وجود ندارد. سقراط بدان سبب از این نظر می‌گریزد که می ترسد در ورطهٔ مهملات سقوط کند.

«پارمنیدس گفت: آری سقراط، علتش این است که تو هنوز جوانی؛ اما اگر اشتباه نکنم زمانی خواهد رسید که فلسفه با دست محکمتری گریبانت را بگیرد. آن وقت از پست‌ترین چیزها نیز بیزار نخواهی بود.»

سقراط می پذیرد که در نظر وی «مثلی وجود دارند کـه هـر چیـزی بهـره ای از آنهـا دارد و نـام خـود را از آنهـا می گیرد. مثلاً چیزهای مشابه بدان سبب مشابهند که از شباهت بهره دارند؛ چیزهای بزرگ بدان سبب بزرگند کـه از بزرگی بهره دارند؛ و چیزهای عادلانه و زیبا بدان سبب عادلانه و زیبایند که از عدالت و زیبایی بهره دارند.»

اما پارمنیدس به خرده گیری می پردازد: (الف) آیا جزئی از تمام مثال بهره مند است یا فقط پاره ای از آن را دربر دارد؟ به هر دو شق اعتراض وارد است: شق اول لازم می آورد که یک چیز در آن واحـد در مکانهـای متعـدد باشـد و شق دوم مستلزم این است که مثال قابل تقسیم باشد و بدین ترتیب چیزی کـه پـاره ای از کـوچکی را در بـر داشـته باشد از «کوچکی مطلق» کوچکتر است، و این مهمل است. (ب) وقتی که جزئی مثال را در برداشته باشد، آن جزئـی و آن مثال هر دو یکی هستند؛ پس لازم است که یک مثال دیگر نیز وجود داشته باشد کـه جزئـی و مثـال هـر دو را دربر گیرد، و هکذا الی غیرالنهایه. پس هر مثالی به یک سلسلهٔ بی نهایت مبدل می شود. (ایـن ماننـد برهـان ارسـطو دربارهٔ «شخص سوم» است.) (ج) سقراط می گوید که شاید مثل اندیشه باشند، ولی پارمنیدس خاطر نشان می کنـد که اندیشه باید راجع به چیزی باشد. (د) بنابر دلیلی که در بند «ب» ارائه شد، مثل نمی توانند بـه جزئیـات شـباهت داشته باشند. (هـ) اگر هم مثل وجود داشته باشند، نمی‌توانند بر ما معلوم باشند، زیرا علم ما مطلـق نیسـت. (و) اگـر علم خدا مطلق باشد، خدا ما را نمی‌شناسد و لذا نمی‌تواند بر ما فرمانروایی کند.

معهذا نظریهٔ مثل یکسره طرد نمی شود. سقراط می گوید که اگر مثل نباشند چیزی وجود ندارد که عقـل بـر آن تکیه کند، و بنابراین تعقل از میان می رود؛ و پارمنیدس می گوید که مشکلات وی بدان سبب است که این نظریـه را از پیش نیاموخته است. اما سرانجام از این مباحثه نتیجهٔ معینی گرفته نمی‌شود.

من گمان نمی‌کنم ایرادهای منطقی افلاطون بر واقعیت جزئیات از بوتهٔ آزمایش درست درآیند. مثلاً می گوید کـه هر چیزی که زیباست از برخی جهات زشت نیز هست؛ چیزی که دو برابر است، نـیم نیـز هسـت؛ و قـس علـی هـذا. هنگامی که ما دربارهٔ یک اثر هنری می گوییم که این اثر از جهاتی زیبا و از جهاتی دیگر زشت است همیشـه (لااقـل به فرض) می توانیم اثر را تجربه کنیم و بگوییم «این جزء یا این جهت زیباست و آن جزء یا آن جهت زشـت اسـت.» در مورد «دو برابر» و «نیم» باید گفت که اینها اصطلاحات نسبی هستند، و در این معنـی کـه ۲ دو برابـر ۱ و نـیم ۴ است تناقضی وجود ندارد. می اندیشد که اگر «فلان» بزرگتر از «بهمان» و کوچکتر از «باستار» باشـد، در آن صـورت «فلان» در عین حال هم بزگ است و هم کوچک، و این به گمان او اجتماع نقیضـین اسـت. ایـن اشـکالات از جملـهٔ امراض عقیم کنندهٔ فلسفه است.

تمایز میان واقعیت و صورت ظاهر نمی‌تواند نتایجی را که پارمنیدس و افلاطون و هگـل بـدان نسـبت مـی دهنـد داشته باشد. اگر صورت واقعاً ظاهر می شود، پس «هیچ» نیست، یعنی چیزی است، و لـذا جـزو واقعیـت اسـت. ایـن برهان از نوع صحیح براهین پارمنیدی است. و اگر صورت واقعاً ظاهر نمی شود، پس دیگر چرا سر خود را برای آن بـه درد آوریم؟ اما شاید کسی بگوید: «صورت واقعاً ظاهر نمی شود، بلکه ظـاهراً ظـاهر مـی شـود.» ولـیکن ایـن برهـان فایده‌ای ندارد؛ زیرا که ما خواهیم پرسید: «آیا واقعاً ظاهراً ظاهر می شود یا فقط ظاهراً ظاهراً ظاهر می شود؟» بـدین ترتیب، اگر هم صورت ظاهراً ظاهر شود دیر یا زود به جایی می رسیم که واقعاً ظاهر شود، و لذا جزو واقعیـت خواهـد بود. افلاطون به هیچوجه درصدد انکار این نبود که ظاهراً تختخوابهـا متعددنـد، حـال آنکـه بـیش از یـک تختخـواب واقعی، یعنی همان تختخوابی که خدا ساخته است، وجود ندارد. اما به نظر نمی رسد که وی بـا مفـاهیم ضـمنی ایـن معنی، یعنی وجود صورتهای متکثر، و اینکه این کثرت جزو واقعیت است، رو بـه رو شـده باشـد. هـر کوششـی بـرای تقسیم جهان به دو قسمت، که یک قسمت «واقعی»تر از دیگری باشد، محکوم به شکست است.

یکی دیگر از نظریات عجیب افلاطون نیز با این موضوع بستگی دارد؛ و آن این است که معرفت و عقیـده از حیـث موضوع نیز با هم اختلاف دارند. ما می‌گویم که: اگر من بیندیشم که برف خواهد آمد، این عقیده است؛ بعد اگر ببیـنم

که برف می آید، این «معرفت» است؛ اما در هر دو موضوع عقیده و معرفت یکی است، که همان آمدن برف باشد. ولیکن افلاطون می اندیشد که آنچه بتواند زمانی موضوع عقیده قرار گیرد، هرگز نمی تواند موضوع معرفت باشد. معرفت یقینی و خطاناپذیر است؛ عقیده نه همان خطاپذیر، بلکه ناگزیر از خطاست؛ زیرا چیزی را که صورتی بیش نیست واقعیت می انگارد. اینها همه تکرار گفته‌های پارمنیدس است.

ولیکن مابعدالطبیعهٔ افلاطون از یک جهت با مابعدالطبیعهٔ پارمنیدس فرق دارد: در نظر پارمنیدس فقط «واحد» وجود دارد، حال آنکه نزد افلاطون مثل متکثرند. نه تنها زیبایی و حقیقت و خوبی وجود دارند بل چنان که دیدیم، یک تختخواب آسمانی که خدا آفریده نیز وجود دارد، و یک انسان آسمانی، یک سگ آسمانی، یک گربهٔ آسمانی، و خلاصه یک نمونهٔ آسمانی از همهٔ سرنشینان کشتی نوح وجود دارد. مثل اینکه این موضوع در کتاب «جمهوری» خوب حل و فصل نشده است. یک مثال افلاطونی فکر نیست، ولی می تواند موضوع فکر باشد. مشکل می توان دریافت که خدا چگونه ممکن است مثال را آفریده باشد، زیرا که هستی مثال فارغ از زمان است، و خدا نمی‌توانسته است به خلق یک تختخواب اراده کند مگر اینکه عین همان تختخوابی را که افلاطون می گوید خدا آفریده باشد به عنوان موضوع در فکر خود داشته باشد. چیزی که فارغ از زمان است لاجرم مخلوق نیست. اینجا ما به مشکلی بر می‌خوریم که گریبان بسیاری از روحانیان متفلسف را گرفته است: فقط جهان محدث، یعنی جهانی که در بستر زمان و مکان قرار دارد، ممکن است خلق شده باشد؛ اما جهان محدث عین جهان عادی است که به عنوان موهوم بودن، و همچنین بد بودن، محکوم شده است؛ و لذا چنین به نظر می‌رسد که خالق فقط وهم و بدی را خلق کرده است. برخی از اصحاب معرفت باطنی (Gnostics) در پذیرفتن این نظر اصرار داشتند؛ اما در نظریات افلاطون این اشکال هنوز آشکار نشده بود، و چنین به نظر می رسد که وی در کتاب «جمهوری» هیچ توجهی بدان نداشته است.

بنابر نظر افلاطون، فیلسوفی که باید سرپرست شود، باید به غار بازگردد و با کسانی که در عمر خود هرگز خورشید حقیقت را ندیده اند زندگی کند. ظاهراً خود خدا نیز اگر مایل به اصلاح مخلوقات خویش باشد باید همین کار را بکند. شخص افلاطونی مسیحی موضوع حلول خدا را در جسم مسیح چنین تعبیر می‌کند. اما توضیح این مسئله به کلی محال می نماید که چرا خدا به همان دنیای مثل قناعت نکرد. فیلسوف می بیند که غار موجود است و حس نوعدوستی او را وا می‌دارد که به غار بازگردد، اما خدا، اگر خودش همه چیز را خلق کرده باشد، می‌توانست اصلاً غاری پدید نیاورد.

اما شاید این اشکال فقط در مورد مفهوم مسیحی خدا پیش آید، و بر خالق افلاطونی وارد نباشد؛ زیرا افلاطون می گوید که خدا همه چیز را نیافریده بلکه فقط آنچه را خوب است آفریده است. بنابر این نظر، تکثر دنیای محسوس باید مبدأیی غیر از خدا داشته باشد؛ و در این صورت شاید مثل مخلوق خدا نه بلکه اجزاءِ مرکبهٔ ذات او باشند. بدین ترتیب جنبهٔ کثرت وجودی تعدد مثل اساسی نخواهد بود. اساساً فقط خدا یا خوبی وجود دارد؛ و مثل صفات اویند. باری، این یکی از تعابیر ممکن فلسفهٔ افلاطون است.

سپس افلاطون طرح جالبی برای پرورش جوانی که باید سرپرست مدینهٔ فاضله شود به دست می دهد. پیشتر دیدیم که چنین جوانی بر حسب مجموعه ای از صفات فکری و اخلاقی برای افتخار سرپرستی برگزیده می شود. این جوان باید عادل و مهربان و علاقه‌مند به تحصیل علم و صاحب حافظه‌ای نیرومند و روحیاتی معتدل باشد. جوانی که به واسطهٔ داشتن این محاسن برگزیده شد از بیست تا سی سالگی را به تحصیل چهار رشتهٔ فیثاغوری خواهد گذراند؛ و آن چهار عبارتند از حساب و هندسه (مسطحه و فضایی) و نجوم و موسیقی. تحصیل این رشته ها برای فایدهٔ آنها نیست؛ بلکه برای این است که قوهٔ عاقلهٔ جوان را برای سیر در امور سرمدی آماده کند. مثلاً در رشتهٔ نجوم لزومی ندارد که جوان خود را با اجرام آسمانی واقعی چندان رنجه سازد؛ بلکه باید سروکارش بیشتر با اجرام اسمانی آرمانی

(ایده‌آل) باشد. شاید این سخن به گوش مردم امروز احمقانه بیاید، ولی شگفت این است که این نظر برای نجوم علمی مفید از آب درآمد. چگونگی این امر عجیب و قابل توجه است.

حرکات ظاهری سیارات، اگر نیک تجزیه و تحلیل نشود، بی نظم و بغرنج به نظر می رسد و به هیچ وجه آن گونه نیست که بتوان گفت آنها را یک «خالق فیثاغوری» تنظیم کرده است. بر یونانیان مسلم بود که آسمان نمونه ای است از زیبایی ریاضی، و این فقط در صورتی میسر بود که حرکات سیارات مستدیر باشد. این نکته برای افلاطون نیز، که بر خوبی تأکید فراوان می کرد، می بایست مسلم بوده باشد. از اینجا این سؤال پیش می آمد که: آیا فرضیه‌ای وجود دارد که آشفتگی ظاهری حرکات سیارات را به صورت نظم و زیبایی و سادگی درآورد؟ اگر چنین فرضیه‌ای وجود داشته باشد، «خوبی» اختیار کردن آن را توجیه می کند. آریستارخوس ساموسی چنین فرضیه‌ای را یافت، و آن اینکه همهٔ سیارات، از جمله زمین، روی مدار مستدیری گرد خورشید می‌گردند. این نظر مدت دو هزار سال مردود بود، و علت این امر تا حدی نفوذ ارسطو بود که فرضیه‌ای کمابیش نظیر این را به «فیثاغوریان» نسبت می‌دهد. کوپرنیکوس این نظر را احیا کرد و توفیق آن ممکن بود تمایل افلاطون را به زیبایی شناسی در زمینهٔ نجوم موجه جلوه دهد. اما، بدبختانه کپلر کشف کرد که مدار سیارات بیضی است نه دایره، و خورشید در یکی از کانونهای این بیضی قرار می گیرد نه در مرکز آن و سپس نیوتون کشف کرد که مدار سیارات حتی بیضی هم نیست. بدین ترتیب آن سادگی هندسی که افلاطون در جستجویش بود و آریستارخوس ظاهراً آن را یافته بود سرانجام موهوم از کار درآمد.

این قطعه از تاریخ علم یک پند کلی می آموزد: هر فرضیه‌ای، هر چند مهمل باشد، ممکن است برای علم مفید واقع شود؛ به شرط اینکه بخت با مکتشفی یاری کند تا موضوع کار خود را از نظرگاه تازه‌ای بنگرد. اما هنگامی که چنین فرضیه‌ای به یاری بخت خدمت خود را بدین نحو انجام داد احتمال دارد که از آن پس مانع پیشرفت گردد. اعتقاد به «خوبی» به عنوان کلید درک علمی جهان، در مرحلهٔ معینی برای علم نجوم مفید واقع شد؛ ولی تأثیر آن در همهٔ مراحل بعدی مضر بود. تمایل افلاطون - و بیش از او تمایل ارسطو - به زیبایی و اخلاق در کشتن علم یونانی سهم به سزایی داشت.

قابل توجه است که افلاطونیان امروز، جز تنی چند، از ریاضیات بیگانه‌اند؛ حال آنکه خود افلاطون برای حساب و هندسه اهمیت بسیار قائل بود، و این علوم در فلسفه او تأثیر فراوان داشته‌اند. این نمونه ایست از مضار تخصص: انسان نباید دربارهٔ افلاطون سخن بگوید مگر آنکه بسی از سالهای جوانی خود را صرف مطالعهٔ زبان یونانی کرده باشد، و از اینرو برای فراگرفتن چیزهایی که افلاطون مهم می‌دانسته مجالی باقی نگذاشته باشد.

فصل شانزدهم

نظریهٔ افلاطون دربارهٔ بقای روح

رساله‌ای که «فیدو» Phaedo نام دارد، از چند جهت جالب توجه است. این رساله آخرین لحظات زنـدگی سـقراط را وصف می‌کند و گفته های او را پس از نوشیدن جام شـوکران، و پـس از آن تـا هنگـامی کـه از هـوش مـی رود، بـاز می‌گوید. «فیدو» آرمان افلاطون را در مورد انسان نشان می دهد: انسانی در حد اعلای خردمندی و خوبی، که تـرس از مرگ در او راه ندارد. رفتار سقراط در برابر مرگ، چنانکه افلاطون وصف می کنـد، چـه در زمـان باسـتان و چـه در عصر جدید از لحاظ اخلاقی دارای اهمیت بوده است. مکالمهٔ «فیدو» برای فلاسـفهٔ غیرمتـدین یـا آزاد انـدیش دارای همان ارزش و اعتباری بوده است که شرح مصیبت مسیح در انجیل برای مسیحیان داراست.[1] اما بـی‌اعتنـایی سـقراط به مرگ در آخرین ساعتهای زندگی، با اعتقاد وی به بقای روح بستگی دارد؛ و اهمیت «فیدو» در ایـن اسـت کـه نـه تنها مرگ یک مظلوم را شرح می دهد، بلکه به تشریح نظریات بسیاری می پردازد که بعدها به کیش مسـیحی تعلـق گرفت. الهیات پولس رسول و آبای مسیحیت تا اندازهٔ زیادی به طور مستقیم یا غیرمستقیم از همـین رسـالهٔ «فیـدو» گرفته شده است؛ و اگر افلاطون را نادیده بگیریم این الهیات را مشکل می‌تـوان فهمیـد. «کریتـو» Crito، کـه رسـالهٔ قدیمیتری است، می‌گوید که برخی از دوستان و شاگردان سقراط نقشه ای کشیده بودند تا سقراط از زندان به تسالی Thessaly فرار کند. شاید اگر سقراط فرار می کرد دولت آتن خیلی هم خوشوقت می شد؛ و می توان گفت نقشـه ای که دوستان سقراط به او پیشنهاد کردند شدنی هم بود است. اما سقراط به هـیچ وجـه ایـن نقشـه را نپـذیرفت، و در پاسخ گفت که به موجب قانون محکوم گشته است و خطاست که برای گریز از مجازات دست به کاری خـلاف قـانون بزند. سقراط نخست اصلی را بیان کرد که ما آن را با «موعظـه بـر بـالای کـوه» (Sermon on the Mount) مربـوط می دانیم. و آن این است که: «نباید بدی را با بدی تلافی کنیم، هر چند که از آن رنج دیـده باشـیم.» آنگـاه سـقراط چنین می انگارد که با قوانین آتن مشغول مکالمه است؛ و در این مکالمه قوانین می‌گویند که وی نسـبت بـه قـوانین همان گونه حرمتی را به گردن دارد که پسر به پدر و برده به صاحب خود مدیون است، اما مرتبـهٔ ایـن حرمـت از آن بالاتر است. به علاوه هر فرد آتنی اگر از دولت آتن بیزار باشد آزاد است که از شهر مهاجرت کند. قوانین نطـق مطـول خود را چنین پایان می‌دهند:

پس ای سقراط، از ما که تو را پرورانده‌ایم بشنو زندگی و فرزندانت را بر عدالت مقدم مدان: بلکه نخست عـدالت را در نظر داشته باش، تا کردارت در برابر بزرگان جهان پایین صواب باشد. زیرا اگر چنان کنی که کریتـو مـی‌گویـد، نـه خود را قرین سعادت یا قدس یا عدالت جهانی یا سعادت ابدی ساخته‌ای و نه کسانت را. تو اکنون بیگناه می روی؛ در حالی می روی که بد نکرده ای بلکه بد با تو کرده اند.» تو قربانی قوانین نیستی، بلکه قربانی مردمی. اما اگر تو پاسـخ بدی را بدی بدهی، و در ازای آسیب آسیب برسانی، و بدین طریق عهد و پیمانی را که بـا مـا بسـته‌ای بشـکنی، و بـر

---

[1]. «حتی برای بسیاری از مسیحیان نیز مرگ سقراط پس از مرگ مسیح بزرگترین مصیبتها است.» در هیچ تـراژدی قـدیم یـا جدیـد، در هیچ شعری، و در هیچ تاریخی (به استثنای یک مورد) چیزی مانند آخرین ساعتهای زندگی سقراط در آثار افلاطـون مجـود نـدارد.» ایـن کلمات از روحانی مسیحی بنجامین جاوت Benjamin Jowett است.

کسانی که کمتر از همه سزاوار ستم هستند، یعنی خودت و دوستانت و کشورت و ما، ستم رواداری، آنگاه تا زنده ای ما بر تو خشم خواهیم گرفت، و برادران ما، یعنی قوانین عالم دیگر، نیز تو را دشمن خواهند داشت؛ زیرا خواهند دانست که تو در راه از میان بردن ما از هیچ کاری فروگذار نکرده‌ای.

سقراط می‌گوید: « در نظرم چنین می نماید که این ندا، مانند نوای نی در گوش اهل عرفان، طنین انداز است.» و بدین نتیجه می رسد که وظیفه دارد بماند و حکم اعدام را گردن نهد.

در رسالهٔ «فیدو» آخرین ساعت فرا رسیده است، زنجیر از پای سقراط برداشته‌اند، بدو اجازه داده‌اند که آزادانه با دوستانش سخن بگوید. سقراط زن خود را بیرون می فرستد تا گریه و زاریش مخل مباحثهٔ آنها نشود.

سقراط چنین آغاز سخن می‌کند که گرچه کسی که دارای روح فلسفی باشد از مرگ باک ندارد، بلکه مرگ را به طیب خاطر می پذیرد، مع هذا چنین شخصی جان خود را نمی ستاند؛ زیرا که این کار خلاف قانون است. دوستانش می پرسند که چرا خودکشی خلاف قانون شمرده می شود، و پاسخ سقراط که مطابق مسلک اورفئوسی است کمابیش عین سخنی است که ممکن است در این مورد از زبان یک نفر مسیحی شنیده شود: «نظریه ای هست که در نهان نجوا می شود، و آن این است که انسان زندانیی است که حق ندارد در را باز کند و بیرون رود؛ این سر بزرگی است که من آن را خوب نمی‌فهمم.» سقراط رابطهٔ انسان و خدا را به رابطهٔ گله و گله‌دار تشبیه می‌کند و می‌گوید که اگر گاو شما جسارت ورزد و از راه بیرون رود، شما خشمگین خواهید شد؛ و لذا «شاید بی دلیل نباشد اگر بگوییم که انسان باید صبر کند و تا هنگامی که خدا او را مانند من فراخوانده است جان خود را نستاند.» وی از مرگ خود اندوهناک نیست، زیرا که «اولاً من به نزد خدایان دیگری می روم که دانا و خوبند (و در این مورد من حد اعلای یقین را دارم،) و ثانیاً (گرچه در این مورد یقین ندارم،) به نزد کسانی می روم که از آنان که رهاشان می‌کنم بهترند. من اطمینان دارم که برای مردگان چیزی در پیش است، چیزی که خوبان بسیار بیش از بدان از آن برخوردار می‌شوند.»

سقراط می‌گوید که مرگ جدایی روح است از تن. در اینجا ما با ثنویت افلاطون روبرو می شویم - بود و نمود، معقولات و محسوسات، تعقل و ادراک حسی، روح و تن. این جفتها به یکدیگر مربوطند، و در هر جفت اولی هم از حیث واقعیت و هم از حیث خوبی بر دومی برتری دارد. نتیجهٔ طبیعی این ثنویت اخلاق ریاضت کشانه است. مسیحیت این نظریه را تا حدی پذیرفت، ولی هرگز تمام آن را اتخاذ نکرد. در این راه دو مانع وجود داشت: یکی اینکه اگر افلاطون راست می گفت ممکن بود آفرینش عالم محسوسات کار ناشایسته‌ای جلوه‌گر شود، و لذا آفریننده نمی توانست «خوب» باشد؛ دیگر اینکه کیش مسیحی هرگز نمی‌توانست کار را به تحریم زناشویی بکشاند، هرچند که این کیش تجرد را امری شریف می‌دانست. مانویان از هر دوی این جهات توافق بیشتری با افلاطون دارند.

تمیز دادن میان ذهن و ماده، که در فلسفه و علم و افکار عامه اکنون به صورت یک موضوع پیش پا افتاده در آمده است دارای ریشهٔ دینی است، و از تمایز روح و جسم سرچشمه گرفته است. چنان که قبلاً دیدیم، اورفئوسیان خود را فرزند زمین و آسمان پر ستاره می‌نامند: جسم از زمین و روح از آسمان است. و همین نظریه است که افلاطون می‌کوشد آن را به زبان فلسفی بیان کند.

سقراط بلافاصله می پردازد به اینکه از نظریهٔ خود نتایج زاهدانه بگیرد. چیزی که هست، زهد او نوعی زهد معتدل و بزرگ منشانه است. وی نمی‌گوید که فیلسوف باید یکسره از همهٔ لذات چشم بپوشد، بلکه می گوید که فیلسوف نباید اسیر این لذات شود. فیلسوف نباید در بند خوردن و نوشیدن باشد، ولی البته باید به مقدار لازم غذا بخورد. سقراط روزه گرفتن را پیشنهاد نمی‌کند، و می‌گوید با آنکه به شراب علاقه ای نداشته هرگاه پایش می افتاده می توانسته بیش از دیگران شراب بنوشد، بی‌آنکه مست شود. همچنین فیلسوف نباید در بند لذت عشق یا جامه‌های

گرانبها، یا کفش، یا دیگر زینتهای تن باشد؛ بلکه باید توجه خود را کاملاً به روح معطوف سازد، نه به تن. «[فیلسوف] تا آنجا که می‌تواند دوست می‌دارد که خود را از قید تن خلاص کند و به دامان روح بگریزد.»

پیداست که این نظریه، هنگامی که در میان عوام‌الناس شایع شود، به صورت یک نظریهٔ زاهدانه در مـی‌آیـد؛ ولـی در حقیقت غرض و هدف اصلی آن زاهدانه نیست. فیلسوف با کوشش و تلاش خود را از لذات تن محـروم نمـی‌کنـد، بلکه اصولاً فکرش به چیزهای دیگر مشغول است. خود من فلاسفهٔ بسیاری را مـی‌شناسـم کـه غـذا خـوردن را بارهـا فراموش کرده اند و تا مطالعهٔ کتابی را به پایان نبرده اند، غذا نخورده‌اند. این اشخاص همان گونه رفتار کـرده انـد کـه افلاطون لازم می داند: اینان با تلاش روحی خود را از شکم خوارگی باز نداشته اند، بلکه علاقه‌شان متوجـه چیزهـای دیگر بوده است. گویا فیلسوف باید با همین بی‌توجهی و فراموشـکاری زن هـم بگیـرد و فرزنـد پدیـد آورد، و آنهـا را پرورش دهد؛ اما از هنگامی که زنان آزادی به دست آورده اند بر دشواری این امـر افـزوده شـده اسـت. جـای تعجـب نیست که گزانتیپ Xanthippe (زن سقراط) غرولند بسیار می‌کرده است.

سقراط ادامه می‌دهد که فلاسفه می‌کوشند رابطهٔ روح را با تن قطع کنند؛ حال آنکـه در نظـر سـایر مـردم، بـرای کسی که درک لذت نکند و در لذات شرکت نجوید، زندگی ارزش ندارد. به نظر می رسد که افلاطون - شاید بـی‌آنکـه خود متوجه باشد - در جملهٔ بالا نظر طبقهٔ خاصی از اخلاقیان را بیان می کند که می گویند لـذات تـن تنهـا لـذاتی هستند که باید به حساب آیند. این طبقه از اخلاقیان می‌گفتند که هر کس در پـی لـذات تـن نباشـد از همـهٔ لـذات زندگی بافضیلت محروم می ماند. اما این اشتباهی است که زیانهای بیشمار به بشـر رسـانیده اسـت. تـا آنجـا کـه مـا جدایی روح و تن را می پذیریم، باید بگوییم که بدترین، و نیز بهترین، لذت ها مربوط به روح اسـت. حسـد و اشـکال گوناگون ستم و قدرت پرستی از این گونه‌اند. شیطان میلتـون از عـذاب جسـمانی یـک قـدم بـالاتر مـی گـذارد و از خرابکاریهای خود فقط لذت روحی می برد. بسیاری از روحانیان لذتهای جسمانی را بر خود حـرام مـی‌سـازند، امـا در برابر لذتهای دیگر خود را بی‌حفاظ می‌گذارند. در نتیجه قدرت پرستی بر آنها مستولی می شود، و آنها را به قساوتها و ستمگاریهای وحشتناکی می‌کشاند که به نام دین مرتکب می شوند. در همین عصر ما هیتلر از این گونه مـردم اسـت. از هر جهت که بنگریم، لذتهای تن برای او بسیار کم اهمیتند. آزاد شدن از تسلط تن به بزرگی کمک می‌کند؛ امـا در بزرگی گناه نیز همان اندازه مؤثر است که در بزرگی تقوی.

باری این موضوع گریزی بود که زدیم؛ و اکنون باید به سقراط بازگردیم.

اکنون می‌رسیم به جنبهٔ عقلانی دیانتی که افلاطون (به درست یا نادرست) به سقراط نسـبت مـی‌دهـد. افلاطـون می‌گوید تن آدمی مانع کسب معرفت است؛ بینایی و شنوایی اعتبار ندرند؛ وجود حقیقی، اگر حصول معرفت آن بـرای روح ممکن باشد، از راه تعقل جلوه‌گر می شود، نه از راه حس. اکنون بگذارید مفاهیم ضـمنی ایـن نظریـه را مطالعـه می‌کنیم. این نظریه متضمن طرد کامل معرفت تجربی، از جمله تاریخ و جغرافیاست. ما نمی‌توانیم بدانیم کـه شـهری به نام «آتن» وجود داشته و یا مردی به نام «سقراط» می زیسته است. مرگ او، و شجاعتی کـه هنگـام مـرگ نشـان داد، به عالم محسوسات تعلق دارد؛ زیرا که ما فقط از راه حواس بینایی و شنوایی از این موضـوعات اطـلاع بـه دسـت می‌آوریم و فیلسوف حقیقی برای بینایی و شنوایی اعتباری قائل نیست. پس برای فیلسوف چه چیزی باقی می مانـد؟ نخست منطق و ریاضیات؛ اما اینها امور فرضی هستند، و هیچ بیان قطعی را دربارهٔ جهان واقع توجیه نمی‌کننـد؛ قـدم بعدی - و قطعی - بر مثال خوبی قرار می گیرد. فیلسوفی که به این مثال رسیده باشد، خوبی را واقعی می داند، و لذا می تواند نتیجه بگیرد که دنیای مثل دنیای واقعی است. فلاسفهٔ پس از افلاطون برای اثبات ماهیت واقعیـت و خـوبی استدلالاتی کرده اند، ولیکن گویا خود افلاطون این موضوع را به خودی خود مسلم می‌پنداشته است. ما، اگر بخواهیم نظریهٔ افلاطون را بشناسیم، باید این پندار را موجه فرض کنیم.

سقراط می‌گوید که فکر هنگامی به عالیترین درجه می رسد که روح گرد خود فراهم آمده باشد و صدا یا منظره یا درد یا لذت مخل جمعیت آن نباشد؛ یعنی روح از بدن جدا شود و در جستجوی هستی حقیقی برود؛ «و در این حال است که فیلسوف بدن را پست می‌دارد.» از اینجا به بعد سقراط به بحث دربارهٔ مثل یا صور یا ذوات می پردازد. عدالت مطلق، زیبایی مطلق و خوبی مطلق وجود دارند؛ اما چشم ما نمی‌تواند آنها را ببیند. «و من تنها از اینها سخن نمی گویم، بلکه از بزرگی و سلامت و قوت مطلق، ذات یا ماهیت حقیقی همه چیز سخن می گویم.» این چیزها را باید به چشم عقل دید. بنابراین هنگامی که ما در قالب تن گرفتاریم، و روح از مضرت تن متأثر است، میل ما به یافتن حقیقت نمی‌تواند ارضا شود.

این نقطهٔ نظر، تجربه و مشاهدهٔ علمی را به عنوان راه کسب معرفت مردود می دارد؛ زیرا شخصی که مشغول آزمایش باشد «به گرد خود» فراهم نیامده است، و از صداها و مناظر نیز احتراز نمی‌کند. دو نوع فعالیت فکری، که مطابق روش افلاطون ممکن است، عبارتند از ریاضیات و سیر و سلوک عرفانی، و همین موضوع نشان می دهد که چرا در فلسفهٔ افلاطون و فیثاغوریان این دو با هم درآمیخته‌اند.

در نظر فیلسوف تجربی، تن عبارت است از چیزی که تماس ما را به واقعیت خارجی برقرار می سازد؛ اما در نظر افلاطون تن از دو جهت مخل کسب معرفت است: یکی اینکه تن بینش ما را دچار ابهام و آشفتگی می کند و باعث می شود که دنیا را مانند هنگامی که از پشت شیشه نگاه می کنیم تار ببینیم؛ دیگر اینکه به عنوان منبع شهوات، توجه ما را از جستجوی معرفت و سیر در جهت حقیقت منحرف می سازد. نقل مقداری از گفته های افلاطون این نکته را روشن می‌کند:

تن به سبب نیازی که به غذا دارد برای ما منبع زحمت بی‌پایانی است همچنین در معرض بیماریها است، که ما را از جستجوی حقیقت باز می‌دارند. تن ما را آکنده از عشق و شهوت و وهم و حماقت بی پایان می سازد، و قدرت تفکر را عملاً از ما می گیرد. مگر جنگ و ستیز و افتراق از کجا بر می خیزد؟ آیا این آفتها جز بدن و شهوات آن سرچشمه‌ای دارند؟ جنگ از عشق به پول بر می‌خیزد، و پول را باید به خاطر بدن و برای خدمت بدان به دست آورد. در نتیجهٔ این موانع دیگر برای ما وقتی باقی نمی ماند که به فلسفه بپردازیم. و اما آخرین و بدترین همه اینکه اگر فراغتی دست دهد که بخواهیم آن را صرف تفکر کنیم، بدن مدام بر ما هجوم می کند و باعث پریشانی و درهم ریختگی تحقیقاتمان می شود، و چنان ما را متحیر می سازد که از دیدار جمال حق محروم می مانیم. به تجربه بر ما ثابت شده است که اگر در پی معرفت حقیقی دربارهٔ چیزی باشیم، باید تن را رها کنیم. روح فی حد ذاته باید در اشیای فی حد ذاته بنگرد، و در این صورت است که ما به وصال معرفتی که جویایش هستیم و خود را عاشق جمالش می نامیم نائل می شویم. این معرفت در زندگی دست نمی‌دهد، بلکه پس از مرگ میسر می شود؛ زیرا هنگامی که روح اسیر تن است قادر به کسب معرفت خالص نیست. کسب معرفت، اگر اصولاً میسر باشد، موکول به پس از مرگ است.

و چون بدین طریق از قید سفاهت تن خلاص شویم پاک خواهیم شد، و با پاکان محشور خواهیم گشت، و همه جا دیده از دیدار فیض عظمی روشن خواهم کرد، و آن جز نور حق چیزی نیست، زیرا که ناپاکان مجاز نیستند به پاکان نزدیک شوند، ... و پاکی چیست جز رهایی از قید تن؟ ... و این رهایی را مرگ نامیده‌اند ... و فلاسفهٔ حقیقی، و فقط آنها، همواره خواهان رها ساختن روحند.

یک سکهٔ حیقی وجود دارد که باید همه چیز را با آن مبادله کرد، و آن معرفت است.

به نظر می رسد که بنیادگذاران اسرار به معنایی نظر داشتند و بیهوده نبود که در زمانهای پیشین به طریق تمثیل اشاره می‌کردند بدین که هر کس ناپاک و نامحرم به دنیای دیگر برود آرامگاهش در مرداب خواهد بود، و هر کس

پس از پاک شدن و محرم گشتن به اسرار قدم به آن جهان بگذارد با خدایان محشور خواهد شد. زیرا، چنانکه در اسرار آمده است، علمداران بسیارند ولی عارفان اندک؛ و به گمان من در اینجا مراد از عارف همان فیلسوف است.

این زبان و بیان، عرفانی و مأخوذ از «اسرار» است. «پاکی» مفهومی است اورفئوسی که در اصل معنای آن با مناسک کیش اورفئوسی مربوط می‌شده است؛ اما در نظر افلاطون مراد از «پاکی» رهایی از اسارت تن و اعمال آن است. برای ما جالب است از زبان افلاطون بشنویم که جنگ بر اثر عشق به پول در می‌گیرد، و پول برای خدمت به تن لازم است. نیمهٔ نخستین این عقیده همان است که مارکس می‌گوید؛ ولی نیمهٔ دوم آن متعلق به جهان‌بینی کاملاً متفاوتی است. افلاطون بر آن است که اگر انسان نیازمندیهای خود را به حداقل برساند می تواند با پولی ناچیز گذران کند؛ و این البته درست است. اما در عین حال اعتقاد دارد که فیلسوف باید از کار بدنی معاف باشد، و بنابراین باید با پولی گذران کند که دیگران فراهم می‌کنند. در یک کشور بسیار فقیر ممکن است هیچ فیلسوفی وجود نداشته باشد. در عصر پریکلس، جهانگشایی آتن بود که به آتنیان امکان داد به فلسفه بپردازند. به عبارت کلی، کالای معنوی نیز به اندازهٔ کالای مادی خرج بر می‌دارد، و به همان اندازه به اوضاع اقتصادی بستگی دارد. علم به کتابخانه و آزمایشگاه و دوربین و ریزبین و مانند اینها نیاز دارد. مخارج زندگی کسانی که به علم می‌پردازند باید از دسترنج دیگران تأمین شود. اما در نظر اهل عرفان پرداختن بدین چیزها حماقت است. یک مرد مقدس هندی یا تبتی به هیچ اسباب و آلاتی نیاز ندارد. پوشاکش گزی کرباس و خوراکش مشتی برنج است. مردم با مختصر احسانی زندگیش را تأمین می کنند، زیرا او را دانا می‌دانند. این گونه زندگی نتیجهٔ منطقی نظر افلاطون است.

اکنون به بحث خود دربارهٔ «فیدو» بازگردیم: سبس Cebes دربارهٔ بقای روح پس از مرگ اظهار تردید می‌کند و از سقراط دلیل می‌خواهد. سقراط دلایلی می‌آورد، ولی باید گفت که این دلایل بسیار سست است.

دلیل نخست این است که همهٔ چیزهایی که دارای ضد هستند از ضد خود پدید آمده اند - و این سخن ما را به یاد نظر انکسیمندر دربارهٔ عدالت جهان می اندازد. زندگی و مرگ ضد یکدیگرند، و لذا هر یک باید دیگری را پدید آورد. از اینجا نتیجه می‌شود که ارواح مردگان باید در جایی وجود داشته باشند تا در موقع مقتضی به روی زمین بازگردند. کلام پولس رسول که می‌گوید: «و تخم زنده نمی‌شود، مگر آنکه بمیرد.» ظاهراً ناظر بر همین معنی است.

دلیل دوم این است که معرفت یادآوری یا تذکر است، و بنابراین روح باید پیش از تولد موجود بوده باشد. نظریهٔ دائر بر تذکر بودن معرفت بیشتر مبتنی بر این است که ما دارای مفاهیمی هستیم، از قبیل تساوی تام، که ممکن نیست از تجربه گرفته شده باشند. ما از تساوی تقریبی تجربه داریم، ولی تساوی تام یا مطلق هرگز در میان اشیای محسوس دیده نمی‌شود. معهذا ما مراد خود را از «تساوی مطلق» در می‌یابیم. و چون این معنی را به تجربه در نیافته‌ایم، پس لابد آن را از یک زندگی پیشین با خود آورده‌ایم. سقراط می گوید که این برهان در مورد همهٔ مفاهیم دیگر نیز صدق می‌کند. بدین طریق، وجود ذوات، و استعداد ما برای دریافتن آنها، دلیل بر آن می شود که روح شخص صاحب معرفت از پیش وجود داشته است.

بحث دربارهٔ تذکر بودن معرفت، در رسالهٔ «منو» Meno (بعد از بند ۸۲) به تفصیل بیشتر پرورانده شده است. در این رساله سقراط می‌گوید که: «تعلیم وجود ندارد، بلکه فقط حافظه وجود دارد.» سقراط برای اثبات نظر خود منو را وادار می‌کند که غلام بچه ای را فرا بخواند. آنگاه سقراط از آن غلام بچه مسائل هندسی می پرسد. گویا پاسخهای پسر نشان می دهد که وی در واقع هندسه می‌داند منتهی خودش خبر ندارد. در رسالهٔ «منو» نیز مانند «فیدو» چنین نتیجه گرفته می‌شود که روح معرفت را از یک زندگی قبلی با خود می‌آورد.

در اینجا، می‌توان گفت که اولاً این برهان در مورد معرفت تجربی به هیچ وجه صدق نمی‌کند. آن غلام بچه را نمی توان راهنمایی کرد بدین که «به یاد بیاورد» که اهرام مصر در چه زمانی ساخته شدند، یا شهر تروا در چه سالی محاصره شد - مگر اینکه وی در آن وقایع حاضر و ناظر بوده باشد. فقط آن نوع معرفت را که «از پیشی» a priori

نامیده میشود - خاصه منطق و ریاضیات - می‌توان فرض کرد که در هر شخصی مستقل از تجربه وجود دارد. در واقع این نوع معرفت (غیر از سیر و سلوک عرفانی) تنها معرفتی است که افلاطون آن را به عنوان معرفت حقیقی می‌پذیرد. اما بگذارید ببینیم در مورد ریاضیات چگونه می توان بدین برهان پاسخ داد.

مفهوم «تساوی» را در نظر بیاورید، باید اعتراف کنیم که ما در میان اشیای محسوس تجربه ای از تساوی تام نداریم، بلکه فقط تساوی تقریبی را مشاهده می‌کنیم. در این صورت چگونه به مفهوم تساوی مطلق می رسیم؟ نکند که اصولاً چنین مفهومی را نداشته باشیم؟

بگذارید یک مورد مشخص را در نظر بگیریم. «متر» عبارت است از طول یک میلۀ معین در شهر پاریس در یک درجه حرارت معین. اگر ما در خصوص میلۀ دیگری بگوییم که طول آن یک متر است، آیا معنای گفتۀ ما چیست؟ من فکر نمی کنم که این گفتۀ ما معنایی داشته باشد. ما می‌توانیم بگوییم که: دقیق ترین روشهای اندازه گیری که تاکنون شناخته شده اند نمی‌توانند نشان دهند که میلۀ ما از آن متر اصلی که در پاریس وجود دارد بلندتر است یا کوتاهتر. و اگر به قدر کافی بی باک باشیم، می توانیم این را نیز به گفتۀ خود بیفزاییم که فن اندازه گیری هر اندازه دقیقتر از این که هست بشود، باز این حکم را تغییری نخواهد داد. اما این هنوز یک بیان تجربی است، بدین معنی که هر آن ممکن است شواهد تجربی آن را نفی کنند. من گمان نمی‌کنم که ما واقعاً، چنانکه افلاطون می‌پنداشت، مفهوم تساوی مطلق را داشته باشیم.

تازه به فرض اینکه ما مفهوم تساوی را فی‌الواقع داشته باشیم، واضح است که هیچ کودکی پیش از رسیدن به سن معینی نمی تواند چنین مفهومی را داشته باشد، و بدیهی است که وی این مفهوم را از تجربه **استنباط** می‌کند، گو اینکه آن را مستقیماً از تجربه نگیرد. وانگهی، وجود ما پیش از تولد نمی توانسته مانند زندگی فعلی واجد این مفهوم باشد، مگر آنکه آن وجود نیز وابسته به ادراک حسی بوده باشد؛ و اگر فرض کنیم قسمتی از موجودیت پیشین ما فوق محسوس بوده است، این سؤال پیش می آید که چرا این فرض را در مورد موجودیت فعلی خود نکنیم؟ بنابر این دلایل، برهان سقراط مردود است.

پس از آنکه نظریۀ تذکر بودن معرفت مسلم شناخته می شود، سبس می‌گوید: «در حدود نیمی از آنچه لازم بود به اثبات رسید؛ یعنی معلوم شد که روح ما پیش از تولد وجود داشته است. اما اینکه روح ما پس از مرگ نیز وجود خواهد داشت، نیمۀ دیگری است که برهان آن هنوز در دست نیست.» و بدین ترتیب سقراط به استدلال در این خصوص می‌پردازد. می‌گوید که بقای روح از همان موضوعی نتیجه می شود که قبلاً گفته است، یعنی هر چیزی از ضد خود پدید می‌آید. بنابراین همچنان که زندگی مرگ را پدید می آورد، مرگ نیز باید زندگی را پدید آورد. اما سقراط برهان دیگری نیز بر این می افزاید که سابقۀ آن در فلسفه دیرین‌تر است؛ و آن این است که فقط چیزهای مرکب دستخوش فساد می شوند، حال آنکه روح مانند مثل بسیط است و از اجزا ترکیب نیافته است. بر حسب تصور سقراط، گویا چیز بسیط آغاز و انجام ندارد و تغییری در آن رخ نمی‌دهد. بر این قیاس ذوات لایتغیرند؛ فی‌المثل زیبایی مطلق همواره همان است که بوده است، حال آنکه چیزهای زیبا مدام در تغییرند. و هم بر این قیاس محسوسات موقت و معقولات مؤبدند. جسم محسوس است و روح معقول؛ لذا روح در زمرۀ چیزهای ابدی است.

روح چون خود ابدی است، هنگامی شاد و روشن است که دربارۀ چیزهای ابدی، یعنی معقولات، بیندیشد؛ اما هنگامی که به محسوسات و عالم کون و فساد بپردازد دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود.

روح، هنگامی که جسم را به عنوان وسیلۀ ادراک بکار می‌برد، یعنی هنگامی که بینایی و شنوایی و حواس دیگر را بکار می‌گمارد، (چرا که ادراک به وسیلۀ جسم چیزی جز همان ادراک حسی نیست)... [در این حال، روح] به وسیلۀ جسم به عالم کون و فساد کشانده می شود و سرگشته و حیران می گردد. هنگامی که روح با کون و فساد روبرو می‌شود، حالت مستان را پیدا می کند و دنیا به گرد او می چرخد... اما هنگامی که به خود می‌آید وارد عالم دیگری

می‌شود که عالم خلوص و ابدیت و ثبات است، و اینها از جنس روحند و روح در تنهایی با آنها بـه سـر مـی بـرد و در برابر خود مانعی نمی‌بیند، و در همان هنگام است که روح از خطا مصون می‌گردد و چون با لایتغیر ارتباط دارد خـود نیز لایتغیر است؛ و این حالتِ روح خردمندی نامیده می‌شود.

روح فیلسوف حقیقی که در زمان حیات از اسارت تن رهایی یافته است پس از مرگ به جهان نامرئی خواهد رفـت و با خدایان محشور خواهد شد، اما روح ناپاک که به تن عشق ورزیده است به صورت شبحی درخواهد آمد که در گور لانه می کند، یا، مطابق طبیعت خود، به جسم جانورانی چون خر و گرگ و عقـاب مـی رود. اگـر شخصـی بـی آنکـه فیلسوف باشد با تقوی زندگی کند به صورت زنبور عسل، یـا زنبـور عـادی، یـا مورچـه، یـا جـانور اجتمـاعی دیگـری درخواهد آمد. فقط فیلسوف حقیقی پس از مرگ به بهشت می رود. «هیچ کسی که فلسفه نیاموخته و هنگام رحلـت از این جهان کاملاً پاک نباشد، اجازهٔ همنشینی با خدایان را نخواهد یافت؛ ایـن سـعادت خـاص دوسـتداران معرفـت است.» و به همین جهت است که دوستداران فلسفه از شهوات تن پرهیز می‌کنند، نه بدان سـبب کـه از فقـر و ننـگ هراسی داشته باشند، بل بدان سبب که می دانند که روح به بدن بسته یا چسبانده شده است و تا هنگامی که فلسـفه او را درنیافته بود فقط می‌توانست از پس میله های زندان هستی حقیقی را ببیند، و از دیـدن هسـتی و فـی الـذات و بالذات عاجز بود، ... و به واسطهٔ شهوت عامل اصلی اسارت خود بود.» فیلسوف میانه‌روی را مرام خود می سازد «زیـرا که هر لذت یا رنجی همچون میخی است که روح را به جسم می‌کوبد، تا آنجا که روح مانند جسم می‌شود و این حال را حقیقت می‌پندارند، و جسم نیز آن را تأیید می‌کند.»

در اینجا سیمیاس Simmias این عقیدهٔ فیثاغوری را پیش می‌کشد که روح آهنگ (harmony) است؛ و مـی‌گویـد که اگر چنگ بشکنند آیا آهنگ برجای می‌ماند؟ سقراط پاسخ می دهد که روح آهنگ نیست، زیرا کـه آهنـگ مرکـب است و روح بسیط. وانگهی آهنگ بودن روح با موجودیت قبلی روح که به وسیلهٔ نظریهٔ تذکر به اثبات رسـید سـازگار نیست؛ زیرا که آهنگ پیش از چنگ وجود ندارد.

آنگاه سقراط می پردازد به تشریح نتیجه‌گیریهای فلسفی خود، که هر چند جالـب اسـت ولـیکن بـه بحـث اصـلی مربوط نیست. وی نظریهٔ مثل را تشریح می کند و به این نتیجه می رسد که «مثل وجود دارند و سایر اشـیا از وجـود مثل بهره‌مندند و نام خود را از مثل می‌گیرند» سـرانجام سـقراط سرنوشـت ارواح را پـس از مـرگ بیـان مـی‌کنـد و می‌گوید که خوبان به بهشت می روند و بدان به دوزخ، و میانه حالان به اعراف.

واپسین لحظهٔ زندگی سقراط و بدرود گفتن او نیز توصیف شده است. آخرین کلام سقراط این است: «کریتـو، مـن یک خروس به اسکلپیوس Asclepius مدیونم، آیا به یاد خواهی داشت که این دین مرا ادا کنی؟» توضیح آنکه مـردم یونان قدیم چون از بیماری شفا می یافتند خروسی نذر اسکلپیوس می‌کردند؛ و سقراط از تب زندگی شفا یافته بود.

فیدو مکالمه را چنین به پایان می‌رساند: «[سقراط] داناترین و عادل‌ترین و بهترین مرد این روزگار بود.»

سقراط افلاطونی قرنها سرمشق فلاسفه بود. آیا نظر ما از لحاظ اخلاقی دربارهٔ سقراط چگونه بایـد باشـد؟ (منظـور من فقط سقراطی است که افلاطون تصویر می کند.) محاسن او آشکار است: به توفیق دنیوی اعتنایی ندارد؛ چنـان از ترس بیگانه است که تا دم واپسین متانت و ادب و نکته گویی خو را حفظ مـی‌کنـد، و بـدان چیـزی کـه خـود حـق می‌پندارد بیش از هر چیز دیگری اهمیت می دهد. اما این سقراط معایب بسیار مهمی نیز دارد: در بحـث و اسـتدلال نادرست و مغالطه کار است و هنگام اندیشیدن، به جای جستجوی بیطرفانـهٔ حقیقـت، نیـروی اندیشـهٔ خـود را بـرای اثبات نتایج مطلوب خود به کار می‌اندازد. نوعی خودپسندی و چرب زبانی در او دیده می‌شـود کـه انسـان را بـه یـاد کشیشان سالوس می اندازد. اگر سقراط اعتقاد نمی‌داشت کـه در آن جهـان بـا خـدایان محشـور و از سـعادت ابـدی بهره‌مند خواهد شد شجاعتش در برابر مرگ بیشتر شایان توجه می بود. وی، برخلاف عـده‌ای از اسـلاف خـود، نحـوهٔ تفکر علمی نداشت، بلکه مصمم بود که ماهیت جهان را موافق معیارهای اخلاقی خـود اثبـات کنـد. ایـن خیانـت بـه

حقیقت است و بدترین گناه فلسفی به شمار می رود. سقراط را بـه عنـوان انسـان مـی‌تـوان مقبـول جمـع قدیسـان پنداشت؛ ولیکن به عنوان فیلسوف، نیازمند آن است کـه مـدت مدیـدی در تصـفیه خانـهٔ علـم، دورهٔ اعـراف خـود را بگذراند.

فصل هفدهم

جهانشناسی افلاطون

فرضیهٔ جهانشناسی (cosmology) افلاطون در رسالهٔ «تیمایوس»[1] تشریح شده است. سیسرو Cicero این رساله را به زبان لاتینی ترجمه کرد، و در نتیجه این یگانه رسالهٔ افلاطون بود که مغرب زمین در قرون وسطی با آن آشنایی داشت. این رساله چه در قرون وسطی و چه پیش از آن بیش از سایر آثار افلاطون در فلسفهٔ نو افلاطونیان، تأثیر داشته است؛ و شگفت اینکه این رساله بیش از همهٔ آثار افلاطون حاوی مطالب احمقانه است. این رساله از لحاظ فلسفی اهمیتی ندارد، ولی از لحاظ تاریخی اهمیتش چندان است که باید آن را اندکی به شرح بررسی کنیم.

در رسالهٔ «تیمایوس» جای سقراط را یک تن فیثاغوری گرفته است و قسمت عمدهٔ نظریات مکتب فیثاغوری در این رساله بیان شده است، از جمله (تا اندازه‌ای) این نظر فیثاغوری که اعداد حقیقت جهانند. در این رساله نخست مجملی از پنج کتاب اول «جمهوری» بیان می شود، سپس افسانهٔ «آتلانتیس» نقل می‌گردد، از این قرار که «آتلانتیس» جزیره‌ای بوده است رو به روی «ستونهای هرکول» که وسعت آن از محموع لیبی و آسیا بیشتر بوده است. آنگاه تیمایوس، که یک منجم فیثاغوری است، به نقل تاریخ جهان، از آغاز تا آفرینش بشر، می‌پردازد. خلاصهٔ گفته های او از این قرار است:

چیزهای لایتغیر را عقل در می‌یابد، و چیزهای متغیر را عقیده. جهان چون محسوس است، قدیم نیست؛ پس خدا آن را آفریده است. چون خدا خوب است، جهان را از روی نمونهٔ قدیم آفرید. چون از حسد مبراست، خواست همه چیز حتی الامکان همانند خودش باشد. «خدا خواست همه چیز حتی الامکان خوب باشد و هیچ چیز بد نباشد.» «چون دید که جهان محسوس قرار ندارد و سراسر دچار جنبشی آشفته و بی‌نظم است، پس از بی‌نظمی نظم پدید آورد.» (بدین ترتیب چنین می نماید که خدای افلاطون، برخلاف خدای یهود و خدای مسیحیان، جهان را از هیچ پدید نیاورده بلکه آن را از موادی که پیشتر وجود داشته «تنظیم» کرده است.) خدا عقل را در روح و روح را در تن جای داد. جهان را مجموعاً به صوررت موجود جانداری که دارای روح و عقل است درآورد. بنا بر پندار فلاسفهٔ پیش از سقراط، فقط یک جهان وجود دارد و هستی متعدد نیست. محال است بیش از یک جهان وجود داشته باشد، زیرا جهان سواد موقتی است که چنان ساخته شده که با اصل مخلد خود جانداری محسوس است که همهٔ جانداران دیگر را در بردارد. جهان کروی است، زیرا که «همانند» بهتر از «ناهمانند» است، و همهٔ جای کره همانند است. جهان می‌چرخد، زیرا که چرخش کاملترین حرکت است؛ و چون چرخش یگانه حرکت زمین است پس زمین به دست و پا نیاز ندارد.

چهار عنصر عبارتند از آتش و هوا و آب و خاک؛ و گویا نمایندهٔ هر یک از این عناصر یک عدد است، و این اعداد با یکدیگر نسبت مشترک دارند؛ یعنی نسبت آتش به هوا مانند نسبت هواست به آب، و آب به خاک. خدا در ساختن جهان همهٔ عناصر را به کار برده است، و بنابراین جهان تمام است و در معرض پیری و بیماری نیست. نسبت اجزای

---

۱. Timaeus این رساله حاوی مطالب مبهم فراوان است و باعث بروز اختلاف میان شارحان گشته است. رویهمرفته من با نظر کورنفورد در کتاب شایان تحسین او به نام «جهانشناسی افلاطون» Plato's Cosmology موافقم.

جهان با یکدیگر هماهنگی دارد، و این امر باعث می‌شود که جهان دارای روح دوستی باشد و اجزای آن جز به دست خود از هم نپاشد.

خدا نخست روح را آفرید و سپس تن را. روح از «تقسیم ناپذیرِ تغییر ناپذیر» و «تقسیم پذیرِ تغییر پذیر» ترکیب یافته و خود ذات ثالثی است که میان آن دو است.

آنچه در زیر نقل می شود شرحی فیثاغوری دربارهٔ ستارگان است که سرانجام به توضیح مبدأ زمان می‌رسد:

هنگامی که پدر و آفرینندهٔ جنبش و زندگی، زندگی آفرینندهٔ خود و تصویر موقت خدایان مخلد را دید شاد شد و در آن حال مصمم شد که سواد را باز هم به اصل همانندتر سازد. و چون اصل مخلد بود، خواست جهان را نیز حتی‌الامکان خلود بخشد. هستی کامل خالد است. لیکن در مرحلهٔ محسوسات امکان خلود محال است. این بود که رأی خدا بر این قرار گرفت که تصویر متحرکی از خلود پدید آورد، و هنگامی که آسمان را تنظیم کرد این تصویر را مخلد ولی از حیث عدد متحرک ساخت، حال آنکه نفس خلود بر وحدت استوار است؛ و این تصویر را ما «زمان» می‌نامیم.[۱]

پیش از این شب و روز نبود. دربارهٔ ذات ابدیت نباید بگوییم «بود» یا «خواهد بود»، بلکه فقط «هست» صحیح است. ولی اگر دربارهٔ «تصور متحرک خلود» بگوییم «بود» یا «خواهد بود» درست گفته‌ایم.

زمان و آسمانها در یک آن پدید آمدند. خدا خورشید را برای آن آفرید که جانوران بتوانند حساب یاد بگیرند - چونکه گویا اگر تسلسل شب و روز نبود آدمی به فکر اعداد نمی‌افتاد. دیدن روز و شب، و ماهها و سالها، معرفت عدد را پدید آورد و تصور زمان را به ما داد، و فلسفه از اینجا پیدا شد. این بزرگترین نعمتی است که بینایی به ما بخشیده است.

جز کل عالم، چهار نوع جانور وجود دارد: خدایان، پرندگان، ماهیان، و جانوران زمینی. خدایان بیشتر از آتشند، ثوابت جانوران آسمانی خالدند. آفریننده به خدایان گفته است که «می تواند» نابودشان سازد، ولی چنین نمی کند. پس از آنکه آفریننده جزءِ خالد و آسمانی جانوران را ساخت، ساختن جزءِ فانی آنها را به خدایان واگذار کرد. (شاید این گفته را نیز، مانند سایر قطعاتی که راجع به خدایان در آثار افلاطون دیده می شود، نباید چندان به جد گرفت. تیمایوس در آغاز گفتگو می گوید که فقط در جستجوی احتمال است و از حصول یقین مأیوس است. آشکار است که بسیاری از جزئیات عقاید او خیالبافی است و مراد افلاطون معنای ظاهری عبارات نبوده است.

تیمایوس می گوید که آفریننده برای هر ستاره ای روحی ساخت. روحها احساس و محبت و ترس و خشم دارند. اگر بتوانند این عواطف را مهار کنند رستگار خواهند بود، والا فلا. اگر کسی خوب زندگی کند پس از مرگ به ستارهٔ خود خواهد رفت و به سعادت ابدی خواهد پیوست؛ لیکن اگر بد زندگی کند در زندگانی بعدی مبدل به زن خواهد شد. اگر مرد یا زنی در بدکارگی افراط ورزد مبدل به حیوان خواهد شد، و روحش همواره از جسمی به جسمی دیگر خواهد رفت، تا سرانجام عقل او پیروز شود. خدا مقداری روح در زمین و مقداری در ماه و مقداری در سیارات و ثوابت دیگر نهاده است؛ و ساختن بدنهای این ارواح را به خدایان دیگر واگذار کرده است.

دو قسم علت وجود دارد: عللی که با شعورند، و آنهایی که به وسیلهٔ علل دیگر به حرکت در آمده اند و به نوبهٔ خود وادار شده اند علل دیگر را به حرکت درآورند. عل نخستین با شعورند و سازندهٔ چیزهای خوب و زیبایند. علل دوم آثار تصادفی بی‌نظم و بی‌قاعده را پدید می‌آورند. هر دو قسم علل را باید بررسی کرد. زیرا که آفرینش مرکب

---

۱. ظاهراً «وآن» Vaughan هنگام خواندن این قطعه، شعر «دوش ابدیت را به خواب دیدم» را سروده است.

است، و ازضرورت و شعور ترکیب یافته است. (ملاحظه می شود که ضرورت تابع نیروی خدا نیست.) در اینجا تیمایوس می‌پردازد به بحث دربارهٔ سهمی که جبر در آفرینش دارد.[۱]

خاک و هوا و آتش و آب، اصول یا حروف یا عناصر نخستین نیستند، حتی هجاها یا جملات نخستین نیستند. فی‌المثل، آتش را نباید «این» نامید، بلکه باید آن را «چنین» خواند؛ یعنی آتش جوهر نیست، بلکه حالتی از جوهر است. اینجا این سؤال پیش می‌آید که: آیا ذاتهای قابل فهم اسمند؟ سپس گفته می شود که پاسخ بسته به این است که اندیشه و عقیدهٔ صحیح هر دو یک چیز باشند یا نباشند. اگر یک چیز باشند، لازم می آید که معرفت، معرفت از ذاتها باشد، و بنابراین ذاتها نمی‌توانند اسم محض باشند. لیکن مسلم است که اندیشه با عقیدهٔ صحیح تفاوت دارد، زیرا یکی از طریق اعلام پدید می‌آید، دیگری از طریق اقناع؛ یکی همراه با عقل حقیقی است، دیگری چنین نیست. همهٔ افراد بشر در عقیدهٔ صحیح مشترکند، اما اندیشه مختص خدایان و عدهٔ قلیلی از آدمیان است.

این موضوع به نظریهٔ شگفتی دربارهٔ مکان منجر می‌شود و مطابق این نظریه زمان چیزی است میان جهان ذاتها و جهان محسوسات ناپایدار.

نوعی هستی وجود دارد که همیشه یکسان است و مخلوق نیست و فناناپذیر است و هرگز چیزی را از خارج به خود راه نمی‌دهد و خود در چیز دیگری داخل نمی‌شود، بلکه چیزی است ناپیدا و حواس قادر به درک آن نیستند و فقط اندیشه می تواند دربارهٔ آن بیندیشد، و ماهیتی همنام آن نیز وجود دارد که به آن شبیه است و حواس آن را درک می کنند و مخلوق است و همواره در حرکت است و در مکان واقع می شود و از مکان ناپدید می‌گردد و حس و عقیده آن را در می‌یابند. و نیز ماهیت سومی وجود دارد، و آن مکان است و ازلی و ابدی است، و فنا نمی‌پذیرد و برای اشیای مخلوق جا فراهم می کند، و بی واسطهٔ حس به وسیلهٔ نوعی عقل غیر حقیقی دریافته می شود، و مشکل بتوان گفت واقعیت دارد، و ما آن را، مانند رویایی، می بینیم و می گوییم که وجود باید در جایی باشد و مکانی را پر کند، چیزی که نه در آسمان باشد و نه در زمین وجود ندارد.

این قطعه، قطعهٔ بسیار دشواری است. و من ادعا نمی‌کنم که آن را خوب می فهمم. اما گمان می کنم که نظریه‌ای که در این قطعه بیان شده، از تفکر دربارهٔ هندسه برخاسته باشد؛ زیرا به نظر می رسید که هندسه نیز مانند حساب عقل محض است، و مع هذا با مکان، که یکی از وجوه جهان محسوس است، ارتباط دارد. به طور کلی، جستجوی نظریات مشابه در فلاسفهٔ بعدی نوعی بازیگوشی است، ولی من نمی‌توانم از این اندیشه دوری کنم که کانت بایستی این نظریه را، به عنوان چیزی شبیه به نظریهٔ خود، پسندیده باشد.

تیمایوس می‌گوید که عناصر حقیقی جهان مادی خاک و هوا و آتش و آب نیستند، بلکه عناصر حقیقی عبارتند از دو نوع مثلث قائم الزاویه: یکی مثلثی که نصف مربع است، و دیگری مثلثی که نصف مثلث متساوی‌الاضلاع است. در آغاز همه چیز درهم ریخته بوده، و «عناصر گوناگون پیش از آن که نظم و آرایش یابند و جهان را پدید آورند در جاهای گوناگون بوده‌اند؛» ولی سپس خدا آنها را به شکل و عدد آرایش داد و «آنها را که خوب و زیبا نبودند تا سر حد امکان خوب و زیبا ساخت.» گویا آن مثلثهایی که در بالا یاد کردیم زیباترین اشکالند، بدین سبب خدا آنها را در ساختن ماده به کار برد. با این مثلثها چهار تا از احجام منتظم پنجگانه را ساخت، و هر یک از اتمهای چهار عنصر اصلی یکی از آن احجام منتظم است. اتم خاک شش سطحی، اتم آتش چهار سطحی، اتم هوا هشت سطحی، و اتم آب بیست سطحی است. (دربارهٔ دوازده سطحی هم اکنون سخنی خواهم گفت.)

---

۱. کورنفورد (در «جهانشناسی افلاطون») می گوید که «ضرورت» را نباید با تصور جدید حکومت جبری قانون (deterministic reign of law) اشتباه کرد. آنچه به واسطهٔ «جبر» رخ می دهد از روی غرض نیست؛ در این گونه وقایع نظم و غرض و پیروی از قانون وجود ندارد.

نظریهٔ احجام منتظم که در کتاب سیزدهم اُقلیدس تشریح شده است در زمان افلاطون کشف تازه‌ای بود. این کشف به وسیلهٔ ته‌تتوس، که در رساله‌ای به نام خود وی به شکل مردی بسیار جوان پدیدار می‌شود، کامل شد. بنابر احادیث، ته‌تتوس نخستین کسی بود که ثابت کرد فقط پنج کثیرالسطوح منتظم وجود دارد، و از این پنج، هشت سطحی و بیست سطحی را پیدا کرد.[۱] وجوه چهار سطحی و هشت سطحی و بیست سطحی منتظم مثلث متساوی‌الاضلاع است. دوازده سطحی دارای وجوه پنج ضلعی است. بنابراین نمی‌توان با دو مثلث افلاطون وجوه آن را تشکیل داد. به همین دلیل است که وی دوازده سطحی را در ساختمان چهار عنصر اصلی دخالت نمی‌دهد.

دربارهٔ دوازده سطحی، افلاطون فقط می‌گوید: «یک ترکیب پنجم نیز وجود دارد که خدا در طرح جهان به کار برد.» این جمله مبهم است و چنین می رساند که جهان دوازده سطحی است، حال آنکه در جای دیگر جهان کروی یاد شده است.[۲] کثیرالاضلاع پنج ضلعی همیشه در جادوگری مقامی داشته است، و گویا این مقام را مدیون فیثاغوریان باشد که این شکل را «سلامت» می‌نامیدند و به عنوان نشان شناسایی افراد فرقهٔ دینی خود به کار می‌بردند.[۳] ظاهراً پنج ضلعی خواص خود را از اینجا دارد که دوازده سطحی دارای وجوه پنج ضلعی است، و بنابراین از جهتی کنایه از جهان است. این موضوع برای بحث جالب و گیراست، ولی مشکل می‌توان مطالب زیادی را در این زمینه به تحقیق رسانید.

تیمایوس پس از بحثی دربارهٔ احساس، می پردازد به توضیح دو روح که در انسان هست: یکی باقی و دیگر فانی؛ یکی مخلوق خدا، و دیگری مخلوق خدایان. روح فانی «تابع عواطف وحشتناک مقاومت ناپذیر است و مقدم بر همه[ی این عواطف] لذت است که بزرگترین بدی است؛ و پس از آن رنج است که انسان را از خوبی باز می‌دارد؛ و نیز تهور و ترس، که مشاورانی نابخردند، و خشمی که مشکل فرو نشیند؛ و امیدی که آسان گمراه شود. اینها را آنها [خدایان] مطابق قوانین لازم با حواس غیر عقلانی بی‌باکانه درهم آمیختند و آدمی را ساختند.»

روح باقی در سر، و روح فانی در سینه جای دارد.

در این رساله، فیزیولوژی شگفت آوری نیز دیده می شود، از قبیل این که می‌گوید غرض از وجود روده ها این است که با نگهداشتن غذا از پرخوری جلوگیری کنند. شرحی نیز دربارهٔ تناسخ ارواح آمده است که می گوید مردان پست و نادرست در زندگی بعدی خود زن خواهد شد؛ مردان بیگناه اما سبک مغزی که می‌پندارند ستاره شناسی را فقط با نگریستن به ستارگان و بی دانستن ریاضیات می توان فراگرفت به پرندگان مبدل خواهند شد؛ و کسانی که فلسفه ندارند (یعنی دوستدار علم نیستند) به صورت جانوران وحشی در خواهند آمد؛ و ابله‌ترین مردم مبدل به ماهی خواهند شد.

آخرین بند رساله موضوع را خلاصه می‌کند:

اکنون می توانیم بگوییم که بیانات ما دربارهٔ جهان به پایان رسیده است. دنیا جانوران فانی و باقی دریافت کرده و از این جانوران کمال یافته و خود جانوری مرئی گشته است که حاوی خدای محسوس است که صورت خدای معنوی نامحسوس است که بزرگترین و زیباترین و کاملترین اشیاست، که همان فلک منحصر واحد باشد.

مشکل می‌توان تشخیص داد که در رسالهٔ تیمایوس چه چیزهایی را باید به جد گرفت و چه چیزهایی را باید بازی خیال انگاشت. به نظر من شرح خلقت و پدید آمدن نظم از بی‌نظمی را باید کاملاً به جد گرفت. همچنین است تقسیم بندی چهار عنصر و رابطهٔ آنها با احجام منتظم و مثلثهایی که آنها را تشکیل می‌دهند. آنچه دربارهٔ زمان و

---

۱. رک به «ریاضیات یونانی» اثر هیت. Heath, Greek Mathematics, Vol. I, pp. 159, 162, 294, 296

۲. برای سازش دادن این دو نظر به کتاب «جهانشناسی افلاطون» تألیف کورنفورد، ص ۲۱۹ مراجعه کنید.

۳. هیت، همان کتاب، ص ۱۶۱.

مکان آمده پیداست که نظریاتی است که افلاطون بدانها اعتقاد دارد. همچنین است نظری که دربارهٔ جهان محدث به عنوان سوادی از اصل قدیم آمده است. اختلاط جبر و اختیار در جهان عقیده‌ای است که کمابیش میان همهٔ یونانیـان مشترک است و مدتها پیش از ظهور فلسفه نیز وجود داشته است. افلاطون با پذیرفتن این اختلاط، از مسئلهٔ بدی که باعث زحمت الهیان مسیحی است دوری جست. من گمان می‌کنم منظور افلاطون از «جانور جهانی» جدی است، امـا آنچه دربارهٔ تناسخ ارواح می‌گوید و سهمی که برای خدایان قائل می‌شود، و سایر مطالب غیر اساسی، به نظـر مـن بـه منظور تمثیل و قابل لمس ساختن مطلب آمده است.

چنانکه پیشتر نیز گفتم، تمامی این رساله در خور مطالعه است؛ زیرا که در فلسفهٔ باستانی و قرون وسطایی تـأثیر فراوان داشته؛ و این تأثیر به آن قسمتهایی که کمتر جنبهٔ خیالبافی دارد منحصر نبوده است.

فصل هجدهم

معرفت و ادراک در فلسفهٔ افلاطون

بیشتر متجددان این را مسلم می‌انگارند که معرفت تجربی وابسته به ادراک یا مشتق از آن است؛ اما در فلسفهٔ افلاطون، و برخی مکتبهای دیگر، در این باره نظر بسیار متفاوتی وجود دارد؛ بدین معنی که هیچ چیزی که شایستهٔ نام «معرفت» باشد از حواس حاصل نمی‌شود، و یگانه معرفت حقیقی مربوط به مفاهیم است. مطابق این نظر «۴=۲+۲» معرفت حقیقی است؛ اما قولی از قبیل «برف سفید است» آنقدر ابهام و عدم ایقان دارد که نمی‌تواند در ردیف حقایق فلسفی محلی از اعراب داشته باشد.

شاید بتوان پی این نظر را تا پارمنیدس دنبال کرد. اما جهان فلسفی شکل صریح و روشن آن را از افلاطون گرفته است. من می‌خواهم در این فصل بپردازم به بحث دربارهٔ انتقاد افلاطون بر این نظر که معرفت و ادراک هر دو یک چیز است. این انتقاد نیمهٔ اول رسالهٔ «ته‌تتوس» را فراگرفته است.

این مکالمه می‌خواهد تعریفی برای «معرفت» پیدا کند، ولی سرانجام با گرفتن نتیجهٔ منفی به پایان می رسد. چندین تعریف مطرح می شود و مردود می گردد؛ و اما هیچ تعریف رضایت‌بخشی ارائه نمی‌شود. نخستین تعریفی که مطرح می شود، و یگانه تعریفی که من مورد بحث قرار خواهم داد، به وسیلهٔ ته‌تتوس چنین بیان می‌شود:

«به نظر من چنین می‌رسد که وقتی کسی بر چیزی معرفت دارد، آن چیز را درک می‌کند؛ و تا آنجا که اکنون بر من معلوم است معرفت چیزی جز ادراک نیست.»

سقراط این نظر را با پروتاگوراس، دائر بر اینکه «انسان میزان همه چیز است،» یکی می داند و آن را چنین معنی می کند که هر چیز مفروضی «در نظر من همان است که بر من ظاهر می شود، و در نظر تو همان است که بر تو ظاهر می شود.» سقراط اضافه می‌کند که: «پس ادراک همیشه چیزی است که هست. و به عنوان معرفت بری از خطاست.» قسمت زیادی از استدلالی که به دنبال این بحث می آید، صرف توصیف ادراک می شود، و پس از آنکه این توصیف کامل شد، دیگر اثبات اینکه چیزی مانند ادراک نمی تواند معرفت باشد، چندان طول نمی‌کشد.

سقراط به نظریهٔ پروتاگوراس این نظریهٔ هراکلیتوس را می افزاید که می گوید همه چیز همواره در تغییر است، یعنی «همهٔ چیزهایی که از روی رضای خاطر می‌گوییم **هستند** در واقع در حال **شدن** اند.» افلاطون این را در مورد موضوعات حس صادق می داند، ولی در مورد معرفت حقیقی صادق نمی‌داند. اما نظریات مثبت او در هیچ جای رساله مطرح نمی‌شود.

از نظریهٔ هراکلیتوس (ولو اینکه آن را فقط در مورد موضوعات حس صادق بدانیم) و تعریف معرفت به عنوان ادراک، روی هم رفته چنین نتیجه می شود که معرفت راجع است به آنچه، **می‌شود** نه آنچه **هست**.

در اینجا مشکلاتی پیش می آید که دارای اهمیت بسیار اساسی است. می گویند چون عدد ۶ بزرگتر از ۴ و کوچکتر از ۱۲ است، پس ۶ هم بزرگ است و هم کوچک، و این اجتماع نقیضین است. دیگر اینکه سقراط اکنون از ته تتوس که هنوز قد نکشیده بلندتر است، اما چند سال دیگر سقراط از ته تتوس کوتاهتر خواهد بود؛ پس سقراط هم بلند است و هم کوتاه. به نظر می رسد که اندیشهٔ قضیهٔ نسبی افلاطون را دچار سرگشتگی ساخته است؛ چنانکه

همین اندیشه بیشتر فلاسفهٔ بزرگ را تا زمان هگل (و از جمله خود هگل را) به همین وضع دچار می ساخت. اما این معماها با برهان اصلی چندان بستگی ندارند و می توان آنها را نادیده گرفت.

در اینجا مکالمه باز به موضوع ادراک باز می‌گردد. گفته می شود که ادراک نتیجهٔ عمل متقابل میان شیء و آلت حاسه است، که هر دو مطابق نظریهٔ هراکلیتوس تغییر می کنند و هر دو در حال تغییرند. سقراط می گوید هنگامی که حالش خوب است شراب به دهانش شیرین می آید، و هنگامی که بیمار است ترش. در اینجا تغییر ادراک کننده است که ادراک را تغییر می‌دهد.

خُرده‌هایی بر نظریهٔ پروتاگوراس گرفته می شود، اما سرانجام طرف برخی را پس می گیرد. گفته می شود که پروتاگوراس بایستی خوک و بوزینه را نیز میزان همه چیز بشناسد؛ زیرا که اینها نیز ادراک کننده اند. دربارهٔ اعتبار ادراک هنگام خواب دیدن و دیوانگی نیز سؤالهایی طرح می‌شود. گفته می شود که اگر پروتاگوراس درست گفته باشد هیچکس از کس دیگر بیشتر نمی‌داند: نه تنها پروتاگوراس به اندازهٔ خدایان داناست، بل جدی‌تر آنکه وی از یک ابله داناتر نیست. همچنین اگر قضاوت یک شخص همانقدر صحیح باشد که قضاوت شخص دیگر، پس کسانی می‌گویند پروتاگوراس اشتباه می‌کند دلیلشان به اندازهٔ دلیل پروتاگوراس اعتبار دارد.

سقراط عجالتاً خود را به جای پروتاگوراس می گذارد و به گردن می گیرد که برای بسیاری از این خرده ها پاسخ بیابد. در مورد خواب دیدن، مدرکات عالم رویا مدرکات حقیقی شناخته می شوند؛ استدلال خوک و بوزینه به عنوان یک ناسزای مبتذل طرد می شود؛ در مورد این برهان که اگر انسان میزان همه چیز است پس هر کس به اندازهٔ دیگری می داند، سقراط از طرف پروتاگوراس پاسخی شنیدنی می دهد؛ بدین معنی که می گوید که یک حکم نمی تواند از حکم دیگر «صحیح‌تر» باشد، اما می تواند از آن بهتر باشد. بدین معنی که عواقب و نتایج بهتری بر آن مترتب باشد. این گفته فلسفهٔ «عمل گرایی» را به خاطر می‌آورد.[۱]

اما این پاسخ هم، هرچند سقراط خود آن را اختراع کرده است، او را راضی نمی‌کند. مثلاً اصرار می‌ورزد که هنگامی که یک پزشک جریان بیماریِ مرا پیش بینی می‌کند، در واقع بیش از خود من آینده ام را می داند؛ هنگامی که مردم در این باره که دولت چه فرمانهایی باید صادر کند با هم اختلاف نظر پیدا می‌کنند این اختلاف نشان می دهد که برخی از مردم دربارهٔ آینده بیش از دیگران اطلاع دارند. پس، از پذیرفتن این نتیجه ناگزیریم که: شخص دانا برای چیزها میزانی است بهتر از شخص نادان.

این مطالب همه خرده گیری از این نظر است که انسان میزان همه چیز است. همین خرده ها از نظریه ای که می گوید «معرفت» یعنی «ادراک» نیز به طور غیر مستقیم گرفته می شود - البته تا آنجا که نظریهٔ اخیر منجر به نظریهٔ سابق می شود. برهان مستقیمی نیز مطرح می شود و آن اینکه باید حافظه را نیز مانند ادراک به حساب آورد. حافظه نیز به حساب می‌آید، و تعریفی که پیشنهاد شده از این حیث اصلاح می‌شود.

سپس می رسیم به انتقاد نظریهٔ هراکلیتوس. ابتدا این نظریه به شکل افراطی طرح می شود، و گفته می شود که در این کار از پیروان هراکلیتوس در میان جوانان هوشمند شهر افسوس پیروی می شود. هر چیزی ممکن است از دو جهت تغییر کند: یکی از جهت حرکت انتقالی، دیگری از جهت تغییر کیفی؛ و به زعم افلاطون، نظریهٔ هراکلیتوس که دائر بر جریان همیشگی است قائل به هر دو جهت است،[۲] و می‌گوید که در هر چیزی تنها یک تغییر کیفی روی

---

۱. شاید همین قطعه بود که در ابتدا باعث ارادت شیلر F.C.S. Schiller به پروتاگوراس شد.

۲. گویا افلاطون و جوانان پر شور افسوس در نیافته اند که در شکل نهایی نظریهٔ هراکلیتوس حرکات انتقالی ناممکن است. حرکت مستلزم آن است که شیء معین **الف** زمانی در اینجا و زمانی در آنجا باشد و در حال حرکت **همان** شیء باقی بماند. در نظریه ای که افلاطون مورد بررسی قرار می دهد تغییر کیفی و تغییر مکانی هر دو مطرح است، و لیکن تغییر جوهر مطرح نیست. از این لحاظ فیزیک کوانتومِ ←

نمی‌دهد، بلکه هر چیزی همواره همهٔ کیفیات خود را تغییر می دهد؛ این است عقیدهٔ مردان زیرک و هوشمند افسوس. این نظریه عواقب نامساعدی دارد. فی‌المثل نمی‌توانیم بگوییم: «این سفید است؛» زیرا اگر هنگام لب به سخن گشودن سفید بوده باشد، پیش از آنکه جملهٔ ما به پایان برسد دیگر نیست. اگر بگوییم که چیزی را می بینیم درست نگفته ایم؛ زیرا که دیدن همواره به ندیدن تغییر می‌یابد. اگر همه چیز از هر جهت در تغییر باشد، پس دیدن حق ندارد به جای دیدن ندیدن نامیده نشود؛ یا ادراک به جای ادراک عدم ادراک خوانده نشود. و هنگامی که می‌گوییم «ادراک معرفت است،» می‌توانیم بگوییم «ادراک عدم معرفت است.»

نتیجه‌ای که از استدلال بالا به دست می آید این است که معانی کلمات باید ثابت بمانند، ولو اینکه همه چیز همواره در جریان باشد؛ یا لااقل معانی کلمات باید تا مدتی ثابت باشد. زیرا که در غیر این صورت هیچ بیانی قطعی نخواهد بود، و هیچ بیانی بیش از آنچه غلط باشد صحیح نخواهد بود. اگر بیان و معرفت را ممکن بدانیم، باید چیزی کمابیش ثابت وجود داشته باشد. به نظر من این را باید پذیرفت، اما مقدار زیادی از این نظریهٔ جریان با این پذیرش سازگار است.

در این قسمت از رساله از بحث دربارهٔ پرمنیدس خودداری می شود، بدین بهانه که مقام پارمنیدس والاتر از آن است که بتوان دربارهٔ او بحث کرد. وی سیمای «محترم و ترس آوری است.» «در او نوعی عمق وجود داشت که یکسره خوب و پسندیده بود.» وی «کسی است که بیش از همه مورد احترام من است.» با این اشارات، افلاطون علاقهٔ خود را به جهان ثابت و لایتغیر، و بیزاریش را از جریان هراکلیتی، که آن را به حکم برهان پذیرفته بود، نشان می دهد؛ اما پس از این اظهار ارادت به پارمنیدس از پروراندن یک جواب پارمنیدی در برابر هراکلیتوس خودداری می‌کند.

در اینجا می‌رسیم به برهان نهایی افلاطون بر ضد یکی بودن معرفت و ادراک. وی چنین آغاز می کند که ما از راه چشم و گوش ادراک می کنیم، نه با چشم و گوش؛ و سپس می گوید که مقداری از معرفت ما مربوط به هیچیک از آلتهای حس ما نیست. فی‌المثل، می‌دانیم که صداها و رنگها به هم شبیه نیستند، حال آنکه هیچ آلت خاصی برای ادراک «وجود و عدم، شباهت و بی‌شباهتی، مطابقت و اختلاف، و نیز وحدت و کثرت عموماً،» وجود ندارد. همین موضوع در مورد محترم و غیرمحترم و خوب و بد نیز صدق می‌کند. «ذهن برخی چیزها را به وسیلهٔ خودش مورد تفکر قرار می دهد و باقی را از راه دستگاههای جسمانی.» ما سختی و نرمی را از راه لمس کردن ادراک می کنیم، اما ذهن است که حکم می کند سختی و نرمی وجود دارند و ضد یکدیگرند. فقط ذهن می تواند وجود را دریابد؛ و ما اگر وجود را درنیابیم نمی توانیم حقیقت را دریابیم. از اینها نتیجه می شود که ما نمی‌توانیم بر اشیا از راه حواس تنها معرفت حاصل کنیم، زیرا که از راه حواس تنها نمی‌توانیم بدانیم که اشیا وجود دارند. بنابراین معرفت تفکر است نه تأثر؛ و ادراک معرفت نیست، بدان سبب که «سهمی در فهمیدن حقیقت ندارد، زیرا که در شناختن وجود سهیم نیست.»

در این برهان افلاطون بر ضد یکی بودن معرفت و ادراک، جدا ساختن آنچه پذیرفتنی است از آنچه باید رد شود به هیچ وجه آسان نیست. افلاطون سه رأی مربوط به هم را مورد بحث قرار می‌دهد که عبارتند از:

(۱) معرفت ادراک است.
(۲) انسان میزان همه چیز است.
(۳) همه چیز در حال جریان است.

← جدید حتی از تندروترین شاگردان هراکلیتوس در زمان افلاطون نیز تندتر می‌رود. لابد افلاطون این تندروی را برای علم مضر می‌دانسته، اما در عمل چنین نبوده است.

(۱) رأی نخستین را، که برهان افلاطون مقدمتاً بدان مربوط می شود، مشکل می توان گفت که در حد خود مورد بحث قرار گرفته است، مگر در قطعهٔ آخر رساله، که آن را بررسی کردیم. در این قطعه گفته می شود که قیاس و معرفت بر وجود و فهمیدن عدد در معرفت مقام اساسی دارند، اما مشمول ادراک نمی‌شوند؛ زیرا که اثر آنها از راه هیچکدام از آلتهای حس پدید نمی آید. مطالبی که باید در این خصوص گفت گوناگون است؛ بگذارید با همانندی آغاز کنیم.

اینکه دو درجه از رنگ که من می بینم، بسته به مورد، همانندند یا ناهمانند، امری است که من، به نوبت خود، آن را به عنوان «دریافت» (percept) نمی پذیرم، بلکه آن را «حکم ادراک» (judgment of perception) می‌دانم. من می‌گویم که «دریافت» معرفت نیست، بل امری است که روی می دهد، و به جهان فیزیک و جهان روانشناسی به یک اندازه تعلق دارد. ما به طبع مانند افلاطون ادراک را ارتباط میان ادراک کننده و شیء می دانیم. ما می‌گوییم: «من یک میز می‌بینم.» اما «من» و «میز» اجزای منطقی جمله اند. هستهٔ اصلی رویداد خالص فقط چند لکهٔ رنگ است. این لکه های رنگ با تصورات لمسی همبستگی پیدا می کنند (یا به عبارت دیگر: تصورات لمسی را تداعی می‌کنند)، و ممکن است باعث بیان شدن کلماتی شوند یا به صورت منبع خاطراتی درآیند. هنگامی که «دریافت» به وسیلهٔ تصورات لمسی تکمیل شود به صورت «عین» در می‌آید که جسمانی انگاشته می شود؛ و چون به وسیلهٔ کلمات و خاطرات کامل شود به صورت «ادراک» در می‌آید که جزو «ذهن» است و روانی محسوب می شود. دریافت فقط یک رویداد است: نه صحیح است نه غلط؛ اما هنگامی که به وسیلهٔ کلمات کامل شود حکم است و می تواند صحیح یا غلط باشد. این حکم را من «حکم ادراک» می نامم؛ و این قضیه که می گوید «معرفت ادراک است» باید بدین معنی تعبیر شود که: «معرفت احکام ادراک است.» فقط در این صورت است که این سخن می‌تواند از لحاظ دستور زبان درست باشد.

اکنون بازگردیم به همانندی و ناهمانندی. هنگامی که من دو رنگ را در یک زمان ادراک می‌کنم ممکن است که همانندی یا ناهمانندی آنها را جزو فرض خود بدانم و آن را در حکم ادراک بیان کنم. برهان افلاطون دائر بر این که ما آلتی برای ادراک همانندی یا ناهمانندی نداریم غشای مغز را نادیده می‌گیرد و مبتنی بر این توهّم است که همهٔ آلتهای حس باید در سطح بدن باشند.

برهان این که همانندی و ناهمانندی نیز می توانند دز شمار معلومات مدرک قرار گیرند چنین است: فرض کنیم که ما دو رنگ **الف** و **ب** را می بینیم، و حکم می کنیم که: «**الف** مانند **ب** است.» و نیز، چنانکه افلاطون فرض می‌کند، فرض کنیم که این حکم اولاً علی‌العموم صادق است و ثانیاً علی‌الخصوص، نسبت به مورد تحت مطالعه، نیز صدق می‌کند. در این صورت رابطهٔ همانندی میان **الف** و **ب** برقرار است، و تنها این نیست که ما از جانب خود بر همانندیی حکم کرده باشیم. اگر تنها حکم ما در کار بود، این حکم انشایی می بود و قابلیت صدق و کذب نمی‌داشت. اما چون پیداست که این حکم قابلیت صدق و کذب دارد، پس همانندی میان موجود **الف** و **ب** است و امری صرفاً ذهنی نیست. حکم «**الف** مانند **ب** است» (اگر صادق باشد) به اعتبار «واقعیتی» صادق است؛ چنانکه حکم «**الف** سرخ است،» یا «**الف** گرد است،» به همین اعتبار می‌تواند صادق باشد. در ادراک همانندی ذهن بیش از ادراک رنگ دخالت ندارد.

اکنون می‌رسیم به **وجود** که افلاطون قویاً بر آن تکیه می کند وی می‌گوید که در مورد صدا و رنگ ما اندیشه ای داریم که هر دو را در آن واحد شامل می‌شود: یعنی می اندیشیم که صدا و رنگ **وجود** دارند. وجود به همه چیز تعلق دارد، و از جملهٔ چیزهایی است که ذهن به وسیلهٔ خود آنها را در می‌یابد. بدون رسیدن به وجود وصول به حقیقت محال است.

برهانی که در اینجا باید بر ضد افلاطون اقامه کرد با آنچه در مورد همانندی و ناهمانندی آوردیم تفاوت کلی دارد. در اینجا برهان این است که همهٔ آنچه افلاطون دربارهٔ وجود می گوید از حیث دستور زبان غلط است؛ یا به عبارت دیگر تألیف کلام (syntax) غلطی است. این نکته دارای اهمیت است - نه تنها در مورد افلاطون، بلکه نیز در مورد موضوعات دیگری از قبیل براهین مبتنی بر بودشناسی (ontology) در اثبات وجود خدا.

فرض کنید که شما به کودکی می‌گویید: «شیر وجود دارد اما دوالپا وجود ندارد.» تا آنجا که قضیه به شیر راجع است، می توانید دست کودک را بگیرید و به باغ وحش ببریدش و به او بگویید: «نگاه کن، آن شیر است؛» و بدین ترتیب گفتهٔ خود را اثبات کنید. اما به جملهٔ اخیر خود نخواهید افزود که «لهذا شیر وجود دارد،» مگر آنکه فیلسوف باشید. اما اگر هم فیلسوف باشید و این را به جملهٔ خود بیفزایید، در حقیقت مهمل گفته اید. قول «شیر وجود دارد» بدین معنی است که «شیر هست،» یعنی: «عبارت «x شیر است» به ازای x مناسبی صحیح است.» ولی دربارهٔ آن x مناسب نمی‌توان گفت که «وجود دارد،» بلکه فعل «وجود داشتن» را فقط می‌توانیم در یک وصف کامل یا ناقص به کار بریم. «شیر» یک وصف ناقص است، زیرا که این اسم به چیزهای متعدد اطلاق می شود؛ اما «بزرگترین شیر باغوحش» وصف کامل است، زیرا که فقط به یک چیز قابل اطلاق است.

اکنون فرض کنید که من به یک لکهٔ رنگ سرخ نگاه می کنم. من می توانم بگویم: «این دریافت کنونی من است؛» و نیز می توانم بگویم: «دریافت کنونی وجود دارد،» اما نباید بگویم: «این وجود دارد،» زیرا «وجود دارد» فقط هنگامی معنی می دهد که در مورد «وصف»، در مقابل «اسم،» بکار برده شود.[۱] این برهان ما را از شر «وجود،» به عنوان یکی از چیزهایی که ذهن از اشیا در می‌یابد، خلاص می‌کند.

اکنون می رسیم به فهمیدن معنی اعداد. در اینجا دو چیز بسیار متفاوت را باید مورد توجه قرار داد: یکی قضایای حسابی، دیگری قضایای تجربیِ شمارش اعداد. «۴=۲+۲» از نوع نخست، و «من ده انگشت دارم» از نوع دوم است.

من در این نکته با افلاطون موافقم که حساب، و ریاضیات محض به طور کلی، از ادراک گرفته نشده است. ریاضیات محض عبارت است از تکرارهایی از قبیل «آدمی آدمی است،» منتهی بغرنجتر. برای فهمیدن صحت یک قضیهٔ ریاضی لازم نیست دنیا را مطالعه کنیم. اگر از تعاریف (که غرض از آنها فقط اختصار است) صرف نظر کنیم، می بینیم که این رمزها کلماتی هستند از قبیل «یا» و «نه» و «تمام» و «بعضی،» که برخلاف کلمهٔ «سقراط» به چیزی در عالم واقع راجع نیستند. معادلهٔ ریاضی می گوید که دو گروه از رمزها یک معنی دارند، و مادام که ما از حدود ریاضیات محض تجاوز نکرده باشیم، این معنی باید بی دانستن چیزی دربارهٔ آنچه قابل ادراک است فهمیده شود. بنابراین چنانچه افلاطون می‌گوید، حقیقت ریاضی مستقل از ادراک است، ولی نوع خاصی از حقیقت است که فقط با رمزها سر و کار دارد.

اما قضایای شمارشی، از قبیل «من ده انگشت دارم،» از مقولهٔ کاملاً جدایی هستند؛ و پیداست که حداقل تا اندازه‌ای به ادراک بستگی دارند. روشن است که تصور «انگشت» از ادراک گرفته شده، اما تصور «ده» چطور؟ در اینجا ممکن است چنین به نظر برسد که ما به یک «کلی» حقیقی یا «مثال» افلاطونی برخورده ایم. نمی‌توان گفت که «ده» از ادراک گرفته شده، زیرا که هر تصوری که بتوانیم در آن به عنوان ده مصداق از یک چیز بنگریم، به عنوان دیگری نیز همچنان قابل نگریستن است. فرض کنید که من مجموع انگشتان یک دستم را «پنجه» بنامم. در این صورت به آسانی می توانم بگویم «من دو پنجه دارد،» و این گفته بیان کنندهٔ همان حقیقت ادراکی است که من پیشتر به کمک عدد ده آن را وصف کردم. بنابراین در قول «من ده انگشت دارم،» در قیاس با «این سرخ است،» ادراک سهم کوچکتر و تصور سهم بزرگتر را بر عهده دارد. اما این اختلاف فقط یک اختلاف کمی است.

---

۱. دراین خصوص مراجعه کنید به فصل آخر از جلد آخر کتاب حاضر.

جواب کامل در مقابل قضایایی که کلمهٔ «ده» در آنها آمده این است که وقتی که این قضایا را به طرز صحیح تحلیل کنیم خواهیم دید که هیچ جزئی که معنی ده از آن مستفاد شود در آنها وجود ندارد. توضیح این موضوع در مورد عدد بزرگی مانند ده پیچیده است؛ پس بگذارید به جای مثال قبلی بگوییم: «من دو دست دارم.» این جمله یعنی:

«a و b را داریم، چنانکه a و b یکی نیستند و x هرچه باشد جملهٔ «x دست من است» در صورتی، و فقط در آن صورت، صادق است که x عبارت از a یا x عبارت از b باشد.»

در بیان بالا کلمهٔ «دو» ذکر نشده است. درست است که دو حرف a و b مطرح شده اند، اما نیاز ما به دانستن اینکه اینها دو حرفند از نیاز ما به **دانستن** اینکه اینها دو حرفند از نیاز ما به دانستن اینکه سیاهند یا سفید یا فلان رنگ دیگر بیشتر نیست.

بنابراین، اعداد به یک معنای دقیق کلمه «صوری»اند؛ یعنی حقایقی که قضایای گوناگون دائر بر دو عضوی بودن دسته های گوناگون اشیا را تصدیق و تأیید می‌کنند نه در اجزای مشکل بلکه در **صورت** مشترکند؛ و از این حیث با قضایای راجع به «مجسمهٔ آزادی» یا ماه یا جرج واشنگتن تفاوت دارند. این قبیل قضایا به پارهٔ خاصی از «زمان مکان» راجعند، و همین موضوع است که میان همهٔ بیانهایی که دربارهٔ «مجسمهٔ آزادی» مصداق دارد مشترک است. اما میان قضایایی از قبیل «دو فلان وجود دارد،» جز صورت هیچ چیز مشترکی موجود نیست. ارتباط نشانهٔ «دو» با معنای قضیه‌ای که این نشانه در آن به کار رفته، بسیار بغرنجتر است از ارتباط نشانهٔ «سرخ» با معنای قضیه ای که این نشانه در آن به کار رفته است. به یک معنی، می توان گفت که این نشانهٔ «دو» هیچ معنایی ندارد؛ زیرا که وقتی این نشانه در بیان صحیحی به کار رفته باشد در معنای آن بیان هیچ جزئی که این نشانه بدان راجع باشد وجود ندارد. اگر بخواهیم می‌توانیم به سخن خود چنین ادمه دهیم که اعداد ابدی‌اند و تغییر ناپذیر و قس علی هذا؛ ولی باید این نکته را نیز بیفزاییم که اعداد چیزی جز تصورات منطقی نیستند.

نکته دیگر: افلاطون دربارهٔ صدا و رنگ می گوید: «هر **دو** با هم **دوتا** هستند، و هر کدام به تنهایی **یکی**.» دربارهٔ **دو** بحث کردیم، اکنون به **یک** بپردازیم. در اینجا اشتباهی است بسیار شبیه به اشتباهی که در مورد وجود روی داده بود. محمول «یک» قابل حمل بر اشیا نیست، بلکه فقط بر دسته های آحاد قابل حمل است. می توان گفت: «زمین یک ماه دارد،» ولی اگر بگوییم «ماه یک است» مرتکب اشتباه دستوری شده ایم، زیرا معنی چنین جمله‌ای چه تواند بود؟ می‌توانید به جای آن بگویید: «ماه متعدد است؛» زیرا ماه اجزای متعدد دارد. گفتن این که «زمین یک ماه دارد،» یعنی بیان یکی از خواص مهم «ماه زمین،» یعنی بیان خاصیت زیر:

«c هست، چنانکه «x ماه زمین است» در صورتی، و فقط در آن صورت، صادق است که x عبارت از c باشد.»

این یک حقیقت نجومی است، اما اگر به جای «ماه زمین» کلمهٔ «ماه» یا هر اسم خاص دیگری بگذاریم، نتیجه یا مهمل خواهد بود یا مکررگویی (tautology). بنابراین «یک» از مختصات بعضی مفاهیم است؛ چنانکه «ده» از مختصات مفهوم «انگشتان من» است. اما این برهان که «زمین یک ماه دارد یعنی ماه یک است،» به همان اندازه غلط است که بگوییم «حواریان دوازده بودند؛ پطرس از حواریان بود؛ بنابراین پطرس دوازده بود.» حال آنکه اگر به جای «دوازده» بگذاریم «سفید» برهان قابل قبول می‌شود.

ملاحظات بالا نشان داد که نوعی معرفت صوری، یعنی معرفت منطقی و ریاضی، وجود دارد که از ادراک گرفته نشده است؛ اما براهین افلاطون در مورد همهٔ معارف دیگر فاسد است. البته این موضوع اثبات نمی‌کند که نتیجهٔ افلاطون باطل است، بلکه فقط اثبات می کند که افلاطون برای صحیح دانستن نتیجهٔ خود برهان معتبری نیاورده است.

(۲) اکنون می‌پردازیم به نظر پروتاگوراس که می گوید انسان میزان همه چیز است؛ یا، بنا بر تفسیر نظر وی، هر انسانی میزان همه چیز است. اینجا انتخاب نقطهٔ آغاز بحث اهمیت اساسی دارد. آشکار است که باید در آغاز کار میان «استنباط» (inference) و «دریافت» (percept) قائل به تمایز شویم. دریافت هر انسانی ناچار به دریافتهای خود او محدود است، و آنچه از دریافتهای دیگران می‌داند از راه استنباط از دریافتهای خود می‌داند. دریافتهای کسانی که در حال خواب دیدنند، یا دریافتهای دیوانگان، به عنوان دریافت، به اندازهٔ دریافتهای دیگران اعتبار دارند؛ تنها ایرادی که بر آنها وارد است این است که چون زمینه‌شان غیر عادی است مستعد برانگیختن استنباطهای غلطند.

اما استنباط چطور؟ آیا استنباطها نیز به همین اندازه شخصی و خصوصیند؟ باید عتراف کنیم که از جهتی چنینند. آنچه من باید باور کنم، باید بنا بر دلایلی که در نظر من معتبر است باور کنم. درست است که دلیل من ممکن است از زبان دیگری جاری شده باشد، اما آن دلیل ممکن است کاملاً کفایت کند. فی‌المثل چنین فرض کنید که من قاضی‌ام و به دلایل شهود گوش می‌دهم. و من هر چند که شخصی پروتاگوری باشم منطقی است که عقیدهٔ شخص حسابدار را در مورد ارقام و اعداد بر عقیدهٔ خود ترجیح دهم؛ زیرا ممکن است که من به کرات نظر او را مخالف نظر خود یافته باشم ولی پس از اندکی تأمل دریافته باشم که حق با اوست. از این جهت من می‌توانم بپذیرم که شخص دیگری ممکن است از من داناتر باشد. نظر پروتاگوراس، اگر درست تفسیر شود، متضمن این عقیده نیست که من هرگز اشتباه نمی‌کنم؛ بلکه فقط می گوید دلایل اشتباه من باید بر من ظاهر شود. منِ گذشته را می‌توان مانند شخص دیگر مورد قضاوت قرار داد. اما همهٔ این برهان مستلزم یک فرض قبلی است، و آن اینکه در مورد استنباطها - در مقابل دریافتها - یک محک غیرشخصی وجو دارد. اگر هر استنباطی که من بر حسب اتفاق از امری می‌کنم درست به اندازهٔ هر استنباط دیگری معتبر باشد آن آشفتگی فکری که افلاطون از پروتاگوراس استنتاج می کند در واقع پدید می آید. پس به نظر می رسد که در این نکته، که نکتهٔ مهمی است، حق با افلاطون باشد. اما تجربیان (empiricists) خواهند گفت که ادراکات محک صحت استنباط در موضوعات تجربیند.

(۳) نظریهٔ «جریان کلّی» را افلاطون به شکل گزافه آمیزی بیان می کند و مشکل می‌توان پذیرفت که کسی این نظریه را بدان شکل گزافه آمیز باور داشته است. برای نمونه فرض کنیم رنگهایی که من می بینم مدام در حال تغییرند. کلمه‌ای مانند «سرخ» به چندین درجه از رنگ اطلاق می شود؛ پس وقتی که من می گویم: «من سرخ می بینم» دلیلی ندارد که در مدتی که ادای این بیان ادامه دارد، صحت آن دوام نداشته باشد. افلاطون نتیجهٔ خود را از این راه می گیرد که یک سلسله اضداد منطقی - از قبیل ادراک کردن و ادراک نکردن، دانستن و ندانستن - را در جریان تغییر دائم می‌گذارد. اما این اضداد برای توصیف و ترسیم آن جریان مناسب نیستند. فرض کنید که در یک روز مه آلودی مردی را می نگرید که در راهی از شما دور می شود: این مرد محو و محوتر می شود و سر انجام لحظه‌ای می رسد که شما یقین دارید که دیگر او را نمی‌بینید. اما میان این لحظه و لحظه‌ای که یقین داشتید که او را می‌بینید، یک دورهٔ تردید وجود دارد. اضداد منطقی برای آسانی کار ما اختراع شده‌اند، اما تغییر دائم لازمه اش در دست داشتن یک دستگاه سنجش کمّی است که افلاطون امکان آن را نادیده می‌گیرد. بدین جهت بیشتر مطالبی که وی در این خصوص می‌گوید پرت است.

در عین حال باید پذیرفت که اگر معانی کلمات تا حدی ثابت نبود سخن گفتن محال می‌بود. اینجا نیز آسان است که راه گزافه پیش گیریم. کلمات معانی خود را تغییر می دهند. برای نمونه همین کلمهٔ «مثال» را در نظر بگیرید. فقط پس از یک جریان آموزشی طولانی ما می توانیم معنایی نظیر آنچه افلاطون به آن داده است از آن اراده کنیم. لازم است که تغییراتی که در معانی کلمات روی می دهند از تغییراتی که کلمات آنها را توصیف می کنند کندتر باشند، ولی لازم نیست که هیچ تغییری در معانی کلمات رخ ندهد. شاید این امر در مورد کلمات مجرد منطقی و ریاضی صادق نباشد؛ اما چنانکه دیدیم این کلمات مجرد فقط به صورت قضایا راجعند، نه به ذات آنها. اینجا

باز می‌بینیم که منطق و ریاضیات علوم خاصی هستند. افلاطون، زیر تأثیر فیثاغوریان، معارف غیر ریاضـی را بـیش از آنچه باید به ریاضیات تشبیه می‌کرد. بسیاری از فلاسفهٔ بزرگ در این باره با افلاطون اتفاق نظر دارند؛ معهذا این نظـر خطاست.

فصل نوزدهم

مابعدالطبیعهٔ ارسطو

هنگام خواندن آثار هر فیلسوف مهمی، خاصّه ارسطو، باید افکـار او را از دو جهـت مطالعـه کنـیم: یکـی بـا توجـه بـا اسلافش، دیگری با توجه به اخلافش. از جهت نخست، ارسطو بسیار شایستهٔ تحسین است و از جهـت دوم بـه همـان اندازه سزاورا سرزنش. اما در مورد معایب ارسطو، اخلاف او بیش از خـودش مسـئولند. ارسـطو در پایـان دورهٔ خـلاق فلسفهٔ یونان ظهور کرد؛ و پس از مرگش دو هزار سال گذشت تا جهان توانست فیلسوفی پدید آورد که بتوان او را، بـه تقریب، همسنگ ارسطو دانست. تا پایان این دورهٔ دراز، مقام و منزلت ارسطو کمابیش همچون مقام و منزلـت کلیسـا بی‌چون و چرا بود. در زمینهٔ علم هم، مانند فلسفه، ارسطو به صورت مانع مهمی در راه پیشرفت درآمـد. از آغـاز قـرن هفدهم تاکنون کمابیش هر پیشرفت فکری مهمی ناچار حرکت خود را با حمله بـه یکـی از نظریـات ارسـطویی آغـاز کرده است. در زمینهٔ منطق، این موضع تا امروز هم صـادق اسـت. امـا اگـر هـر یـک از اسـلاف ارسـطو، (شـاید جـز دموکریتوس) مقامی مانند وی به دست می‌آوردند نتیجه به همین اندازه مصیبت بار می‌شد. برای آنکه شـرط انصـاف را در حق ارسطو رعایت کنیم باید در آغاز بحث هـم شـهرت فـوق‌العـادهٔ پـس از مـرگ او را فرامـوش کنـیم، و هـم محکومیتی را که این شهرت سرانجام به بار آورد و به اندازهٔ همان شهرت شدید بود.

ارسطو گویا در ۳۸۴ ق.م. در شهر استاگیرا Stagyra، واقع در تراس، به دنیا آمد. پدرش مقام پزشک خاص پادشاه مقدونیه را به ارث برده بود. ارسطو در هیجده سالگی به آتن رفت و شاگرد افلاطون شد و تا هنگام مرگ افلاطـون در ۳۴۸-۷ ق.م. ، یعنی کمابیش به مدت بیست سال در «آکادمی» به سر برد. آنگاه چندی بـه مسـافرت پرداخـت و بـا زنی که خواهر یا خواهرزادهٔ جباری به نام هرمیاس Hermias بود ازدواج کرد. (در افواه شایع بود که آن زن رفیقـه یـا دختر هرمیاس است، ولی این شایعات پذیرفتنی نیست، زیرا کـه هرمیـاس مقطـوع‌النسـل بـود.) در سـال ۳۴۳ ق.م. ارسطو آموزگار اسکندر شد و در آن مقام بود تا اسکندر شانزده ساله شد و پدرش او را در این سـن رشـید دانسـت، و اسکندر در غیاب فیلیپ نایب‌السلطمنه شد. هیچ یک از مطالبی را که انسان میل دارد دربارهٔ روابط ارسـطو و اسـکندر بداند نمی‌توان به تحقیق معلوم کرد؛ خاصه آنکه به زودی در پیرامون این موضوع؛ افسانه هـای فـراوان سـاخته شـد. نامه هایی به نام آنها وجود دارد که عموماً آنها را ساختگی می شناسند. کسانی که به هردوی آنهـا ارادت مـی ورزنـد برآنند که استاد شاگرد را تحت تأثیر خود قرار داده بود. هگل می گوید که کارهای اسکندر نشان دهندهٔ فواید عملـی فلسفه است. بن A. W. Benn در این باره می گوید: «جای تأسف می بود اگر فلسفه نمی‌توانست از جانب خود گواهی بهتر از شخصیت اسکندر ارائه دهد ... اسکندرِ خودپسند و می‌خواره و سنگدل و کینـه‌جـو و خرافـات پرسـت، رذایـل سرکردگان کوه‌نشینان اسکاتلند و دیوانگی‌های پادشاهان خودکامهٔ مشرق زمین را در خود گرد آورده بود.»[1]

من به سهم خود، در عین حالی که در خصوص شخصیت اسکندر با بن موافقم، عقیده دارم کـه کارهـای اسـکندر بسیار مهم و بسیار مفید بود؛ زیرا که اگر او نمی‌بود بساکه تمدن یونانی یکسره نابود می شد. اما در مورد تأثیر ارسطو

---

1. The greek Philosophers, Vol. I, p. 285. «فلاسفه یونان»

در اسکندر ما آزادیم که آنچه به نظرمان پذیرفتنی می آید حدس بزنیم. من به سهم خود، این تأثیر را هیچ می دانم. اسکندر جوانی جاه طلب و پرشور بود که با پدرش میانهٔ خوبی نداشت و شاید بتوان گفت که مرد درس خواندن هم نبود. ارسطو بر آن بود که هیچ دولتی نباید بیش از صد هزار تن نفوس داشته باشد[1] و نظریهٔ میانه روی را موعظه می کرد. من جز این نمی‌توانم تصور کنم که شاگردان او را پیری نکته گیر و نادلپذیر می دانسته و می پنداشته که پدرش این پیرمرد را برسر او گماشته است تا او را از گرایش به فساد باز دارد. راست است که اسکندر برای آنکه خود را متمدن جلوه دهد برای تمدن یونان قائل به احترام بود، ولی این موضوع در همهٔ افراد سلسلهٔ او، که می خواستند ثابت کنند وحشی نیستند، دیده می شد. این احترام مانند احساساتی بوده است که اشراف روسیهٔ قرن نوزدهم نسبت به پاریس از خود نشان می دادند، بدین جهت نمی توان آن احترام را نتیجهٔ تربیت ارسطو دانست. و من در شخصیت اسکندر صفت دیگری که احیاناً بتوان آن را نتیجهٔ تربیت ارسطو دانست سراغ ندارم.

شگفت‌انگیزتر این است که تأثیر اسکندر نیز در ارسطو تا بدان پایه ناچیز بود؛ زیرا که افکار ارسطو در زمینهٔ سیاست این حقیقت را به آسانی نادیده می گیرد که دورهٔ دولتهای شهری شپری شده و دورهٔ دولتهای امپراتوری فرا رسیده است. من گمان می‌کنم که ارسطو تا به آخر نیز اسکندر را به عنوان «آن جوانک بیکاره که از فلسفه سر در نمی‌آورد» می‌شناخته است.

خلاصه چنین به نظر می‌رسد که تماسهای این دو مرد بزرگ چنان بی‌حاصل بوده است که گویی هر یک از آنان در دنیای دیگری می‌زیسته‌اند.

از سال ۳۳۵ ق.م. تا ۳۲۳ ق.م. (سالی که اسکندر درگذشت) ارسطو در شهر آتن می زیست. در این دوازده سال بود که وی مکتب خودرا را بنا نهاد و بیشتر کتابهای خود را نوشت. با مرگ اسکندر آتنیان سر به طغیان برداشتند و به دشمنی دوستان اسکندر، از جمله ارسطو، برخاستند. ارسطو به بیدینی متهم شد؛ ولی برخلاف سقراط فرار را بر قرار ترجیح داد. سال بعد، (۳۲۲) از جهان درگذشت.

ارسطو، به عنوان فیلسوف، از بسیاری جهات با همهٔ اسلاف خود فرق بسیار دارد. وی نخستین فیلسوفی بود که معلم وار به تدوین اندیشه های خود پرداخت. رساله های او منظم و مباحثاتش مرتبند. ارسطو معلمی است حرفه‌ای، نه پیامبری ملهم. آثارش انتقادی و دقیق و خشک است و اثری از شور و سودای باکوسی در آنها دیده نمی‌شود. آن عناصر اورفئوسی که در افلاطون به چشم می‌خورد در ارسطو رقیق گشته و با مقدار زیادی عقل سلیم درآمیخته است. در مواردی که آثار ارسطو جنبهٔ افلاطونی دارد انسان احساس می کند که حال طبیعی او تحت‌الشعاع موضوع بحث قرار گرفته است. ارسطو از شور و شوق بری است و هیچ جنبهٔ عمیق دینی در او دیده نمی شود. خطاهای اسلاف وی خطاهای افتخارآمیز جوانی است که دست به کارهای محال زند؛ و خطاهای خود او خطاهای پیری است که نتواند خود را از قید تعصباتی که بدانها خو گرفته است رها سازد. ارسطو در تفصیل جزئیات و انتقاد از نظریات حد اعلای قدرت خود را نشان می دهد، اما به سبب نداشتن روشن بینی اساسی و شور کافی در بنای کلیات کمیتش لنگ می‌شود.

حکم کردن در این که شرح مابعدالطبیعهٔ ارسطو را از کجا باید آغاز کرد کار دشواری است؛ اما شاید بهترین نقطهٔ شروع خرده گیری ارسطو باشد بر نظریهٔ مُثُل افلاطونی و شرح نظریهٔ کلیات که خود وی به جای آن ارائه می کند. ارسطو چندین برهان بسیار قوی بر ضد نظریهٔ مُثُل می‌آورد، که بیشتر آنها را از پیش در رسالهٔ پارمنیدس افلاطون می توان دید. قویترین این برهانها، برهان «انسان سوم» است، و آن این است که اگر انسان از آن جهت انسان است که به انسان مثالی شباهت دارد، پس باید یک انسان مثالی دیگری نیز وجود داشته باشد که هم انسان عادی و هم

---

1. Eihics, 1170 B. رسالهٔ «اخلاق»

انسان مثالی بدو شبیه باشند. دیگر اینکه سقراط هم انسان است و هم حیوان؛ پس این سؤال پیش می آید که انسان مثالی، حیوان مثالی است، اگر هست، پس باید به تعداد انواع حیوان، حیوانهای مثالی وجود داشته باشد. لازم نیست مطلب را بیش از این دنبال کنیم؛ ارسطو این موضوع را روشن می کند که وقتی عده ای از افراد در صفتی مشترک باشند علت این امر نمی تواند این باشد که آن افراد با چیزی نسبت دارند که از نوع خود آنها ولیکن کلی‌تر و کامل‌تر است. تا اینجا را می توان مسلم دانست. اما نظریهٔ خود ارسطو نیز به هیچ وجه روشن نیست؛ و همین ناروشنی بود که اختلاف «نامگرایان» (nominalists) و «واقعگرایان» (realists) را در قرون وسطی ممکن ساخت.

به تقریب می‌توان گفت که مابعدالطبیعهٔ ارسطو همان فلسفهٔ افلاطون است که با مقداری شعور عادی درآمیخته است. شناختن ارسطو دشوار است، زیرا که فلسفهٔ افلاطون با شعور عادی آسان در نمی‌آمیزد. هنگامی که انسان می کوشد فلسفهٔ ارسطو را بفهمد، گاهی می پندارد که وی نظریات عادی شخصی را بیان می کند و روحش از فلسفه بی‌خبر است؛ و زمانی می اندیشد که ارسطو فلسفهٔ افلاطون را به زبان جدیدی تشریح می کند. تکیه کردن بر یک قطعه از آثار ارسطو درست نیست، زیرا که ممکن است در قطعه دیگری آن قطعهٔ نخستین اصلاح شده یا تغییر شکل یافته باشد. رویهمرفته آسانترین راه برای فهمیدن نظریهٔ کلیات و نظریهٔ ماده و صورت ارسطو این است که نخست نظریهٔ شعور عادی را، که تشکیل دهندهٔ نیمی از عقاید ارسطو است، شرح دهیم و سپس تغییرشکل‌های افلاطونی را که وی به این نظریه می‌دهد بررسی کنیم.

نظریهٔ کلیات تا حدی ساده است: در زبان اسمای خاص و صفات وجود دارند. اسمای خاص به «اشیا» یا «اشخاصی» اطلاق می شوند که هر یک از آنها یگانه شیء یا شخصی است که اسم مورد بحث بدان اطلاق می‌شود. خورشید، ماه، فرانسه، و ناپلئون یگانه اند. به عبارت دیگر این اسما مصادیق متعدد ندارند. اما از طرف دیگر کلماتی مانند «گربه،» «سگ» و «انسان» به چیزهای مختلف و متعدد اطلاق می شوند. مسئلهٔ کلیات مربوط به معنای این گونه کلمات است، و نیز مربوط است به صفات، مانند «سفید،» «سخت،» «گرد،» و جز اینها. ارسطو می‌گوید:[1]
«مراد من از اصطلاح «کلّی» چیزی است که بر موضوعهای بسیار قابل حمل باشد، و مرادم از «جزئی» چیزی است که بدین طریق قابل حمل نباشد.»

اسم خاص مفید «جوهر» است؛ حال آنکه آنچه از صفت یا اسم عام، از قبیل «آدمی» یا «انسان» مستفاد می‌شود، «کلّی» نامیده می شود. جوهر «این» است، و کلّی «چنین» - یعنی بر **نوع** چیز دلالت می کند، نه بر خود چیز. کلی جوهر نیست، زیرا که «این» نیست. (تختخواب آسمانی افلاطون در نظر کسانی که به درک آن نائل می شدند «این» می بود. افلاطون و ارسطو در این باره اختلاف نظر دارند.) ارسطو می گوید؛ «محال به نظر می رسد که اصطلاح کلّی نام جوهر باشد، زیرا جوهرِ هر چیزی آن است که خاص آن چیز باشد و به چیز دیگری تعلق نیابد، حال آنکه کلی مشترک است؛ زیرا چیزی کلی نامیده می شود که چنان باشد که به بیش از یک چیز تعلق یابد.» تا اینجا لبّ مطلب این است که کلی نمی‌تواند در خود موجود باشد، بلکه فقط می‌تواند در اشیای جزئی وجود داشته باشد.

به طور سطحی، نظریهٔ ارسطو به قدر کافی روشن است. اگر من بگویم: «چیزی به نام بازی فوتبال وجود دارد،» غالب مردم این گفته را توضیح واضحات خواهند دانست؛ اما اگر من از این گفته نتیجه بگیرم که بازی فوتبال می‌تواند بی فوتبال بازان وجود داشته باشد، همان مردم معتقد خواهند شد که من مهمل می گویم؛ و حق با آنها است. بر همین قیاس، چیزی به نام «مادری» وجود دارد، منتها بدان سبب که مادرانی وجود دارند، چیزی به نام «شیرینی» وجود دارد، منتها بدان سبب که چیزهای شیرین وجود دارند؛ و «سرخی» وجود دارد، منتها بدان سبب

1. On Interpretation, 174.

که چیزهای سرخ وجود دارند. اما این وابستگی دو جانبه نیست؛ یعنی کسانی که فوتبال بازی می کنند اگر هم فوتبال بازی نمی کردند باز وجود می داشتند؛ وچیزهایی که عادتاً شیرینند ممکن است ترش شوند؛ و چهرهٔ من عادتاً سرخ است ممکن است بی‌آنکه دیگر چهرهٔ من نباشد رنگ خود را ببازد. از این راه به گرفتن این نتیجه هدایت می شویم که معنای صفت قائم بر معنای اسم خاص است؛ حال آنکه عکس قضیه صادق نیست. به گمان من منظور ارسطو این است. نظریهٔ وی در این مورد عقیده‌ای عادی است که به زبان «فاضلانه» بیان شده است.

اما دقت و قاطعیت بخشیدن به این نظریه کار آسانی نیست. گرفتیم که بازی فوتبال نتواند بی فوتبال بازان موجود باشد، اما به خوبی می تواند بی‌فلان یا بهمان فوتبال باز خاص موجود باشد؛ و گرفتیم که یک شخص بتواند بی‌آنکه فوتبال بازی کند وجود داشته باشد، ولی نمی‌تواند بی‌آنکه **کاری** بکند موجود باشد. صفت سرخی نمی تواند بی موصوف وجود داشته باشد، ولی می تواند بی‌فلان یا بهمان موصوف خاص موجود باشد. بر همین قیاس موصوف نمی تواند بی صفت وجود داشته باشد، ولی می تواند بی‌فلان یا بهمان صفت خاص موجود باشد. پس مبنای تمایز اشیا و کیفیّات موهوم است.

مبنای حقیقی این تمایز در واقع یک مبنای زبانشناسی است و ناشی از «تألیف کلام» (syntax) است. در زبان، اسمای خاص و صفات و الفاظ نسبی وجود دارند. ممکن است ما بگوییم «عمرو داناست، زید نادان است. عمرو بلندتر از زید است.» اینجا، «عمرو» و «زید» اسم خاص و «دانا» و «نادان» صفت و «بلندتر» لفظ نسبی است. از زمان ارسطو به بعد، حکما این اختلاف دستوری و تألیفی را به طرز مابعدطبیعی تعبیر کردند؛ بدین معنی که: عمر و زید جواهرند و دانایی و نادانی کلیات. (الفاظ نسبی را یا نادیده می گرفتند، یا به غلط تعبیر می‌کردند.) شاید پس از دقت کافی معلوم شود که اختلافات مابعدطبیعی با اختلاف تألیفی ربط دارند؛ ولی، اگر هم چنین ربطی برقرار باشد، این ربط از راه تحلیلهای مفصل معلوم خواهد شد که، اتفاقاً، مستلزم پدید آوردن یک زبان ساختگی فلسفی است؛ و چنین زبانی حاوی اسمائی از قبیل «عمرو» و «زید» و صفاتی مانند «دانا» و «نادان» نخواهد بود؛ بلکه در این زبان همهٔ کلمات مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت و جای خود را به کلماتی خواهند داد که مفادشان کمتر بغرنج باشد. تا این کار صورت نگیرد نمی‌توان مسئلهٔ کلیات را به طور کافی و وافی مورد بحث قرار داد. وانگهی، چون به جایی رسیدیم که بتوانیم سرانجام این مسئله را مورد بحث قرار دهیم، خواهیم دید که مسئله‌ای که مورد بحث ماست با آنچه در شروع کار می پنداشتیم کاملاً متفاوت است.

بنابراین، اگر من نتوانسته باشم نظریهٔ کلیات را روشن سازم علت این امر (به نظر من) این است که این نظریه خود روشن نیست. اما، چیزی که مسلم است، این نظریه از نظریهٔ مثل افلاطونی یک قدم پیشتر است و مسلماً به یک مسئلهٔ حقیقی و بسیار مهم نظر دارد.

اصطلاح دیگری نیز در قلسفهٔ ارسطو و نزد پیروان مدرسی او اهمیت دارد، و آن «ذات» است. این اصطلاح به هیچ روی مرادف «جوهر» نیست. می توان گفت که ذات آن مختصاتی است که از هر چیزی که آن چیز نمی تواند بی آنکه دیگر همان چیز نباشد آن مختصات را از دست بدهد. نه تنها فرد، بلکه نوع نیز دارای ذات است. من هنگام بحث دربارهٔ منطق ارسطو، به مفهوم «ذات» باز خواهم گشت. اکنون همین قدر می‌گویم که ذات، به نظر من، مفهوم آشفته‌ای است که توانایی پذیرفتن دقت و روشنی را ندارد.

نکتهٔ دیگر در مابعدالطبیعهٔ ارسطو، تمایز «ماده» از «صورت» است. (باید دانست که «ماده،» بدین معنی که در برابر «صورت» قرار دارد، غیر از «ماده» در برابر «روح» است.)

اینجا باز اساس این نظریه را شعور عادی تشکیل می دهد؛ ولی در اینجا آن دگرگونیهای افلاطونی که به شعور عادی داده می شود، بسیار نیش از مورد «کلی» اهمیت دارد. می توانیم بحث خود را با یک مجسمهٔ مرمر آغاز کنیم: اینجا مرمر ماده است و شکلی که پیکرتراش بدان می‌بخشد صورت. تمثیل خود ارسطو را در نظر بگیریم: اگر شخصی

یک کرهٔ مِفرغی بسازد، مِفرغ ماده است و کرویت صورت. در مورد دریای آرام، آب ماده است و همواری صورت. تا اینجا قضیه ساده است.

سپس ارسطو می‌گوید به اعتبار صورت است که ماده چیز مشخص و معینی است؛ و صورت جوهر شیء است. ظاهراً منظور ارسطو همان چیزی است که از شعور عادی بر می‌آید؛ یعنی: هر «شیء»ی باید محدود باشد و حدودش صورت او را تشکیل می‌دهد. فی‌المثل قدری آب را در نظر بگیرید: هر جزئی از آن می تواند با جای گرفتن در ظرفی از مابقی متمایز شود؛ و سپس این جزء یک «شیء» می شود؛ ولی مادام که این جزء به هیچ نحوی از تودهٔ یکپارچهٔ آب متمایز نگشته باشد، «شیء» نیست. مجسمه «شیء» است: حال آنکه مرمری که مجسمه از آن تشکیل شده، به یک معنی، نسبت به هنگامی که جزئی از یک تخته سنگ یا قسمتی از محتویات معدن بود تغییری نکرده است. البه ما نمی گوییم که صورت است که جوهریت می بخشد؛ اما علت این موضوع این است که فرضیهٔ اتمی در مغز ما ریشه دوانده است. اما اگر هر اتمی یک «شیء» باشد، بدین اعتبار چنین است که از سایر اتمها محدود و متمایز است؛ و بنابراین، به معنایی، دارای «صورت» است.

اکنون می رسیم به بیان دیگری که در نظر اول دشور می نماید. ارسطو می گوید که روح صورت جسم است. اینجا روشن است که مراد از صورت «شکل» نیست. من در جای دیگر دربارهٔ این معنی، که بر حسب آن روح صورت جسم است، بحث خواهم کرد. اکنون همین قدر می‌گویم که در دستگاه فلسفی ارسطو روح عاملی است که جسم را یک چیز می سازد - چیزی که غرض واحدی را دنبال می کند و دارای خصایصی است که ما از کلمهٔ «ارگانیسم» (organism) اراده می‌کنیم. غرض چشم دیدن است؛ ولی اگر چشم از بدن جدا شود نمی توانند ببینند. پس در حقیقت روح است که می‌بینند.

بدین ترتیب به نظر می رسد که «صورت» چیزی است که به لختی از ماده وحدت می بخشد؛ و این وحدت غالباً - اگر نگوییم همیشه - وحدت غایی است. اما در حقیقت «صورت» ارسطو قدم را از این حد فراتر می‌گذارد، و به همان نسبت از آنچه گفتیم بسیار دشوارتر می‌شود.

ارسطو می‌گوید که صورت هر چیز ذات و جوهر نخستین آن چیز است. صور جواهرند؛ حال آنکه کلیات جواهر نیستند. هنگامی که شخصی بخواهد یک گوی مِفرغی بسازد ماده و صورت آن گوی هر دو از پیش وجود دارند؛ و تنها کاری که آن شخص باید بکند این است که آن دو را فراهم بیاورد. دخالت آن شخص در ساختن صورت گوی بیش از دخالت وی در ساختن مِفرغ نیست. همه چیز ماده ندارد. چیزهایی هستند که جاویدانند. این چیزها ماده ندارند؛ مگر آنکه قابلیت حرکت در مکان داشته باشند. اشیا چون صورت بپذیرند به فعل در می‌آیند؛ مادهٔ بی‌صورت قوهٔ محض است.

این نظر که صور جواهری هستند مستقل از ماده ای که در آن تجسم می یابند، ظاهراً ارسطو را در معرض همان برهانی که خود وی بر ضد مثل افلاطونی می آورد قرار می دهد. مراد ارسطو از صورت چیزی است یکسره جدا از کلی؛ ولی صورت بسیاری از خصایص کلی را داراست. ارسطو می گوید که صورت از ماده «واقعی‌تر» است؛ این «انحصار واقعیت» همان مثل افلاطونی را به خاطر می‌آورد. تغییری که ارسطو در مابعدالطبیعهٔ افلاطون می‌دهد ظاهراً کمتر از آن است که وی مدعی است. تسلر Zeller بر این عقیده است؛ وی دربارهٔ مسئلهٔ صورت و ماده می‌گوید:

«اما باید دلیل نهایی ابهام فلسفهٔ ارسطو را در این موضوع اینجا یافت که، چنانکه خواهیم دید، وی فقط تا حدی توانسته بود خود را از قید تمایل افلاطون به قائل شدن جوهر مستقل برای مثل رهایی بخشد. «صور» ارسطو، مانند «مثل» افلاطون، دارای وجود مابعدطبیعی خاص خود بودند، به طوری که همهٔ اشیای جزئی را تحت‌الشعاع خود قرار می دادند. درست است که ارسطو رشد مثل را از مبانی تجربی زیرکانه دنبال می‌کند، ولی این نیز درست است که

این مثل، خاصه در مرحله‌ای که به حد اعلای فاصلهٔ خود از تجربه و ادراک مستقیم می رسند، سرانجام دگردیسی می‌یابند و از صورت محصول منطقی فکر بشر به صورت جلوهٔ مستقیم عالم فوق محسوس در می‌آیند، و بدین معنی موضوع اشراق عقلانی قرار می‌گیرند.»

من نمی‌دانم اگر ارسطو این انتقاد را می‌شنید چگونه می‌توانست در برابر آن پاسخی بیابد.

تنها پاسخی که به نظر من می‌رسد این است که بگویی هیچ دو چیزی نمی توانند یک صورت داشته باشند. اگر مردی دو کرهٔ مِفرغی بسازد، (باید گفت که) هر کدام باید کرویت خاص خود را داشته باشند، که کرویتی است جوهری و جزئی، و مصداقی است از «کرویت» مطلق و کلی، ولی عین او نیست. من گمان نمی کنم که فحوای کلامی که در بالا نقل کردم چنین تفسیری را تأیید کند؛ و محل این خرده گیری باقی می ماند که در نظر ارسطو این کرویت جزئی شناخت ناپذیر خواهد بود؛ حال آنکه از اساس مابعدالطبیعهٔ او یکی این است که هر چه صورت افزایش یابد و ماده کاهش پذیرد، اشیا به تدریج شناخته پذیرتر می شوند. این نکته موافق باقی نظریات ارسطو نیست؛ مگر اینکه صورت بتواند در اشیای جزئی متعدد تجسم یابد. اما اگر ارسطو می‌خواست بگوید که به تعداد مصداقهای کرویت، صور کرویت وجود دارند، در آن صورت می‌بایست در فلسفهٔ خود تغییرات بسیار اساسی بدهد. فی‌المثل این نظر ارسطو که صورت عین ذات خویش است با راه فراری که در بالا پیشنهاد شد سازگار نیست.

نظریهٔ ماده و صورت در فلسفهٔ ارسطو با تمایز قوه از فعل ربط دارد. مادهٔ محض به عنوان قوهٔ صورت تصور می شود، و هر تغییری عبارت از چیزی است که ما آن را «تکامل» (evolution) می نامیم؛ بدین معنی که پس از روی نمودن تغییر، شیءِ مورد بحث بیش از پیش صورت است. چیزی که بیشتر صورت باشد، بیشتر «فعلی» است. خدا صورت محض و فعل محض است؛ بنابراین در او هیچ تغییری روی نمی دهد. خواهیم دید که این نظریه خوش بینانه (optimistic) و «غایت نگرانه» (teleological) است. بنابراین نظریه، جهان و هرچه در او هست به سوی چیزی که همواره از آنچه در گذشته بوده بهتر است، پیش می‌رود.

تصور قوه در پاره ای موارد ساده است؛ به شرط آنکه این اصطلاح را چنان به کار بریم که بتوان بیان خود را به عبارتی که این تصور در آن مفقود باشد تعبیر کنیم. مثلاً: «تخته سنگ مرمر مجسمهٔ بالقوه است.» اما هنگامی که قوه به عنوان یک تصور اساسی و غیرقابل تفسیر و تعبیر به کار رود، متضمن آشفتگی فکری است. نحوهٔ به کار رفتن این تصور در فلسفهٔ ارسطو یک از معایب دستگاه فلسفی اوست.

الهیات ارسطو مبحث دلکشی است و روابط نزدیکی با مابعدالطبیعهٔ او دارد. در حقیقت الهیات (theology) یکی از نامهایی است که ارسطو بر آنچه ما «مابعدالطبیعه» می‌نامیم می‌گذارد. (رسالهٔ «مابعدالطبیعهٔ» ارسطو به وسیلهٔ خود او نامگذاری نشده است.)

ارسطو می‌گوید که سه گونه جوهر وجود دارد: آنها که محسوس و فانیند؛ آنها که محسوسند و لی فانی نیستند؛ آنها که نه محسوسند و نه فانی. دستهٔ نخستین شامل گیاهان و جانوران است؛ دستهٔ دوم شامل اجرام سماوی است (که ارسطو می‌پنداشت در آنها تغییری جز حرکت روی نمی‌دهد؛) دستهٔ سوم شامل نفس ناطقهٔ انسان، و نیز شامل خداست.

برهان اصلی اثبات وجود خدا، برهان «علّت نخستین» است؛ یعنی باید چیزی باشد که جنبش را پدید می آورد، و خود آن چیز باید ناجنبیده و جاودان و جوهر و فعل باشد. ارسطو می گوید که موضوع میل و موضوع فکر جنبش پدید می آورند؛ حال آنکه هر علت دیگری چنان عمل می کند که خود نیز به جنبش درآید (مانند توپ بیلیارد). خدا اندیشهٔ مطلق است، زیرا که اندشه بهترین چیزهاست. «زندگی ما نیز از آن خداست؛ زیرا که فعلیت اندیشه زندگی است؛ و خدا آن فعلیت است؛ و فعلیت به خود وابستهٔ خدا بهترین زندگی جاویدان است. پس گوییم خدا وجودی است زنده، جاویدان، بهترین؛ چنانکه زندگی و مدت مدوام و مؤبد از آن خداست؛ زیرا که این خداست» (b ۱۰۷۲).

«پس، از آنچه گفته آمد روشن شد که جوهری وجود دارد کـه جاویـدان و جنـبش ناپـذیر و جـدا از محسوسـات است. باز نموده شد که این جوهر دارای حجم نیست، بلکه بسیط و تقسیم ناپذیر است ... ولی باز نموده شد کـه ایـن جوهر تأثیر ناپذیر و تبدیل ناپذیر است؛ زیرا که تغییر مکان مقدم بر همهٔ تغییرات دیگر است» (a ۱۰۷۳).

خدای ارسطو دارای صفات خدای مسیحی نیست؛ زیرا فرود مرتبهٔ کبریایی اوست که دربارهٔ چیزی جز آنچه کامل است بیندیشد، و آنچه کامل است هـم اوسـت. «اندیشـهٔ الهـی بایـد دربـارهٔ خـود بیندیشـد، (زیـرا کـه او عـالیترین چیزهاست) و اندیشیدن او اندیشیدن دربارهٔ اندیشه است» (b ۱۰۷۴). بدین ترتیب باید چنین استنباط کنیم که خدا از وجود جهان زیرین ما آگاه نیست. ارسطو نیز مانند اسپینوزا بر آن است که در عین حالی که انسان باید عاشق خـدا باشد محال است که عشق خدا شامل حال انسان شود.

خدا، به عنوان «جنبانندهٔ ناجنبیده» قابل تحدید نیست؛ بلکه، برخلاف، شواهد نجومی ما را بدین نتیجـه راهبـری می‌کنند که چهل و هفت یا پنجاه و پنج جنبانندهٔ ناجنبیده وجود دارند (a ۱۰۷۴). رابطهٔ اینها با خدا، روشـن نشـده است؛ و در حقیقت تفسیر طبیعی این موضوع چنین خواهد بود که چهل و هفت یا پنجاه و پنج خدا وجود دارد. زیـرا ارسطو در یکی از قطعاتی که در بالا راجع به خدا نقل شد چنین ادامه می دهد: «نباید این مسـئله را نادیـده بگیـریم که آیا باید به یک چنین جوهری قائل شویم یا به بیش از یکی؟» و بلافاصله می پردازد به استدلالی کـه بـه چهـل و هفت یا پنجاه و پنج جنبانندهٔ ناجنبیده منجر می‌شود.

تصور «جنبانندهٔ ناجنبیده» تصور دشواری است. در نظر متجددان چنین می نماید که علت هر تغییری یک تغییر قبلی است؛ اگر جهان زمانی بی‌حرکت می‌بود همیشه بی‌حرکت می‌ماند. برای اینکه ما منظور ارسطو را بفهمـیم بایـد آنچه را وی دربارهٔ علت می گوید در نظر داشته باشیم. بنابر نظر ارسطو علـت بـر چهـار قسـم اسـت کـه بـه ترتیـب عبارتند از: مادی و صوری و فاعلی و غایی. بگذارید باز همان مرد پیکرتراش را مثال بزنیم: علت مادی مجسـمهٔ مرمـر است؛ علت صوری ذات مجسمه ای است که باید پدید آید؛ علت فاعلی برخورد قلم است با مرمر؛ علـت غـایی هـدفی است که پیکر تراش در نظر دارد. در اصطلاح امروز، لفظ «علت» فقط بـه علـت فـاعلی اطـلاق مـی شـود. جنبانـندهٔ ناجنبیده را می توان علت غایی دانست؛ زیرا که هدف و غایت تغییر است، و تغییر تکاملی است در جهت مانند شـدن به خدا.

گفتم که طبیعت ارسطو عمیقاً دینی نیست؛ ولیکن این گفته فقط تا حدی راست است. شاید بتوان یکی از جهات دیانت او را، به تعبیری نسبتاً آزاد، چنین وصف کرد:

خدا جاودانه وجود دارد؛ و او اندیشهٔ مطلق است و سعادت و کامل بالذات؛ و هـیچ غـرض تحقـق نیافتـه ای در او نیست. جهان محسوس، به عکس، ناقص اسـت؛ ولـی زنـدگی و میـل و اندیشـهٔ نـاقص و شـوق دارد. همـهٔ جانـداران کمابیش بر خدا آگاهند و به واسطهٔ پرستیدن خدا و عشق ورزیدن بدو به جنبش در می‌آیند. پس خدا علت غایی هـر جنبشی است. تغییر، صورت پذیرفتن ماده است؛ اما در مورد اشیای محسوس همیشه درد یا تفاله ای از ماده بر جـای می ماند. فقط خدا از صورت بی ماده تشکیل شده است. جهان همواره به سوی صورت کمال می یابد؛ یعنی صـورتش افزایش و ماده اش کاهش می گیرد؛ و بدین ترتیب جهان همواره به خدا مانندتر می‌شود. ولـی ایـن جریـان بـه حـد کمال نمی‌رسد، زیرا که ماده پاک از میان نمی‌رود.

این دیانت، دیانت پیشرفت و تکامل است؛ زیرا کمال ثابت خدا فقط به توسط عشقی که موجودات بدو می ورزنـد جهان را به جنبش در می‌آورد. فلسفهٔ افلاطون منتنی بر ریاضیات بود، حال آنکه حکمت ارسـطو بـر زیسـت شناسـی استوار است. این امر، اختلاف دیانت آن دو را توضیح می‌دهد.

اما این فقـط گوشـه‌ای از دیـن ارسـطو بـود. در او، دلبسـتگی خـاص یونانیـان بـه کمـال ثابـت و تغییرناپـذیر و برترشناختن اندیشه از عمل نیز دیده می‌شود. نظریهٔ ارسطو دربارهٔ روح یا نفس این جنبهٔ فلسفهٔ او را نشان می‌دهد.

اینکه آیا ارسطو قائل به بقای روح بود یا نه، مسئله‌ای است که مورد اختلاف نظر شدید شارحان است. ابن رشد، که عقیده داشت ارسطو به بقای روح قائل نبوده است، در کشورهای مسیحی نیز پیروانی داشت که افراطی‌ترین آنها را «اپیکوریان» می نامیدند؛ و دانته آنان را در دوزخ ملاقات کرد. حقیقت این است که نظریهٔ ارسطو بغرنج است و به آسانی مورد سوء تفاهم قرار می گیرد. وی در رسالهٔ «دربارهٔ روح» روح را وابسته به جسم می داند و نظریهٔ فیثاغوری تناسخ ارواح را به ریشخند می‌گیرد (b ۴۰۷). به نظر می رسد که روح همراه بدن از میان می رود: «بی شک چنین نتیجه می شود که روح از بدن جدایی ناپذیر است» (a ۴۱۳)؛ ولی بلافاصله اضافه می کند که: «یا به هر تقدیر بعضی از اجزای آن چنینند.» روح و بدن به عنوان ماده و صورت به یکدیگر مربوطند. «روح باید جوهر باشد، به معنای صورت حسم مادی، که حاوی زندگی بالقوه است. اما جوهر فعلیت است؛ و لذا روح فعلیت جسم است، چنانکه وصف شد» (a ۴۱۲). روح «جوهر است، بدان معنی که با حد ذات شیء منطبق باشد. یعنی روح «چه بود ذاتی» جسم است، چنانکه وصف شد» (یعنی جسم زنده) (b ۴۱۲). روح نخستین مرحلهٔ فعلیت جسم طبیعی است که حاوی زندگی باشد. جسمی که چنین وصف می شود، عبارت است از جسم نظام یافته (a ۴۱۲). پرسیدن اینکه روح و جسم یکی هستند یا نه همانقدر بی‌معنی است که بپرسیم موم و نقشی که مُهر روی آن پدید می‌آورد یکی هستند یا نه (a ۴۱۳). توانایی غذا دادن به خود، یگانه توانایی روانی است که گیاهان دارند (a ۴۱۳). روح علت غایی جسم است (a ۴۱۴). در این رساله، ارسطو میان «روح» (soul) و «نفس» (mind) قائل به تمایز می شود و نفس را بالاتر از روح قرار می‌دهد و آن را کمتر وابسته به تن می‌داند. پس از بحث دربارهٔ ارتباط روح و جسم می‌گوید: «موضوع نفس جداست. به نظر می‌رسد که نفس جوهر مستقلی است که در روح استقرار یافته، و آن را نمی‌توان از میان برد» (b ۴۰۸). و باز: «هنوز نشانی از نفس در دست نداریم. به نظر می رسد که نفس با روح تفاوت بسیار دارد، و تفاوت آنها میان باقی و فانی است. نفس به تنهایی و جدا از هرگونه نیروی روانی وجود دارد. چنانکه از آنچه گفتیم معلوم شد، هیچکدام از سایر اجزای روح، به رغم برخی بیانات مخالف، وجود مستقل ندارند» (b ۴۱۳). نفس آن قسمت از وجود ماست که ریاضیات و فلسفه را در می‌یابد. موضوعهای نفس مستقل از زمان هستند، و بنابراین خود نفس نیز مستقل از زمان شناخته می‌شود. روح حرکت دهندهٔ تن و ادراک کنندهٔ محسوسات است؛ خصایص آن عبارتند از غذا دادن به خود، تأثر، احساس جنبندگی (b ۴۱۳). اما نفس وظیفهٔ عالیتری دارد، و آن اندیشیدن است، که با تن یا حواس ارتباطی ندارد. از این جهت نفس می‌تواند باقی باشد؛ حال آنکه مابقی روح نمی‌تواند چنین باشد.

برای اینکه نظریهٔ ارسطو را دربارهٔ روح بفهمیم، باید به یاد داشته باشیم که روح «صورت» جسم است. اما میان روح و شکل چه وجه مشترکی موجود است؟ به گمان من، وجه مشترک عبارت است از وحدت بخشیدن به مقداری ماده. آن قسمت از تخته سنگ مرمر که از این پس مجسمه‌ای خواهد شد هنوز از مابقی مرمر جدا نشده است؛ و لذا هنوز «چیز» نیست، و هنوز وحدت نیافته است. اما پس از آنکه پیکرتراش مجسمه را ساخت وحدت می یابد، و این وحدت را از شکل خود می گیرد. اکنون می گوییم آن جزءِ اساسی روح، که روح به اعتبار آن جزء «صورت» بدن است، آن است که بدن را، به عنوان یک دستگاه منظم، وحدت می بخشد؛ چنانکه بدن، به عنوان یک شیء اغراضی را تعقیب می کند. یک عضو مجزا و منفرد اغراضی دارد که بیرون از حدود اوست. چشم بیرون از بدن قادر به دیدن نیست. بر همین قیاس، افعال بسیاری را می توان نام برد که جانور یا گیاه، من‌حیث‌المجموع، فاعل آن افعال باشند. حال آنکه این امر دربارهٔ هیچیک از اجزای بدن جانور یا گیاه صدق نکند. بدین معنی است که نظام یا صورت جوهریت می بخشد. آنچه به گیاه یا جانور جوهریت می بخشد همان چیزی است که ارسطو آن را روح می نامد. اما «نفس» چیز دیگری است. همبستگی آن با بدن کمتر است. شاید جزئی از روح باشد، ولی عدهٔ کمی از جانوران دارای نفسند (a ۴۱۵). نفس، به عنوان روح اندیشمند، هرگز نمی‌تواند علت جنبش باشد؛ زیرا که نفس هرگز دربارهٔ امور عملی نمی‌اندیشد، و هرگز نمی‌گوید که از چه باید دوری جست و در پی چه باید رفت (b ۴۳۲).

نظریه‌ای مشابه آنچه گذشت، منتها با اندکی تفاوت از حیث اصطلاحات، در رسالهٔ «اخلاق نیکوماخوس» تشریح شده است. در نفس یک عنصر متعقل وجود دارد، و یک عنصر غیر متعقل. عنصر غیر متعقل نیز دوتاست: نفس نباتی که در هر جانداری، اعم از نبات و حیوان، وجود دارد؛ و نفس حیوانی که خاص حیوان است (b ۱۱۰۲). اما زندگی عنصر متعقل اندیشیدن است که سعادت کامل انسان است، هر چند نمی‌توان کاملاً بدان دست یافت. «چنین زندگیی بالاتر از حد آدمی است؛ زیرا که آدمی، نه به لحاظ آدمی بودن، بلکه به لحاظ داشتن یک عنصر ملکوتی است که بدین زندگی دست می‌یابد؛ و [فقط] تا هنگامی می تواند بدین زندگی دست یابد که در ترکیب ماهیت او آن عنصر ملکوتی بر جنبهٔ دیگر (یعنی جنبهٔ عملی) تفوق داشته باشد. اگر عقل ملکوتی باشد، در مورد آدمی زندگی مطابق با عقل در قیاس با زندگی بشری [امری] ملکوتی است. لیک نباید به سخن کسانی گوش فرا دهیم که می گویند چون ما بشریم پس باید به امور بشری بیندیشیم؛ بلکه باید خود را حتی القوه جاودان کنیم و همهٔ رگهای خود را واداریم که مطابق بهترین عناصر وجود ما زندگی کنند، زیرا که این زندگی، هر چند از حیث حجم ناچیز باشد. از حیث نیرو بسیار بزرگ است و بر همه چیز افضل و اشرف است» (b ۱۱۷۷).

از این مطالب چنین بر می‌آید که فردیّت - یعنی آنچه یک تن را از دیگران متمایز می سازد - به بدن و نفس غیر متعقل مربوط است؛ حال آنکه نفس متعقل یا عقل، عنصری ملکوتی و غیر شخصی است. یکی صدف ماهی را دوست می‌دارد، دیگری آناناس را. این امر آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند. اما هنگامی که آن دو دربارهٔ جدول ضرب می اندیشند، اگر درست بیندیشند، فرقی میان آنها نیست. عنصر غیر متعقل ما را از یکدیگر جدا می کند؛ حال آنکه عنصر متعقل ما را با یکدیگر متحد می سازد. بنابراین، بقای نفس یا عقل، بقای افراد متمایز و مجزا نیست؛ بلکه جزو بقای خداست. گویا ارسطو به بقای فردی یا شخصی، بدان معنی که افلاطون و سپس مسیحیت تعلیم می‌دادند، باور نداشته است. باور ارسطو تنها این بوده است که انسان تا آن حد که متعقل است از خدا بهره‌مند است؛ و این بهره باقی است. انسان می‌تواند عنصر خدایی را در طبیعت خود افزایش دهد، و افزایش این عنصر بالاترین فضیلت است. اما اگر انسان در این امر توفیق کامل یابد دیگر به عنوان شخص متمایز و مجزا وجود نخواهد داشت. این تعبیر، شاید یگانه تفسیر ممکن کلام ارسطو نباشد، ولی، به عقیدهٔ من، طبیعی‌ترین تفسیر است.

فصل بیستم

اخلاق ارسطو

در مجموعهٔ آثار ارسطو سه رساله دربارهٔ اخلاق وجود دارد؛ ولی اکنون عقیدهٔ عموم بر این است که دو تا از این سه را شاگردان ارسطو نوشته‌اند. در خصوص اصالت قسمت عمدهٔ رسالهٔ سوم، یعنی «اخلاق نیکوماخوس» شکی در میان نیست؛ اما حتی در این رساله نیز قسمتهایی هست (کتابهای پنجم و ششم و هفتم) که، بنا بر نظر بسیاری از محققان، با آثار شاگردان ارسطو درآمیخته است. من این مسئلهٔ مورد اختلاف را نادیده خواهم گرفت و رسالهٔ «اخلاق نیکوماخوس» را کلیّتاً به عنوان اثر ارسطو مورد بحث قرار خواهم داد.

نظریات ارسطو در زمینهٔ اخلاق، عمدتاً، نمایندهٔ عقاید غالب مردم با فرهنگ و با تجربهٔ عصر اوست. نظریات ارسطو، برخلاف افلاطون، آمیخته با دیانت عرفانی نیستند؛ و از عقاید خلاف ایمان و اعتقاد عمومی نیز، که نمونه‌های آنها را در مورد مالکیت و خانواده می‌توان در کتاب «جمهوری» یافت، پشتیبانی نمی‌کنند. کسانی که از حد یک شهروند مؤدب و موقر فراتر یا فروتر نمی روند، در رسالهٔ «اخلاق» تفصیل منظم و مدون اصولی را خواهند خواند که عقیده دارند رفتارشان باید بر طبق آن اصول تنظیم شود. کسانی که بیش از این توقع دارند نومید خواهند شد. مخاطبان این رساله مردم مسن و محترمند؛ و همین مردم، از قرن هفدهم تاکنون، برای فرونشاندن شور و حرارت جوانان از این رساله استفاده کرده‌اند. اما در نظر کسی که احساساتش عمقی داشته باشد این رساله ممکن است بیزار کننده بنماید.

ارسطو می‌گوید که خوبی **سعادت** است، و آن فعالیت روح است. می‌گوید که افلاطون حق داشت که نفس را به دو جزءِ بخرد و نابخرد تقسیم کرد. خود وی جزءِ نابخرد را به نفس نباتی (که در گیاهان نیز وجود دارد،) و نفس حیوانی (که خاص جانوران است) تقسیم می کند. نفس حیوانی ممکن است تا اندازه ای بخرد باشد؛ و آن هنگامی است که آنچه نفس حیوانی بدان میل دارد چیزی باشد که عقل یا خرد آن را مصاب بداند. این موضوع در تعریف فضیلت دارای اهمیت اساسی است؛ زیرا که در حکمت ارسطو عقل صرفاً اندیشگی است و بی‌کمک نفس حیوانی نمی‌تواند به فعالیت منجر شود.

فضیلت بر دو گونه است: **عقلی** و **اخلاقی**، که با دو جزءِ نفس متناظرند. فضایل عقلی از آموختن حاصل می‌شوند، و فضایل اخلاقی از عادت. وظیفهٔ قانونگذار است که با پدید آوردن عادتهای خوب شهروندان را خوب سازد. ما با انجام دادن کارهای عادلانه عادل می‌شویم. در مورد فضائل نیز قضیه بر همین منوال است. ارسطو می پندارد که اگر ما را به کسب عادتهای خوب وادار کنند زمانی خواهد رسید که از انجام دادن کارهای خوب لذت خواهیم برد. اینجا انسان هملت را به یاد می آورد که به مادرش می‌گوید:

فضیلت را اگر نداری بر خود ببند.
دیو رسوم شعور را می‌خورد،
و عاداتی شیطانی دارد،

که به کارهای پسندیده و زیبا نیز
لباسی برازنده می‌پوشاند!

اکنون می‌رسیم به نظیهٔ معروف میانه روی. هر فضیلتی حد وسط افراط و تفریط است، که هر کدام در جای خود رذیلتند. این موضوع با بررسی فضائل گوناگون به اثبات می رسد. شجاعت حد وسط بزدلی و بی پروایی است؛ سخاوت حد وسط تبذیر و بخل است؛ عزت نفس حد وسط خودخواهی و خاکساری است؛ نکته سنجی حد وسط لودگی و خشکی است؛ آزرم حد وسط کمرویی و دریدگی است. اما به نظر می رسد که برخی از فضائل در این دسته‌بندی نمی‌گنجد؛ مانند راستگویی. ارسطو می گوید که این فضیلت حد وسط لاف زنی و فروتنی دروغین است (b ۱۱۰۸)؛ اما این گفته فقط در مورد راستگویی دربارهٔ خویشتن صدق می کند. من نمی دانم که راستگویی، به معنای وسیعتر کلمه، چگونه می تواند در این دسته‌بندی بگنجد. می گویند زمانی یک نفر شهردار، نظریهٔ ارسطو را شعار خود ساخته بود، در پایان دورهٔ شهرداری اش نطقی کرد و گفت: «من کوشیده ام از خط باریک حد وسط بی‌غرضی و غرض‌رانی منحرف نشوم.» نظریهٔ میانه‌روی در راستگویی نیز مشکل خردمندانه‌تر از این باشد.

عقاید ارسطو در مسائل اخلاقی همان عقاید متداول زمان اوست. در پاره ای موارد، خاصه در مواردی که شکلی از اشرافیت در میان باشد، عقاید او با عقاید عصر ما فرق می کند. ما عقیده داریم که افراد بشر، حداقل در نظریهٔ اخلاق، دارای حقوق برابر هستند؛ و لازمهٔ عدالت مساوات است. ارسطو می پندارد که لازمهٔ عدالت مساوات نیست، بلکه تسهیم به نسبت صحیح است؛ و این تسهیم به نسبت فقط **گاهی** همان مساوات است (b ۱۱۳۱). عدالت ارباب یا پدر با عدالت شهروند تفاوت دارد؛ زیرا برده یا فرزند ملک است و بیعدالتی در حق ملک نامکن است (a ۱۱۳۴). اما در مورد این مسئله که آیا شخص می تواند با بردهٔ خود دوست باشد یا نه، این نظریه اندکی دگرگونی می پذیرد: «دو طرف هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند؛ برده، به عنوان برده، افزاری جاندار است، و بنابراین انسان نمی تواند با وی دوست باشد؛ اما به عنوان **انسان** می تواند؛ زیرا به نظر می رسد که میان انسانی با هر انسان دیگری که بتواند در یک نظام قانونی شرکت داشته باشد، یا طرف توافق واقع شود، نوعی عدالت وجود دارد، بدین جهت انسان می تواند با برده، از حیث انسانیت او دوست باشد» (a ۱۱۶۱).

پدر می تواند فرزند ناخلف را از خود براند؛ اما فرزند نمی‌تواند پدر را از خود براند؛ زیراکه فرزند از پدر دینی به گردن دارد - خاصه وجود خود را - که نمی‌تواند ادا کند (b ۱۱۶۳). در روابط نامساوی، از آنجا که هر کس باید به قدر خود مورد محبت قرار گیرد، درست این است که محبت کهتر به مهتر بیش از محبت مهتر به کهتر باشد. زنان و کودکان و رعایا باید نسبت به شوهران و والدین و پادشاهان خود محبتی داشته باشند بیش از آنچه اشخاص اخیر نسبت بدانها دارند... در ازدواج خوب «مرد بر حسب قدر خود در موضوعاتی که بر او واجب است حکم می کند؛ اما موضوعاتی را که مناسب حال زن باشد باید به زن خود محول سازد.» (b ۱۱۶۵) مرد نباید در حیطهٔ اختیارات زن دخالت کند؛ و زن نیز نباید در کارهای مرد دخالت کند؛ چنانکه گاهی که زن ثروتی به ارث می‌برد اتفاق می‌افتد.

بهترین فرد بشر، در نظر ارسطو، با قدیس مسیحی تفاوت بسیار دارد. انسان ارسطو باید دارای عزت نفس باشد و محاسن خود را کوچک نشمرد. باید هر کس را در خور نفرت است منفور بدارد (b ۱۱۲۴). وصف انسان بزرگوار، از لحاظ نشان دادن تفاوت اخلاق پیش از مسیح و اخلاق مسیحی، و تعبیری که به استناد آن نیچه مسیحیت را اخلاق بردگی نامیده است، بسیار دلکش است:

انسان بزرگوار، از آنجا که بیش از هر کسی شایستگی دارد، باید به اعلی درجه خوب باشد؛ زیرا که شخص بهتر همیشه شایستگی بیشتر دارد، و بهترین شخص بیشترین شایستگی را داراست. و زندگی از هر حیث بر شخص بزرگوار برازنده است. و بر انسان بزرگوار بسیار نازیبنده است که دستهای خود را از هم باز کند و از خطر بگریزد، یا به

دیگری آسیب برساند؛ زیرا کسی که در نظرش هیچ چیزی جلوه‌ای نداشته باشد، چرا باید دست به کارهای ننگین بیالاید؟... پس چنین می نماید که بزرگواری در رأس سایر فضائل قرار دارد: زیرا که این فضیلت سایر فضائل را بزرگتر می سازد، و خود نیز بی‌آنها دیده نمی شود. بدین سبب دشوار است که انسان حقیقتاً بزرگوار باشد؛ زیرا که بی‌شرافت و نیک سیرتی بزرگواری ناممکن است. پس انسان بزرگوار بیشتر با نام و ننگ سروکار دارد. با رسیدن به نام بلندی که خوبان ارزانی کنند آهسته خرسند می شود و می اندیشد که به جایگاه خود، و حتی فروتر از جایگاه خود، دست یافته است؛ زیرا که هیچ نامی نیست که در حد فضیلت کامل باشد. اما وی به هر تقدیر آن را می پذیرد؛ زیرا که آنان چیز بزرگتری ندارند که بدو ارزانی کنند؛ اما [انسان بزرگوار] افتخاری را که هر ناکسی بخواهد به علتی ناشایست بدو ببخشد پست می شمارد؛ زیرا آنچه در خور اوست، این نیست؛ و ننگ نیز چنین است؛ زیرا که در حق وی نمی تواند عادلانه باشد... قدرت و ثروت به خاطر افتخار مطلوبند؛ و در نظر شخصی که حتی افتخار را به چیزی نگیرد سایر چیزها نیز چنینند. از اینجاست که مردمان بزرگوار متکبر پنداشته می شوند... مرد بزرگوار با مخاطرات ناچیز دست به گریبان نمی‌شود، ... بلکه با مخاطرات بزرگ رو به رو می گردد؛ و هنگامی که در خطر است از جان خود پروا ندارد، زیرا که می داند زندگی [فقط] تحت شروطی ارزش دارد. و او از آن گونه کسان است که به دیگران سود می‌رسانند ولیکن خود از دریافت آن سود عار دارند؛ زیرا که سود رساندن نشانهٔ مهتری و سود دریافتن نشانهٔ کهتری است. و او آماده است تا در عوض سود بیشتری برساند؛ زیرا که از این راه نه تنها دین سودرسان اصلی پرداخته خواهد شد، بلکه [آن سودرسان] رهین منت او نیز خواهد گشت ... نشان شخص بزگوار این است که هیچ چیزی را تمنا نکند، یا کمتر چیزی را تمنا کند، اما برای دستگیری آماده باشد؛ و در برابر کسانی که دارای مقام و منزلت رفیعند وقار از خود نشان دهد و در برابر مردم متوسط‌الحال بی‌کبر باشد؛ زیرا که برتر بودن از طبقهٔ نخست کاری است دشوار، و برتر بودن از طبقهٔ اخیر کاری است آسان؛ و برتری فروختن بر طبقهٔ نخست نشانهٔ بی ادبی نیست، حال آنکه چنین کاری در میان مردم مضیع همانقدر پست است که زورورزی با مردم ناتوان... او در ابراز محبت و نفرت خود نیز باید صریح باشد، زیرا که پنهان داشتن احساسات خود یعنی اندیشهٔ دیگران را بر راستی مقدم داشتن؛ و این کار ترسویان است... در سخن گفتن آزاد است، زیرا کسی را به چیزی نمی‌گیرد، و به راستگویی عادت دارد، مکر هنگامی که بر سَبیل استهزا با عوام سخن بگوید... و نیز به ستایش و پرستش خو ندارد، زیرا که در نظر او هیچ چیزی بزرگ و مهم نیست... و غیبت نیز نمی‌کند، زیرا که به تمجید خود و تحقیر دیگران دلبسته نیست... شخصی است که داشتن چیزهای زیبا و بی‌سود را بر داشتن چیزهای پرسود ترجیح می‌دهد... علاوه بر اینها راه رفتن آهسته و صدای آرام و بیان یکنواخت در خور شخص بزرگوار است... پس چنین است انسان بزرگوار؛ هر کس به پایهٔ او نرسد فرومایه است، و هر کس از او بگذرد خودخواه» (a ۱۱۲۵ -b ۱۱۲۳).

انسان از تصور اینکه شخص خودخواه چگونه شخصی خواهد بود برخود می‌لرزد.

اما دربارهٔ انسان بزرگوار هر چه پنداشته شود یک چیز مسلم است، و آن اینکه در اجتماع تعداد فراوانی از این افراد نمی‌توانند وجود داشته باشند. منظورم صرف این معنای کلّی نیست که چون فضیلت دشوار است پس بعید است که مردم صاحب فضیلت فراوان باشند؛ بلکه منظورم این است که فضائل انسان بزرگوار بیشتر به داشتن مقامی کم نظیر در جامعه وابسته‌اند. ارسطو اخلاق را شاخه‌ای از سیاست می داند و با تمجیدی که از غرور و عزت‌نفس می‌کند شگفت انگیز نیست که در نظر او بهترین شکل حکومت، حکومت سلطنتی و سپس حکومت اشرافی باشد. سلاطین و اشراف می‌توانند «بزرگوار» باشند، اما اگر یک آدم عادی خواست چنین رفتاری را سرمشق زندگی خود سازد وضعش خنده‌آور خواهد شد.

این موضوع مسئله‌ای را پیش می‌کشد که نیمی اخلاقی و نیمی سیاسی است؛ و آن اینکه آیا جامعه‌ای که در آن، به اقتضای سازمانش، بهترین چیزها در اختیار اقلیت قرار می گیرد و از اکثریت خواسته می شود که به چیزهای

درجه دوم قانع باشند، از لحاظ اخلاقی رضایت بخش است؟ افلاطون و ارسطو می گویند آری؛ نیچه هم با آنها موافق است. رواقیان و مسیحیان و دموکراتها می‌گویند نه. رواقیان و مسیحیان قدیم فضیلت را بزرگترین خوبی می دانند و برآنند که اوضاع و احوال خارجی نمی‌توانند انسان را از فضیلت محروم کنند، بنابراین نظام عادلانه اجتماعی لازم نیست؛ زیرا که بی عدالتی اجتماعی فقط در امور بی اهمیت مؤثر است. دموکراتها، برعکس، معمولاً برآنند که حداقل تا آنجا که مسئله به سیاست مربوط می شود مهمترین چیزها عبارتند از زور و مال؛ و بدین سبب نمی‌توانند به نظام اجتماعی گردن نهند که از این لحاظ غیرعادلانه باشد.

نظر رواقیان و مسیحیان تصوری از فضیلت را لازم می آورد که با تصور ارسطو تفاوت بسیار دارد؛ زیرا نظر رواقیان و مسیحیان باید دائر باشد بر این که فضیلت برای برده و ارباب به یک اندازه میسّر است. اخلاق مسیحی عزت‌نفس را، که ارسطو فضیلت می شمارد، تجویز نمی کند. شکست نفسی را، که ارسطو عیب می شناسد، می ستاید. فضایل عقلی، که افلاطون و ارسطو بیش از همۀ فضائل دیگر بدانها ارج می‌گذارند، باید همگی از صف فضائل بیرون رانده شوند؛ برای آن که مردم فقیر و حقیر نیز بتوانند مانند هر کس دیگری صاحب فضیلت شوند، پاپ گرگوری کبیر اسقفی را به خاطر آموختن دستور زبان سخت مؤاخذه کرد.

این نظر ارسطویی که بالاترین فضائل خاص اقلیت است، منطقاً به تبعیت اخلاق از سیاست مربوط می شود. اگر هدف بیشتر جامعۀ خوب باشد تا فرد خوب، در این صورت ممکن است جامعۀ خوب چنان جامعه ای باشد که تبعیت در آن معمول باشد. در دستۀ نوازندگان، «ویولون اول» از «اوبو» مهتر است، گو اینکه هردوی آنها برای خوبی دستۀ نوازندگان، من‌حیث‌المجموع، لازمند. ممکن نیست دستۀ نوازندگان را بر پایۀ این اصل تشکیل دهیم که به هر شخصی سازی را بدهیم که برای او، به عنوان یک فرد مجزا و مستقل، بهترین ساز باشد. نظیر همین امر در مورد دولتهای بزرگِ امروزی نیز «هر چند دموکراتی باشند» صادق است. دموکراسی جدید - برخلاف دموکراسی باستانی - در دست برخی اشخاص برگزیده، مانند رئیس جمهوری یا نخست وزیر، قدرت فراوان می گذارد و از آنها کفایت و لیاقتی انتظار دارد که از افراد عادی نمی‌توان متوقع بود. وقتی که مردم بر حسب مفاهیم دینی یا اختلاف سیاسی نیندیشند احتمال دارد معتقد شوند که رئیس جمهوری خوب بیش از بنّا قابل احترام است. در حکومت دموکراسی از رئیس جمهوری انتظار نمی‌رود که عیناً مانند انسان بزرگوار ارسطو باشد؛ ولی از او انتظار می رود که تا اندازه ای با افراد عادی تفاوت کند و دارای محاسن خاصی که به مقام او مربوط می شود باشد. شاید این محاسن خاص «اخلاقی» شناخته نشوند؛ ولی علت این امر آن است که ما صفت «اخلاقی» را به معنایی محدودتر از مراد ارسطو بکار می‌بریم.

تمایز محاسن اخلاقی از سایر محاسن، بر اثر جزمیّت احکام مسیحی امروز نسبت به عصر یونان باستان بسیار بارزتر شده است. برای شخص حُسن است که شاعر یا آهنگساز یا نقاش بزرگی باشد، اما حُسن **اخلاقی** نیست. ما این استعدادها را به حساب فضیلت نمی‌گذاریم؛ یا احتمال نمی‌دهیم که شخصی به واسطۀ داشتن این محاسن به بهشت برود. حُسن **اخلاقی** فقط به کارهای ارادی مربوط می شود؛ یعنی میان راههای **ممکن** راه صواب را برگزیدن.[1] مرا بدین علت که اُپرا ننوشته‌ام نباید مقصر شناخت؛ چرا که من از این هنر بی‌بهره‌ام. نظر دینی این است که هرگاه دو راه عمل ممکن باشد، وجدانم به من گواهی می دهد که کدامیک راه صواب است؛ و برگزیدن آن راه دیگر گناه خواهد بود. فضیلت بیشتر پرهیز از گناه است تا پرداختن به امر مثبت. هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص درس خوانده را از شخص درس نخوانده یا شخص زیرک را از شخص کودن اخلاقاً بهتر بدانیم. بدین طریق تعداد

---

۱. درست است که ارسطو نیز این را می گوید (a ۱۱۵۰). اما نتایج معنایی که او از این موضوع اراده می کند، به اندازۀ نتایج تفسیر مسیحی آن دوررس نیستند.

فراوانی از محاسن که دارای اهمیت اجتماعی بسیارند از قلمرو اخلاق طـرد مـی شـوند. صـفت «خـلاف اخـلاق،» بـر حسب استعمال جدید خود، از صفت «نامطلوب» دامنهٔ بسیار تنگتری دارد. کم عقل بودن نامطلوب است، ولی خـلاف اخلاق نیست.

اما بسیاری از فلاسفهٔ جدید این نظر را دربارهٔ اخلاق نپذیرفته‌اند. اینان چنین اندیشیده‌اند که نخست بایـد خـوبی را تعریف کنیم، و سپس بگوییم که کارهای ما باید چنان باشند که خوبی را تحقق بخشند. این نقطهٔ نظـر بیشـتر بـه نقطهٔ نظر ارسطو شبیه است که می‌گوید خوبی سعادت است. درست است که عالیترین سعادت فقـط بـرای فیلسـوف میسّر است؛ ولی از نظر ارسطو این موضوع عیب آن نظریه به شمار نمی‌رود.

نظریات اخلاقی را، بر حسب اینکه فضیلت را هدف بشمارند یا وسیله، می توان به دو دسته تقسـیم کـرد. ارسـطو رویهمرفته بر آن است که فضائل وسایلی هستند برای رسیدن به هدفی، که سعادت باشد. «چون هدف چیـزی اسـت که ما آن را آرزو می کنیم، و وسیله چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم و آن را بر مـی‌گـزینیم، [بنـابراین] اعمـال مربوط به وسیله باید انتخابی و اختیاری باشند. پس رعایت فضائل مربوط به وسـیله اسـت» (۱۱۱۳ b). امـا فضـیلت معنای دیگری نیز دارد که بر حسب آن معنی، فضیلت مشمول هدف مـی شـود: «خـوبی بشـری فعالیـت روح اسـت مطابق فضیلت در زندگی کامل» (۱۰۹۸ a). به گمان من، منظور ارسطو این بوده است که فضایل عقلی هدفند حـال آنکه فضائل عملی وسایلی بیش نیستند. آموزگاران اخلاقی مسیحی می گویند در عین حالی که نتایج فضیلت عمومـاً خوبند، این نتایج به خوبی خود فضیلت نیستند. فضیلت را باید به اعتبار نفس فضیلت ارج نهاد، نـه بـه اعتبـار نفـس اثراتی که بر آن مترتب است. از طرف دیگر، کسانی که خوشی را خوبی می دانند، می گویند فضیلت وسیله ای بـیش نیست. هر تعریف دیگری از خوبی، به جز تعریف آن به عنوان فضیلت، همین نتیجـه را خواهـد داشـت؛ یعنـی اینکـه فضائل وسیلهٔ تحصیل خوبیهای سوای فضائلند. چنانکه قبلاً نیز گفته شد، ارسطو در ایـن مسـئله بیشـتر (نمـی‌تـوان گفت کاملاً) با کسانی موافق است که می اندیشند نخستین وظیفهٔ اخـلاق ایـن اسـت کـه خـوبی را تعریـف کنـد؛ و فضیلت باید چنین تعریف شود: فضیلت عملی است که به حصول خوبی منجر شود.

رابطهٔ اخلاق و سیاست مسئلهٔ اخلاقی دیگری را نیز پیش می‌کشد که دارای اهمیـت فـراوان اسـت. گـرفتیم کـه خوبی، که عمل صواب باید بدان توجه کند، خوبی تمامی جامعه باشد، یا اینکه بالمآل خوبی تمامی نژاد بشر باشد؛ در این صورت آیا خوبی اجتماعی حاصل جمع خوبیهایی است که افراد از آن برخوردار می شوند، یا چیزی اسـت اساسـاً متعلق به کل و تعلق به اجزا ندارد؟ می‌توانیم مسئله را به بدن انسان تشبیه کنیم. لذتها بیشتر به اجزای مختلف بدن بستگی دارند؛ لیکن ما آنها را به شخص، من‌حیث‌المجموع، متعلق می‌دانیم. ممکن است ما از بوی خوش لذت ببـریم؛ ولی می دانیم که بینی به تنهایی نمی تواند از آن بو لذت ببرد. کسـانی در پاسـخ مـی گوینـد کـه بـر همـین قیـاس خوبیهایی وجود دارند که متعلق به کلّند و به هیچیک از اجزا تعلق ندارند. این کسـان، اگـر معتقـد بـه مابعدالطبیعـه باشند، همچون هگل بر آن خواهند بود که هر کیفیتی که خوب باشد یکی از صفات جهان است مـن‌حیـث‌المجمـوع؛ لیکن غالباً به گفتهٔ خود این نکته را اضافه می کنند که اگر خوبی را به یک کشور نسـبت دهـیم کمتـر از آن اشـتباه کرده‌ایم که آن را به یک فرد نسبت دهیم. این نظر را منطقاً می توان چنین بیان کرد: می توانیم به یک کشور صفات گوناگونی نسبت بدهیم که آن صفات را به افراد مجزای آن کشور نمی‌توانیم نسبت دهیم - یعنـی بگـوییم آن کشـور وسیع است و نیرومند و پر جمعیت و هکذا. نظری که مورد بحث ماسـت، صـفات اخلاقـی را در زمـرهٔ ایـن دسـته از صفات قرار می‌دهد، و می‌گوید که این صفات فقط به طور تبعی و اشتقاقی به افـراد تعلـق مـی‌گیرنـد. ممکـن اسـت شخصی به یک کشور پر جمعیت یا یک کشور خوب متعلق باشد؛ ولی آنها می گویند که میـزان خـوبی ایـن شـخص بیش از میزان پر جمعیت بودن او نیست. این نظر، که بسیاری از فلاسفهٔ آلمانی بدان معتقـد بـوده‌انـد، نظـر ارسـطو نیست؛ مگر، تا اندازه‌ای، در مورد تصوری که وی از عدالت دارد.

قسمت بزرگی از رسالهٔ «اخلاق» مصروف بحث دربارهٔ دوستی شده است؛ و این دوستی همهٔ روابطی را که متضمن مهر و محبت باشد شامل می شود. دوستی کامل فقط میان خوبان میسر است، و ممکن نیست که انسان با کسان بسیاری دوست باشد. انسان نباید با کسی که مقامش بالاتر از اوست دوست شود؛ مگر اینکه آن کس دارای فضیلت بالاتری نیز باشد، که در این صورت حرمتی که انسان بدو می گذارد موجه خواهد بود. پیشتر دیدیم که در روابط نامساوی، مانند روابط شوهر و زن، یا پدر و پسر، شخص برتر باید سهم بیشتری از محبت ببرد... دوست شدن با خدا محال است، زیرا که او نمی تواند به ما محبت ورزد. ارسطو به بحث دربارهٔ این مسئله می پردازد که آیا شخص می تواند با نفس خود دوست شود؛ و بدین نتیجه می رسد که اگر شخص خوب باشد، این امر ممکن است. می گوید که مردما بد غالباً از خود بیزارند. شخص خوب باید خود را دوست بدارد - اما نجیبانه (a ۱۱۶۹). دوستان هنگام سختی اسباب تسلای خاطرند، ولی انسان نباید با تمنای همدردی دوستان، چنانکه آیین زنان و مردانِ زن صفت است، دوستان را زحمت دهد (b ۱۱۷۱). تنها در هنگام سختی نیست که دوستان مطلوبند، زیرا که شخص خوشبخت نیز به دوستانی نیاز دارد تا آنان را در سعادت خود سهیم سازد. دنیا را هیچکس به شرط تنهایی نخواهد پذیرفت؛ زیرا که انسان موجودی مدنی است که طبیعتش اقتضا می کند که با دیگران باشد، (b ۱۱۶۹). آنچه ارسطو دربارهٔ دوستی می‌گوید معقول است و حتی یک کلمه که از حدود شعور عادی تجاوز کند در این گفته ها دیده نمی‌شود.

ارسطو جنبهٔ صحیح و سالم فکر خود را در بحث «لذت» نیز نشان می دهد. افلاطون این موضوع را به طرزی کمابیش زاهدانه مورد بحث قرار داده بود. لذت، چنانکه ارسطو این کلمه را به کار می برد، از سعادت متمایز است - گرچه بی لذت سعادت نمی تواند وجود داشته باشد. ارسطو می گوید که سه نظر دربارهٔ لذت وجود دارد: (۱) لذت به هیچ وجه خوب نیست؛ (۲) برخی لذات خوبند، ولی بیشتر لذات بدند؛ (۳) لذت خوب است، ولی بهترین چیز نیست. وی شق نخستین را رد می کند؛ بدین دلیل که رنج مسلماً بد است، و بنابراین لذت باید خوب باشد. ارسطو می گوید، و بسیار درست می گوید، که قول بدین که انسان می تواند زیر شکنجه نیز سعادتمند باشد باطل است. مقداری عوامل خارجی مساعد لازمهٔ سعادت است. ارسطو این نظر را نیز که همهٔ لذات جسمانیند رد می کند؛ هر چیزی دارای مقداری عنصر ملکوتی است، و بنابراین قادر به درک لذات عالیتر است. مردمان خوب همیشه از لذت برخوردارند، مگر آنکه بدبخت باشند. خدا همواره از لذتی واحد و بسیط برخوردار است (۱۱۵۴-۱۱۵۲).

در یکی از فصول بعدی کتاب «اخلاق» بحث دیگری نیز دربارهٔ لذت وجود دارد، که رویهمرفته با آنچه در بالا گذشت توافق تام ندارد. اینجا چنین استدلال شده است که لذات بد نیز وجود دارند، لیکن این لذات برای مردمان خوب لذتی ندارد (۱۱۷۳)؛ و لذات از حیث نوع با هم فرق دارند (همانجا)؛ و لذات، بر حسب اینکه وابسته به فعالیتهای خوب یا بد باشند خوب و بد دارند (b ۱۱۷۵). چیزهایی هست که بیش از لذت ارزش دارد؛ هیچکس راضی نمی شود که با عقل خردسالان زندگی را به سر برد، ولو اینکه چنین زندگیی لذت بخش باشد. هر حیوانی لذت خاص خود را دارد؛ و لذت خاص انسان لذت عقلانی است.

این نکته منجر می شود به یگانه نظریه‌ای در کتاب اخلاق که صرف شور عادی نیست. سعادت در فعالیت فضیلت خیز نهفته است؛ و سعادت کامل در بهترین فعالیت است؛ و آن فعالیت فکری است. تفکر بر جنگ یا سیاست یا هر مشغلهٔ دیگری رجحان دارد؛ زیرا که تفکر فراغت را میسر می‌سازد، و فراغت اساس سعادت است. از فضیلت عملی فقط نوعی سعادت درجهٔ دوم حاصل می شود. عالیترین سعادت به کار بردن عقل است؛ زیرا که عقل بیش از هر چیز دیگری **انسانی** است. انسان نمی تواند تماماً متفکر باشد، و در حد متفکر بودنش در زندگی خدایی سهیم است. «فعالیت خدا، که در سعادت از همه پیشتر است، باید فکری باشد.» از میان افراد بشر، فعالیت شخص فیلسوف به فعالیت خدا مانندتر است؛ و بدین سبب فیلسوف سعادتمندترین و بهترین مردمان است.

هرکس عقل خود را به کار برد و ورزش دهد به نظر می رسد که هم در بهترین حال روحی است و هم به نزد خدایان از همه گرامی‌تر است. زیرا اگر خدایان، چنانکه پنداشته می شود، توجهی به امور بشری داشته باشند، عقل حکم می کند آنها از آنچه بدانها مانندتر و در نظرشان بهتر است (یعنی عقل) خشنود شوند و نیز کسانی را که بدین چیز بیشتر مهر می ورزند و حرمت می نهند پاداش دهند؛ و این نشان می دهد که خدایان بدانچه نزد آنان گرامی است توجه دارند، و کار آنان صواب و بزرگوارانه است. و آشکار است که همهٔ این صفات بیش از هر کسی به شخص فیلسوف تعلق دارد. بدین سبب وی نزد خدایان گرامی‌ترین کسان است. اوست که می توان گفت خوشبخت‌ترین مردمان نیز خواهد بود؛ و از این حیث نیز فیلسوف بیش از هر کسی خرسند خواهد بود (a ۱۱۷۹).

این قطعه، از حیث معنی، پایان کتاب «اخلاق» است. چند بندی که از این پس می‌آید برای انتقال بحث به سیاست است.

اکنون بگذارید ببینیم که دربارهٔ محاسن و معایب کتاب «اخلاق» چه باید بیندیشیم. به رغم بسیاری نکات که مورد بحث فلاسفهٔ یونانی قرار گرفته، در زمینهٔ اخلاق پیشرفتهای مسلمی، به معنای اکتشاف متیقن، دست نداده است. در اخلاق هیچ چیزی به معنای علمی کلمه **معلوم** نیست؛ به همین جهت دلیلی ندارد که یک رسالهٔ قدیمی در باب اخلاق به جهتی از جهات ارزشش کمتر از یک رسالهٔ جدید باشد. هنگامی که ارسطو دربارهٔ نجوم سخن می گوید می توان به یقین گفت که اشتباه می کند؛ ولی هنگامی که دربارهٔ اخلاق سخن می گوید نمی توان به همان نحو دربارهٔ صحت یا بطلان سخن او حکم کرد. به طور کلی سه سؤال داریم که می توانیم دربارهٔ اخلاق ارسطو یا اخلاق هر فیلسوف دیگر طرح کنیم: آیا این اخلاق در درون خود توافق دارد؟ آیا با مابقی نظریات صاحب این اخلاق موافق است؟ آیا به مسائل اخلاقی پاسخی می‌دهد که موافق احساسات اخلاقی ما باشد؟ اگر پاسخِ سؤال اول یا دوم منفی باشد فیلسوف مورد بحث مرتکب اشتباه فکری شده است؛ اما اگر پاسخِ سؤال سوم منفی باشد ما حق نداریم بگوییم که او اشتباه کرده است؛ بلکه همینقدر می‌توانیم بگوییم که ما نظرات او را نمی‌پسندیم.

بگذارید این سه سؤال را در مورد نظریه ای که در «اخلاق نیکوماخوس» تشریح شده است به ترتیب مورد بحث قرار دهیم.

(۱) این کتاب رویهمرفته با خود توافق دارد، مگر از چند جهت معدود و نه چندان مهم. این نظریه که خوبی سعادت است، و سعادت عبارت است از فعالیت توفیق آمیز، خوب پرورانده شده است. این نظر که هر فضیلتی حد وسط دو نهایت است، هر چند بسیار پاکیزه و صادقانه پرورانده شده، کمتر قرین توفیق است؛ زیرا که، در مورد تفکر عقلانی که ارسطو می گوید بهترین فعالیت است صادق نیست. اما می توان گفت که غرض از نظریهٔ حد وسط یا میانه روی به کار بردن آن در فضایل عملی است، نه در فضایل عقلی. نکته دیگر اینکه شاید وضع قانونگذار نیز قدری مبهم باشد. قانونگذار باید کودکان و جوانان را وادار کند که عادت انجام دادن کارهای خوب را فراگیرند، تا این عادت سرانجام آنان را به یافتن لذت در فضیلت رهنمون شود و باعث شود که قانون رفتار انسان بی‌اجباری با فضیلت درآمیزد. پیداست که به همین اندازه امکان دارد که قانونگذار باعث شود که مردم عادتهای بد فراگیرند. اگر بخواهیم از این وضع دوری بجوییم باید قانونگذار دارای خِرد سرپرستان افلاطونی باشد؛ و اگر از این وضع دوری نجوییم بنای این استدلال که زندگی توأم با فضیلت لذت بخش است فرو می ریزد؛ نهایت آنکه شاید این مسئله بیشتر به سیاست مربوط باشد تا به اخلاق.

(۲) اخلاق ارسطو از هر حیث با مابعدالطبیعهٔ او توافق دارد. در حقیقت مابعدالطبیعهٔ او بیان نوعی خوش‌بینی اخلاقی است. ارسطو به اهمیت علمی علل غایی باور دارد، و این باور متضمن این اعتقاد است که مقصودی بر سیر تکاملی جهان حکومت می‌کند. وی می‌اندیشد که تغییرات چنانند که تشکّل، یا صورت، را افزایش می‌دهند؛ و اَعمال فضیلت خیز اعمالی هستند که اساساً با این تمایل موافق باشند. راست است که قسمت بزرگی از اخلاق عملیِ ارسطو

فلسفی به معنای اخص کلمه نیست، بلکه فقط نتیجهٔ مشاهدهٔ امور بشری است؛ اما این قسمت از نظریهٔ او، هر چند ممکن است جزو مابعدالطبعهٔ او نباشد، با آن مخالف نیست.

(۳) هنگامی که ما ذوق و سلیقهٔ ارسطو را در اخلاق با ذوق و سلیقهٔ خود بسنجیم، در وهلهٔ اول، چنان که پیش از این نیز گفته شد، به عدم مساوات بر می‌خوریم که برای بسیاری از مردمان امروزه نفرت‌آور است. در اخلاق ارسطو نه تنها ایرادی به بردگی، یا تفوق شوهر و پدر بر زن و فرزند، وارد نمی شود، بلکه این اعتقاد نیز به چشم می خورد که بهترین چیزهای جهان اساساً مختص عدهٔ معدودی است، که همان انسانهای بزرگوار و فلاسفه باشند. از این موضوع ظاهراً چنین نتیجه می شود که تودهٔ مردم وسیله ای هستند برای پدید آوردن تنی چند حاکم و عالم. کانت می‌گفت که هر فردی فی‌نفسه غایتی است؛ و این را می توان بیانی دانست از نظری که مسیحیت مطرح کرده بود. اما نظر کانت خالی از اشکال منطقی نیست؛ زیرا هنگامی که منافع دو فرد تعارض پیدا کند نظر کانت وسیله ای برای حکم کردن میان آنها به دست نمی دهد. اگر هر فردی فی نفسه غایتی باشد، پس چگونه می توان اصلی یافت که بر طبق آن اصل بتوان حکم کرد که یکی از طرفین باید تسلیم شود؟ چنین اصلی باید به جامعه بیش از فرد مربوط شود. باید اصل عدالت، به وسیعترین معنای کلمه، باشد. بنتام Bentham و «بهره جویان» (utilitarians) «عدالت» را به «مساوات» تعبیر می‌کنند؛ یعنی اینکه هرگاه منافع دو فرد تعارض پیدا کند، راه صحیح آن راهی است که مجموع سعادتی که پدید می آورد بیشتر باشد - قطع نظر از اینکه کدامیک از طرفین از سعادت برخوردار می‌شوند، یا اینکه این سعادت به چه نسبتی میان آنها تسهیم می شود. اگر سهم طرفِ بهتر از سهم طرفِ بدتر بیشتر باشد این امر بدین سبب است که با اداش گرفتن خوبی و به مکافات رسیدن بدی سعادت عمومی افزایش می یابد؛ نه بدان سبب که یک نظریهٔ اخلاقی نهایی دائر بر اینکه استحقاق خوبان بیش از بدان است چنین حکم می‌کند. مطابق این نظر، «عدالت» عبارت است از سنجش مقدار سعادتی که متضمن هر امری است، قطع نظر از تمایل به سود یک فرد یا طبقه، یا به زیان فرد یا طبقهٔ دیگر. فلاسفهٔ یونان، از جمله افلاطون و ارسطو، تصور دیگری از عدالت داشتند که هنوز در عقاید بسیاری کسان باقی است. آنان - بیشتر به دلایلی که پایهٔ دینی داشت - می‌اندیشیدند که هر چیز یا شخصی دارای حیطه یا حریم خاص خویش است که تجاوز از آن «غیرعادلانه» است. برخی اشخاص، به اعتبار شخصیت یا استعدادشان، حیطه‌ای وسیعتر از حیطهٔ دیگران دارند؛ و بنابراین اگر این اشخاص سهم بیشتری از سعادت دریافت کنند بی‌عدالتی روی نمی‌دهد. ارسطو این نظر را مسلم می‌انگارد؛ اما شالوده‌های آن در دیانت بدوی، که در آثار فلاسفهٔ قدیم آشکار است، در نوشته‌های ارسطو به چشم نمی‌خورد.

در آثار ارسطو جای چیزی که می توان آن را نیکخواهی یا بشر دوستی نامید کاملاً خالی است. رنجهای نوع بشر، تا آنجا که ارسطو از آنها آگاه است، او را تکان نمی‌دهد، این رنجها را از لحاظ عقلی به عنوان بدی می شناسد؛ ولی هیچ نشانی در دست نیست از اینکه این رنجها باعث نگرانی او می شوند؛ مگر آنکه رنجبران دوستان او باشند.

به طور کلی در رسالهٔ «اخلاق» نوعی فقرِ عاطفی دیده می‌شود که در آثار فلاسفهٔ پیشین هویدا نیست. در تفکرات ارسطو راجع به امور بشری نوعی راحتی و آسودگی غیر موجه دیده می شود؛ گویی همهٔ آن چیزهایی که باعث می‌شود انسان عشق پر شور و شوق نسبت به دیگران احساس کند از یاد رفته است. حتی توصیفی که او از دوستی می‌کند حرارتی ندارد. ارسطو هیچ نشانه ای بروز نمی‌دهد که حکایت کند او نیز مزهٔ آن حالی را که طاقت از کف عقل و خویشتن‌داری می‌رباید چشیده است؛ ظاهراً همهٔ جنبه‌های عمیق زندگی اخلاقی بر او مجهولند. می‌توان گفت که ارسطو آن عوالمِ بشری را که به دین مربوط می شود یکسره از قلم انداخته است. آنچه می‌گوید فقط به کار مردان راحت‌طلبی می‌آید که شور و شهوتشان چندان قوتی نداشته باشد؛ اما برای کسانی که خدا یا شیطان داشته باشند، یا مردمی که سیل ناملایمات آنها را به ورطهٔ یأس افکنده باشد، در آثار ارسطو هیچ مطلب جالبی وجود ندارد. به این دلایل، من گمان می‌کنم که «اخلاق» ارسطو، به رغم شهرتی که دارد، فاقد اهمیت واقعی است.

فصل بیست و یکم

فلسفهٔ سیاسی ارسطو

رسالهٔ «سیاست» هم دلکش است و هم مهم – دلکش است، از آنکه تعصبات و معتقدات یونانیان درس خواندهٔ زمان ارسطو را نشان می‌دهد؛ و مهم است، از اینکه منبع اصول فراوانی بوده است که تا پایان قرون وسطی نفوذ و تأثیر داشته‌اند. من گمان نمی‌کنم در این کتاب مطالب فراوانی یافت شود که بتواند مورد استفادهٔ سیاستمداران امروزی واقع شود؛ ولی مطالب فراوانی در آن یافت می شود که اختلافات دسته ها و جماعتهای قسمتهای مختلف یونان را روشن می کند. از اشکال دولتهای غیر یونانی چندان اطلاعی از آن به دست نمی‌آید. درست است که اشاره‌هایی به مصر و بابل و ایران و کارتاژ دارد؛ ولی جز در مورد کارتاژ، این اشاره‌ها رویهمرفته سطحی است. از اسکندر سخنی به میان نمی آید، و حتی از تغییر شکل کاملی که وی به جهان داد کمترین آگاهی دیده نمی‌شود. بحث همواره در پیرامون «دولتهای شهری» دور می زند، و هیچ پیش‌بینی راجع به از میان رفتن این دولتها دیده نمی شود. سرزمین یونان از آنجا که به شهرهای مستقل تقسیم شده بود صورت آزمایشگاه سیاسی یافته بود؛ ولی از زمان ارسطو تا هنگام ظهور شهرهای ایتالیا در قرون وسطی هیچ چیزی که به آزمایشهای این آزمایشگاه مربوط باشد پدید نیامد. تجربه‌ای که ارسطو بدان توسل می جوید بیشتر به دنیای نسبتاً جدید مربوط می شود تا به دنیایی که در طی پانزده قرن پس از نوشته شدن این کتاب پدید آمد.

در این کتاب جسته گریخته نکات ظریف فراوانی دیده می شود که پیش از آنکه به بحث دربارهٔ نظریهٔ سیاسی ارسطو بپردازیم می توانیم برخی از آن نکات را یادآور شویم. ارسطو می گوید هنگامی که اوریپیدس در دربار ارخه‌لائوس Archelaus پادشاه مقدونی به سر می برد، دکام‌نیخوس Decamnichus نامی او را به بد بویی دهان متهم ساخت. پادشاه برای آنکه خشم اوریپیدس را فرو نشاند بدو اجازه داد که دکام نیخوس را تازیانه بزند؛ و زد. دکام نیخوس پس از سالها انتظار بر ضد پادشاه در دسیسه‌ای شرکت کرد و پادشاه را برانداخت، اما در این هنگام اوریپیدس درگذشته بود. نیز می‌گوید که نطفهٔ کودکان را باید در زمستان بست که باد از سوی شمال می وزد. دیگر اینکه باید از بد زبانی سخت دوری جست، زیرا «گفتار زشت به کردار زشت می‌انجامد.» دیگر اینکه بیشرمی را نباید تحمل کرد، مگر در پرستشگاه، که در آنجا قانون حتی هرزگی را نیز مجاز کرده است. مردم نباید زود ازدواج کنند؛ زیرا اگر چنین کنند فرزندانشان دخترانی ضعیف خواهند بود؛ و زنان بی‌عفت خواهند شد و شوهران نحیف و نزار خواهند گشت. سن مقتضی ازدواج برای مرد سی و هفت و برای زن هجده است.

در این کتاب می‌خوانیم که تالس حکیم که از تهیدستی در زحمت بود همهٔ کارگاههای روغنگیری را اجاره کرد و آنگاه توانست نرخ اجارهٔ آنها را در انحصار خود داشته باشد. وی این کار را بدین منظور کرد که نشان دهد فلاسفه **می‌توانند** پول درآورند؛ و اگر با تهیدستی روزگار می‌گذارند بدین سبب است که اندیشه‌شان به چیزی مهمتر از پول مشغول است. اینها حاشیه بود، اکنون وقت آن است که به مطالب جدی‌تر بپردازیم.

کتاب «سیاست» با یادآوری اهمیت دولت آغاز می‌شود. دولت عالیترین نوع جامعه است، هدف آن والاترین خوبی یا خیراعلی است. به ترتیب زمانی، نخست خانواده قرار دارد، و آن بر پایهٔ دو رابطهٔ اساسی بنا شده که عبارتند از

رابطهٔ زن و مرد، و رابطهٔ ارباب و برده؛ و این هر دو روابطی طبیعی هستند. چند خانوار که فراهم آیند یک دهکده پدید می‌آورند؛ و چند دهکده یک دولت - به شرط آنکه تعداد آنها آنقدر باشد که بتوانند نیازمندیهای خود را تأمین کنند. دولت گرچه از لحاظ زمانی بعد از خانواده قرار دارد طبیعتاً بر خانواده و حتی بر فرد مقدم است؛ زیرا «صورتی را که هر چیزی پس از رشد کامل می پذیرد ما طبیعت آن چیز می‌نامیم.» و جامعهٔ بشری پس از رشد کامل به صورت دولت در می‌آید؛ و کل مقدم بر جزء است. تصوری که در این نظر نهفته است، تصور «ارگانیسم» است: ارسطو می گوید که دست، پس از نابود شدن بدن، دیگر دست نیست. یعنی دست را باید بر حسب غرض از وجود آن - یعنی گرفتن - تعریف کرد؛ و کار گرفتن را دست هنگامی می تواند انجام دهد که متصل به تن زنده باشد. بر همین قیاس، فرد نیز اگر جزو دولت نباشد نمی‌تواند غرض خود را تحقق بخشد. ارسطو می‌گوید کسی که دولت را بنا نهاد، بزرگترین نیکوکاران بود؛ زیرا انسان بدون قانون از حیوان پست‌تر است و وجود قانون متکی به دولت است. دولت تنها عبارت از اجتماعی نیست که مقصود از آن تبادل کالا و جلوگیری از وقوع جرم باشد: «مقصود از دولت زندگی خوب است ... دولت عبارت است از اتحاد خانواده‌ها و دهکده‌ها به صورت زندگی کاملی که بتوانند نیازمندیهای خود را تأمین کند؛ و منظور ما از این زندگی، زندگی سعادتمندانه و محترمانه است» (۱۲۸۰ a). «جامعهٔ سیاسی به خاطر کارهای خوب وجود دارد، نه تنها برای همزیستی محض» (۱۲۸۱ a).

چون دولت از خانه‌ها تشکیل می‌شود، و هر خانه را یک خانواده تشکیل می‌دهد، پس بحث دربارهٔ دولت را باید از خانواده آغاز کرد. قسمت اعظم این بحث مصروف بردگی شده است - زیرا که در زمان باستان بردگان را جزو خانواده می دانستند. بردگی امری صحیح و مصلحت آمیز است؛ منتها برده باید **طبیعتاً** پایین‌تر از صاحب خود باشد. برخی زیردست به دنیا می‌آیند، و برخی زبردست. هر کسی که طبیعتاً متعلق به خود نه، بلکه متعلق به دیگری باشد، طبیعتاً برده است. بردگان نباید یونانی باشند، بلکه باید از نژادی پست‌تر و دارای روحی کوچکتر باشند (۱۳۳۰ a و ۱۲۵۵ a). جانوران اهلی هنگامی که در دست آدمی باشند در وضع بهتری به سر می برند؛ و بر همین قیاس، کسانی که طبیعتاً پستند هنگامی که زیردست برتران زندگی کنند روزگار بهتری دارند. شاید پرسیده شود که آیا برده ساختن اسیران جنگی نیز کار درستی است؟ چنین به نظر می رسد که زور، یعنی زوری که باعث پیروزی در جنگ شود، متضمن فضیلت عالیتری است؛ هر چند این موضوع همیشه صادق نیست. اما جنگ، در صورتی که بر ضد کسانی باشد که گرچه طبیعتاً برای زیردستی ساخته شده‌اند تسلیم نمی‌شوند، همیشه امری عادلانه است (۱۲۵۶ a)؛ و گویا در چنین موردی برده ساختن طرف مغلوب کار درستی است. همین اندازه، برای توجیه عمل همهٔ فاتحان تاریخ کفایت می‌کند؛ زیرا هیچ ملتی نمی‌پذیرد که طبیعتاً به قصد زیردستی ساخته شده است، و تنها نشانه‌ای که ما را به غرض طبیعت دلالت می‌کند همانا نتیجهٔ جنگ است. بنابراین در هر جنگی حق با قوی است. آفرین!

سپس بحثی دربارهٔ تجارت پیش می‌آید که در اصول قضاوت مدرسی اثری عمیق داشته است. هر چیزی دو استعمال دارد: یکی شایسته، دیگری ناشایسته. مثلاً کفش را می‌توان به پا کرد؛ این استعمال شایسته است؛ و می‌توان آن را با چیزی مبادله کرد؛ این استعمال ناشایسته است. از این موضوع چنین نتیجه می شود که کفاش به لحاظی پست و فرومایه است؛ زیرا که برای گذران زندگی کفشهای خود را مبادله می‌کند. ارسطو می‌گوید که پیشه‌وری جزو طبیعی فن ثروت اندوزی نیست (۱۲۵۷ a). راه طبیعی ثروت اندوختن مهارت در اداره کردن خانه و زمین است. ثروتی که از این راه به دست آید، محدود است؛ اما ثروتی که از راه تجارت به دست آید محدود نیست. تجارت با پول سروکار دارد؛ حال آنکه ثروت اندوختن سکه نیست. ثروتی که از راه تجارت به دست آید به حق مورد تنفر است؛ زیرا غیرطبیعی است. «منفورترین نوعِ [کسب ثروت]، به بزرگترین دلیل، رباخواری است. زیرا که

[رباخوار] از پول خود سود می‌برد، نه از راه وظیفهٔ طبیعی آن، زیرا که پول برای به کار رفتن در مبادله پدید آمده است، نه برای افزایش یافتن از راه گرفتن سود... این راه از همهٔ راههای ثروت اندوزی غیرطبیعی‌تر است» (۱۲۵۸).

نتیجهٔ این گفته را می‌توانید در کتاب «دین و ظهور سرمایه داری» Religion and the Rise of Capitalism اثر تاونی Tawney مطالعه کنید. اما هر چند اطلاعات تاریخی تاونی قابل اعتماد است، تفسیرهای او تمایلی به نفع اصول ماقبل سرمایه‌داری نشان می‌دهد.

و اما «رباخواری» یعنی معادل **تمام** پول سود گرفتن، نه مانند امروز پول را فقط به نرخی گزاف به مرابحه گذاشتن. از عصر یونان تا امروز، نوع بشر - یا حداقل آن قسمت از نوع بشر که رشد اقتصادی داشته است - به دو طبقهٔ بدهکار و بستانکار تقسیم شده است. بدهکاران با رباخواری مخالفند و بستانکاران موافق. زمینداران غالبِ اوقات بدهکار بوده‌اند؛ حال آنکه غالب کسانی که به تجارت پرداخته‌اند، بستانکار بوده‌اند. عقاید فلاسفه، با چند مورد استثنایی، با منافع مادی طبقه‌ای که فیلسوف بدان تعلق داشته منطبق بوده است. فلاسفه یا متعلق به طبقهٔ زمینداران بودند، یا در خدمت آنان، بدین سبب با رباخواری مخالفت می‌کردند. فلاسفهٔ قرون وسطی اهل کلیسا بودند، و دارایی کلیسا را غالباً زمین تشکیل می‌داد، بدین سبب فلاسفهٔ کلیسا دلیلی نمی‌دیدند که در عقیدهٔ ارسطو تجدیدنظر کنند. اعتراض آنان به رباخواری به وسیلهٔ مرام ضد یهودی نیز تقویت شد؛ زیرا قسمت اعظم سرمایه جاری متعلق به یهودیان بود. کلیسا و بارونها خود اختلافی داشتند که گاهی نیز بالا می‌گرفت، ولی هر دو طرف می‌توانستند بر ضد یهودی خبیث که در خشکسالی از سختی نجاتشان داده بود و اکنون در قبال پولهایش خود را مستحق پاداشی می‌دانست، متحد شوند.

پس از نهضت «اصلاح دین» (Reformation) وضع دگرگون شد. بسیاری از پروستانهای سرسخت تاجر پیشه بودند و قرض دادن پول در برابر سود برایشان اهمیت اساسی داشت. در نتیجه نخست کالوین Calvin و پس از او سایر روحانیان پروتستان رباخواری را تصویب کردند. سرانجام کلیسای کاتولیک نیز ناچار شد از این کار پیروی کند، زیرا که مناهی قدیم دیگر با دنیای جدید مناسبت نداشت. فلاسفه که درآمدشان از محل سرمایه گذاریهای دانشگاه تأمین می‌شد، پس از آنکه از کلیسا بریدند و دیگر با زمینداری رابطه‌ای نداشتند، جانب رباخواران را گرفتند. در هر کدام از این مراحل گنجینه‌ای از دلیل و برهان برای پشتیبانی از عقیده‌ای که از لحاظ اقتصادی متضمن صرفه و صلاح بوده پدید آمده است.

ارسطو مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را به دلایل گوناگون مورد انتقاد قرار می‌دهد. در انتقادات ارسطو نخست این نکتهٔ بسیار جالب دیده می‌شود که افلاطون بیش از حد به دولت وحدت می دهد و آن را به صورت فرد در می‌آورد. سپس استدلالی بر ضد پیشنهاد افلاطون برای از میان بردن خانواده مطرح می شود که به طبع هر خواننده‌ای ممکن است بدان بیندیشد. افلاطون می‌پندارد که به محض دادن عنوان «فرزند» به همهٔ کسانی که سنشان اقتضای فرزندی کند، انسان نسبت به همه همان عواطفی را خواهد داشت که اکنون مردم نسبت به فرزندان حقیقی خود دارند. در مورد عنوان «پدر» نیز به همچنین. ارسطو، برعکس، می‌گوید که آنچه میان بیشترین افراد مشترک باشد کمترین توجه را دریافت خواهد کرد؛ و اگر «فرزندان» میان «پدران» بسیاری مشترک باشند، مشترکاً فراموش خواهند شد. بهتر است که انسان به معنای حقیقی برادرزاده باشد تا به معنای افلاطونی «فرزند.» طرح افلاطون مایهٔ مهر و محبت را رقیق می‌سازد. سپس استدلال غریبی دیده می‌شود، دایر بر اینکه چون خودداری از ارتکاب زنا فضیلت است، پس دریغ است که آنچنان نظام اجتماعی پدید آوریم که این فضیلت را به همراه رذیلتی که نقیض آن است از میانه بردارد (۱۲۶۳). آنگاه ارسطو از ما می‌پرسد که اگر زن اشتراکی باشد خانه را که اداره خواهد کرد؟

من یک وقت مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «معماری و نظام اجتماعی،» و در آن مقاله نشان دادم که همهٔ کسانی که نظام اشتراکی را با امحای خانواده ملازم می‌دانند به طبع طرفدار خانه‌های اشتراکی برای سکونت گروههای

بزرگ، و آشپزخانه‌های اشتراکی و تالارهای غذاخوری اشتراکی و اقامتگاههای اشتراکی و شیرخوارگاههای اشتراکی نیز خواهند بود. این نظام را می‌توان به صومعهٔ بی‌تجرد تعبیر کرد. چنین نظامی برای اجرای طرحهای افلاطون اهمیت اساسی دارد؛ ولی مسلماً از بسیاری از چیزهای دیگری که وی توصیه می‌کند محال‌تر نیست.

نظام اشتراکیِ افلاطون، ارسطو را نگران می سازد. می‌گوید که این نظام مردم تنبل را هدف خشم دیگران قرار می‌دهد، و منجر به منازعاتی می‌شود که میان همسفران پیش می آید. بهتر است که هر کس سرش به آغل خودش باشد. مالکیت باید خصوصی باشد: اما مردم را باید چنان تربیت کرد که مال خود را تا حد زیادی در اختیار دیگران بگذارند. گذشت و دستگیری فضیلت است، و بی مالکیت خصوصی این فضایل غیرممکن است. سرانجام ارسطو می‌گوید که اگر طرحهای افلاطون خوب بودند زودتر از اینها به خاطر شخص دیگری می‌رسیدند. من با افلاطون موافق نیستم؛ اما اگر چیزی می‌توانست مرا با او موافق کند، آن چیز همین براهینی می‌بود که ارسطو بر ضد افلاطون می‌آورد.

چنانکه در مبحث بردگی دیدیم، ارسطو به مساوات اعتقاد ندارد. اما گرفتیم که بردگان و زنان زیردستند، آیا باز مسئلهٔ مساوی بودن همهٔ **شهروندان** از حیث حقوق سیاسی بر جای می‌ماند؟ ارسطو می‌گوید که برخی برآنند چنین مساواتی مطلوب است؛ زیرا که همهٔ انقلابات بر سر نحوهٔ تقسیم مال روی می‌دهد. ارسطو این برهان را رد می کند؛ بدین ادعا که جرایم بزرگ بیشتر به واسطهٔ زیاده‌روی روی می‌دهند تا بر اثر نیازمندی؛ چنانکه هیچکس برای احتراز از سرما جبار نمی‌شود.

دولتی خوب است که هدفش خیر و صلاح تمامی جامعه باشد؛ و دولتی بد است که فقط در اندیشهٔ خود باشد. دولت خوب بر سه قسم است: سلطنتی، اشرافی، و مشروطه (یا پولیتی). دولت بد نیز بر سه قسم است: حکومت جباران، حکومت توانگران (oligarchy) و حکومت تودهٔ مردم (democracy). اشکال میانی بسیار نیز وجود دارد. می بینید که خوبی یا بدی دولت از روی کیفیات اخلاقی صاحبان قدرت معین می شود، نه از روی شکل سازمان دولت، اما این امر فقط تا حدی صحیح است. حکومت اشراف، حکومت فضیلت مند است و حکومت توانگران از آن مردم ثروتمند. و ارسطو فضیلت و ثروت را کاملاً مترادف نمی‌داند. آنچه وی، بنابر نظریهٔ میانه روی، بدان اعتقاد دارد این است که ثروت معتدل به اغلب احتمال با فضیلت همراه است: «نوع بشر فضیلت را به کمک مادیات به دست نمی‌آورد، بلکه مادیات را به کمک فضایل به دست می آورد؛ و سعادت، خواه عبارت از لذت باشد، خواه فضیلت، خواه هر دو، نزد کسانی که ذهن و ضمیرشان بیش از دیگران پرورش یافته باشد و دارای سهم متوسطی از مادیات باشند بیشتر یافت می‌شود تا نزد کسانی که به مقدار بی‌فایده‌ای مادیات در اختیار دارند اما از حیث کیفیات عالیتر کُمیتشان می‌لنگد» (b و a ۱۳۲۳). بنابراین، میان حکومت بهترین مردم (آریستوکراسی) و حکومت ثروتمندترین مردم (اولیگارشی) فرق است؛ زیرا که بهترین مردم به اغلبِ احتمال ثروت متوسطی دارند. حکومت مردم و حکومت جمهوری [= یا پولیتی] نیز، علاوه بر تفاوتهای اخلاقی، با یکدیگر فرق دارند؛ زیرا که در آنچه ارسطو «پولیتی» (Polity) می‌نامد عناصر حکومت توانگری نیز وجود دارد (b ۱۲۹۳). اما میان حکومت سلطنتی و حکومت جباری فقط تفاوت اخلاقی موجود است.

ارسطو تمایز حکومت توانگران را از حکومت مردم بر حسب وضع اقتصادی طبقهٔ حاکم مورد تأیید قرار می‌دهد. هرگاه ثروتمندان بی‌توجه به بی‌چیزان حکومت کنند، حکومت، حکومتِ توانگران است؛ حکومت مردم هنگامی است که مردم بی‌چیز بی‌توجه به منافع ثروتمندان حکومت کنند.

حکومت سلطنتی بهتر از اشرافی، و اشرافی بهتر از «پولیتی» است. اما هنگامی که بهترین شکل حکومت فاسد شود، بدترین شکل همان خواهد بود. بنابراین حکومت جباری بدتر از حکومت توانگران و حکومت توانگران بدتر از

حکومت مردم است. بدین طریق ارسطو دفاعِ به سزایی از حکومت مردم می‌کند؛ زیرا کـه غالـب حکومتهـای موجـود بدند، و بنابراین در میان حکومتهای بد، حکومت مردم از همه بهتر است.

تصور یونانی حکومت مردم یا دموکراسی از بسیاری جهات نسبت به تصوری که ما از دموکراسی داریم افراطـی‌تـر است. مثلاً ارسطو می‌گوید که **برگزیدن** قضات مطابق موازین حکومت توانگران است؛ حال آنکه تعیـین قضـات از راه قرعه کشی مطابق موازین حکومت مـردم اسـت. در اشـکال افراطـی دموکراسـی در یونـان باسـتان، مجمـع عمـومی شهروندان بالاتر از قانون بود و در هر مسئله‌ای مستقلاً حکم می‌کرد. محاکم آتن از گروهی از شهروندان که به توسط قرعه معین می‌شدند تشکیل می‌شد و هیچ قاضیی در خدمت محاکم نبود. این شهروندان البته ممکن بود تحت تـأثیر زبان آوری متهم یا مدعی واقع شوند یا اغراض حزبی را در رأی خود دخالت دهند. پس هنگامی که دموکراسی مـورد انتقاد قرار می‌گیرد باید دانست که اینگونه دموکراسی منظور است.

کتاب «سیاست» بحث مفصلی نیز دربارهٔ علل انقلاب دارد. در یونان انقلاب به همان اندازه رخ می‌داد که سابق در امریکای جنوبی. بنابراین ارسطو تجربیات متعددی در دست داشت تا از آنها نتیجه‌گیری کند. علـت عمـده، اخـتلافِ توانگران و تودهٔ مردم بود. ارسطو می‌گوید حکومت مردم از این اعتقاد ناشی می‌شود کـه مردمـی کـه از حیـث آزادی برابرند باید از همه حیث برابر باشند. حکومت توانگران از این سرچشمه آب می‌خورد کـه مردمـی کـه از یـک حیـث برترند، حقوق فراوانی برای خود می‌خواهند. هر دو دارای نوعی عدالت هستند، ولی این عدالت از بهترین نوع نیسـت. «بدین سبب هر دو طبقه، هرگاه سهمی که در دولت دارند با عقایدی که از پیش در سر پرورانـده‌انـد منطبـق نباشـد دست به انقلاب می‌زنند» (a ۱۳۰۱). در حکومت مردم کمتر از حکومت توانگران احتمـال انقـلاب مـی‌رود؛ زیـرا کـه توانگران ممکن است جانب یکدیگر را رها کنند. گویا این توانگران آدمهای گردن کلفتی بوده اند؛ زیرا ارسطو می‌گوید که در برخی از شهرها سوگند یاد می‌کردند که: «من دشمن مردم خواهم بود و تا آنجا که در قـدرت دارم از رسـاندن هرگونه آزار به آنان فروگذار نخواهم کرد.» امروز مرتجعان این اندازه صراحت لهجه ندارند.

سه چیزی که برای جلوگیری از انقلاب لازمند عبارتند از: تبلیغات دولتی در فرهنگ، احتـرام گـذاردن بـه قـانون حتی در امور جزئی، و رعایت عدالت در اجرای قانون و ادارهٔ مملکت، یعنی «مساوات نسـبی و اینکـه هـر شخصـی از حقوق خود برخوردار باشد» (a ۱۳۱۰، b ۱۳۰۷، a ۱۳۰۷). هیچ پیدا نیست که ارسـطو دشـواری موضـوع «مسـاوات نسبی» را دریافته باشد. اگر چنینی مساواتی باید عدالت حقیقی باشد، پس نسبت باید بر حسب **فضـیلت** باشـد، امـا اندازه‌گیری فضیلت دشوار است، و امری است که مورد اختلاف طبقاتی است. بنابراین در زمینهٔ سیاست، فضـیلت بـر حسب مقدار درآمد اندازه گیری می‌شود. تمایز میان حکومت اشراف و حکومت توانگران، که ارسطو مـی‌کوشـد بـدان قائل شود، فقط در صورتی ممکن است که اصالت موروثی بسیار عمیق و پا برجایی وجود داشـته باشـد. حتـی در آن صورت نیز، همینکه طبقهٔ وسیعی از ثروتمندان بی‌اصل پدید آمد، باید آنان را در دولت شراکت داد تا مبادا دسـت بـه انقلاب بزنند. دولتهای اشرافی موروثی نمی‌توانند مدت درازی دوام کنند، مگر در جایی که زمین یگانـه منبـع درآمـد باشد. هرگونه نابرابری اجتماعی در تحلیل آخر همان نابرابریِ درآمد است. این استدلالی است که به سود دموکراسـی تمام می شود: یعنی کوشش برای پدید آوردن «عدالت نسبی» بر پایهٔ هر امتیازی جز ثروت متکی باشـد محکـوم بـه شکست است. مدافعان حکومت توانگران مدعی هستند که درآمد متناسب با فضیلت است. پیغمبـر گفـت کـه هرگـز ندیدم نیکمردی نان خود را از راه دریوزه به دست آورد؛ و ارسطو می‌اندیشد که مردمان خوب درآمدشـان درسـت بـه اندازهٔ درآمد خود او است - یعنی نه بسیار و نه کم. ولی این عقاید احمقانه است. جز تساوی مطلق، هرگونه «عدالت» در عمل صفتی را ملاک اعتبار قرار خواهد داد که با فضیلت یکسره تفاوت دارد؛ و بنابراین باید آن را محکوم کرد.

فصل دلکشی نیز دربارهٔ حکومت جباری سخن می‌گوید. جبار خواهان ثـروت اسـت؛ حـال آنکـه پادشـاه خواهـان افتخار است. نگهبانان جبار سربازان مزدورند؛ حال آنکه نگهبانان پادشاه شهروندانند. جباران غالباً فریبکارند و با دادن

این قول که مردم را در برابر گردن کشان نگهداری خواهند کرد قدرت به دست می‌آورند. ارسطو به لحن ماکیاولیِ ریشخندآمیزی شرح می‌دهد که جبار برای نگهداری قدرت خود چه باید بکند؛ باید از پاگرفتن هر شخص ممتازی، از راه اعدام یا عنداللزوم جنایت، جلوگیری کند؛ باید غذاخوری دسته جمعی، مجامع، و هرگونه تعلیماتی را که ممکن است احساسات مخالف پدید آورد ممنوع سازد؛ نباید هیچ گونه مجمع یا مباحثهٔ ادبی را اجازه دهد؛ نباید بگذارد که مردم یکدیگر را خوب بشناسند؛ باید آنان را مجبور کند که در ملاء عام مطابق مرام او زندگی کنند؛ باید جاسوسانی مانند کارآگاهان زن در سیراکوس، به کار گمارد؛ باید تخم نزاع و نفاق بپاشد، و اتباع خود را دچار فقر سازد؛ باید به زنان و بردگان قدرت بدهد، تا برایش خبرچینی کنند؛ باید جنگ راه بیندازد تا اتباعش سرگرم و به رهبری نیازمند باشند (a و b ۱۳۱۳).

جای تأسف است که از میان همهٔ مطالب کتاب ارسطو تنها این پاره امروز مصداق دارد. ارسطو نتیجه می‌گیرد که هیچ رذیلتی نیست که در حد شخص جبار نباشد. ولی می گوید که راه دیگری نیز برای نگهداری حکومت جباری وجود دارد؛ و آن عبارت است از مدارا و تظاهر به دیانت. اما ارسطو حکم نکرده است که کدامیک از این دو راه بیشتر احتمال توفیق دارد.

استدلال مفصلی نیز آمده است برای اثبات اینکه هدف دولت گرفتن سرزمینهای خارجی نیست؛ و این امر نشان می‌دهد که بسیاری کسان نظر جهانگیری داشته‌اند. اما این قاعده یک استثنا هم دارد: تصرف «بردگان طبیعی» درست و عادلانه است. در نظر ارسطو این موضوع جنگ بر ضد وحشیان را توجیه می کند؛ اما جنگ بر ضد یونانیان را توجیه نمی‌کند؛ زیرا که یونانیان «بردهٔ طبیعی» نیستند. به طور کلی، جنگ فقط وسیله است نه هدف؛ شهر، در وضع تنها و مجزا که تصرف آن ممکن نباشد، می تواند سعادتمند باشد. دولتی که در چنین وضعی زندگی کند لازم نیست راکد باشد. خدا و کائنات راکد نیستند؛ حال آنکه تصرف خارجی در مورد آنها محال است. بنابراین گرچه شاید جنگ برای حصول سعادت، که دولت در جستجوی آن است، گاهی وسیلهٔ لازمی باشد اما نفس جنگ سعادت نیست؛ بلکه سعادت فعالیتهای مسالمت‌آمیز است.

از اینجا این سؤال پیش می‌آید که: قلمرو دولت باید به چه وسعتی باشد؟ ارسطو می‌گوید که شهرهای بزرگ هرگز خوب اداره نمی‌شوند؛ زیرا که نفوسِ بسیار نظم نمی‌پذیرند. کشور باید آن قدر وسعت داشته باشد که بتواند نیازمندیهای خود را کمابیش تأمین کند؛ اما از حدودی که مناسب حکومت مشروطه است نباید بیشتر باشد. کشور باید آن قدر کوچک باشد که افراد آن بتوانند خصایص یکدیگر را بشناسند؛ زیرا که در غیر این صورت هنگام انتخابات و محاکمه، حق به جا نخواهد آمد. قلمرو دولت باید آنقدر کوچک باشد که از بالای تپه‌ای بتوان تمامی آن را نظاره کرد. ارسطو می‌گوید که چنین کشوری باید نیازمندیهای خود را تأمین کند (b ۱۳۲۶)، و واردات و صادرات داشته باشد (a ۱۳۲۷). در این دو گفته تناقضی به نظر می‌رسد.

کسانی که برای امرار معاش کار می کنند نباید حق تابعیت شهر را داشته باشند. «شهروندان نباید زندگی صنعتی یا تجارتی داشته باشند؛ زیرا چنین زندگی پست است و با فضیلت منافات دارد.» کشاورز هم نباید باشد؛ زیرا به فراغت نیازمندند. شهروندان باید زمیندار باشند، اما کشاورزان باید بردگانی از نژاد دیگری باشند (a ۱۳۳۰). ارسطو می گوید که نژادهای شمالی با روحند و نژادهای جنوبی با هوش؛ پس بردگان باید از نژادهای جنوبی باشند، زیرا که با روح بودن مقرون به صلاح و صرفه نیست. فقط یونانیانند که هم با روحند و هم با هوش. بر آنان بهتر از قبایل وحشی می‌توان حکومت کرد. یونانیان اگر به هم متحد شوند می‌توانند بر جهان حکومت کنند (a ۱۳۲۷). شاید خواننده منتظر باشد که در اینجا ارسطو اشاره ای به اسکندر بکند؛ ولی چنین اشاره ای نمی‌کند.

در مورد وسعت کشور، ارسطو مرتکب همان اشتباهی می شود که بسیاری از لیبرالهای جدید بدان دچارند؛ منتها میزان این اشتباه فرق می کند. هر کشوری باید بتواند در هنگام جنگ از خود دفاع کند؛ و، اگر بخواهیم فرهنگ

لیبرالی از جنگ جان به در برد، هر کشوری حتی باید بتواند بی‌دشواری از خود دفاع کند. اینکه چنین امری مستلزم چه وسعتی است، به صنعت و فنون جنگی مربوط است. در زمان ارسطو دولتهای شهری برافتاده بودند؛ زیرا نمی‌توانستند در برابر مقدونیه از خود دفاع کنند؛ در زمان ما تمامی یونان، که مقدونیه هم جزو آن است، به همین معنی برافتاده است. اکنون[1] هواداری از استقلال کامل یونان یا هر کشور کوچک دیگری همان قدر بی ثمر است که هواداری از استقلال کامل شهری که تمامی قلمرو آن را بتوان از بالای تپهٔ بلندی نظاره کرد. استقلال نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر برای کشور یا اتحادیه ای که بتواند تعرض هر کشور بیگانه ای را دفع کند. هیچ کشوری که کوچکتر از امریکا یا مجموعهٔ امپراتوری بریتانیا باشد جواب این احتیاج را نمی‌دهد؛ و شاید اتحاد نیز برای این مقصود کافی نباشد.

کتاب «سیاست»، که به شکلی که در دست ماست ناتمام به نظر می رسد، با بحثی دربارهٔ تعلیم و تربیت خاتمه می یابد. البته تعلیم و تربیت منحصر به کودکانی است که سپس شهروند خواهند شد. به بردگان می‌توان هنرهای سودمندی، مانند آشپزی، آموخت؛ ولی این چیزها جزو تربیت شمرده نمی شوند. شهروندان باید مطابق شکل دولت خود پرورش یابند. بنابراین بر حسب اینکه حکومت متعلق به توانگران یا مردم باشد، آموزش باید تفاوت کند. اما در این بحث ارسطو لازم می داند که همهٔ شهروندان در قدرت سیاسی سهم داشته باشند. کودکان باید آنچه را برایشان مفید است بیاموزند؛ ولی چیزهایی که آنها را پست سازد نباید بدانها آموخته شود. مثلاً نباید چیزهایی بدانها آموخت که بدنهاشان را از ریخت بیندازد؛ یا آنها را به تحصیل مال توانا سازد. کودکان باید به طور معتدل ورزش کنند، و نه تا آن حد که مهارت حرفه‌ای به دست آورند. جوانانی که برای شرکت در مسابقه‌های المپیک ورزش می‌کنند تندرستی‌شان آسیب می بیند؛ و این نکته از اینجا آشکار می‌شود که کسانی که در خردسالگی قهرمان می شوند، در سالخوردگی به ندرت باز چنین مقامی به دست می آورند. کودکان باید رَسامی بیاموزند، تا زیبایی شکل بشر را دریابند. باید شناختن مجسمه هایی را که مبین افکار اخلاقی است و لذت بردن از آنها را به کودکان آموخت. خواندن آواز و نواختن ابزارهای موسیقی را می‌توان به کودکان تعلیم داد، تا حدی که بتوانند موسیقی را نقد کنند و از آن لذت برند؛ اما نه تا حدی که به صورت خوانندگان و نوازندگان ماهر درآیند؛ زیرا هیچ آزاد مردی به خواندن آواز یا نواختن مسیقی نمی پردازد، مگر در هنگام مستی. کودکان باید خواندن و نوشتن را، با آنکه فنونی بی‌فایده‌اند، بیاموزند. اما مقصود از تربیت حصول «فضیلت» است، نه فایده. منظور ارسطو از «فضیلت» همان چیزی است که در رسالهٔ «اخلاق» بیان کرده است و در «سیاست» مکرر بدان اشاره می‌کند.

مفروضات اساسی ارسطو در کتاب «سیاست،» با مفروضات نویسندگان جدید فرق بسیار دارد. در نظر او، هدف دولت عبارت است از پدید آوردن اشرافِ بافرهنگ - یعنی مردمی که هم دارای روح اشرافی و هم دلبسته به علم و هنر باشند. این ترکیب به کاملترین شکلی در زمان پریکلس وجود داشت - البته نه در میان همهٔ مردم، بلکه نزد طبقهٔ مرفه. اما در سالهای آخر دورهٔ پریکلس این ترکیب رو به تجزیه نهاد. تودهٔ مردم که بی‌فرهنگ بودند به دشمنی دوستان پریکلس برخاستند. اینان ناگزیر شدند که با خیانت و جنایت و قانون‌شکنی و راههای دیگری که چندان جوانمردانه نبود به دفاع از امتیازات ثروتمندان بپردازند. پس از مرگ سقراط، آتش کین تودهٔ مردم آتن فرونشست، و شهر آتن همچنان مرکز فرهنگ باستانی باقی ماند؛ اما قدرت سیاسی به جای دیگری انتقال یافت. در سراسر دورهٔ اخیر زمان باستان فرهنگ و قدرت از هم جدا ماندند: قدرت در چنگ سپاهیان قوی پنجه بود، و فرهنگ در دست یونانیان ناتوان و غالباً برده. این امر در ایام عظمت روم فقط تا حدی مصداق داشت؛ اما پیش از سیسرو و مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius کاملاً صادق بود. پس از هجوم وحشیان، «نجبا» را وحشیان شمالی تشکیل می‌دادند، و

---

۱. این مطلب در ماه مه ۱۹۴۱ نوشته شده است.

اهل علم را کشیشان زیرک جنوبی. این وضع کمابیش تا زمان رنسانس، که عوام‌الناس شروع به کسب فرهنگ کردند، ادامه یافت. از رنسانس به بعد تصور یونانی حکومت به وسیلهٔ اشراف با فرهنگ رفته رفته رواج گرفت تا اینکه در قـرن هجدهم به اوج خود رسید.

عوامل گوناگونی به این وضع پایان دادند: نخست، دموکراسی به شکلی که در انقلاب فرانسـه و پـس از آن تجسـم یافت. اشراف بافرهنگ، مانند دورهٔ پس از پریکلس، ناگزیر شدند در برابر تودهٔ مردم از امتیازات خود دفاع کنند؛ ولـی در این گیرودار هم شرافت خود را از دست دادند، و هم فرهنگ خود را. عامل دیگر عبارت بود از ظهور صنعت همـراه با فنون علمی، که با فرهنگ باستانی تفاوت بسیار دارد. عامل دیگر عمومی شـدن تعلـیم و تربیـت بـود، کـه توانـایی خواندن و نوشتن را به مردم بخشید اما فرهنگ به مردم نبخشید. این امر نوع جدیدی از عوام فریبان را توانـا سـاخت که به نوع جدیدی تبلیغ، که در حکومتهای دیکتاتوری متداول است، بپردازند.

بنابراین، دورهٔ اشراف بافرهنگ به طوری قطعی و ابدی به سر رسید، اما جای خود را به دورهٔ بهتری نداد.

فصل بیست و دوم

منطق ارسطو

ارسطو در بسیاری زمینه‌های گوناگون تأثیر عظیم داشت؛ در زمینهٔ منطق تأثیرش از همه جا عظیمتر بود. در اواخر دورهٔ باستان، که افلاطون هنوز در حکمت اولی صاحب مقام اول بود، در حوزهٔ منطق ارسطو مرجع شناخته می‌شد، و این مقام در سراسر قرون وسطی برایش محفوظ ماند. در قرن سیزدهم فلاسفهٔ مسیحی مقام اول را در حکمت اولی نیز بدو تفویض کردند. پس از رنسانس ارسطو این مقام را تا حدی از دست داد؛ اما در منطق همچنان مقام خود را نگه داشت. حتی امروز هم آموزگاران کاتولیک فلسفه و بسیاری از دیگران اکتشافات منطق جدید را با لجاج رد می کنند و به دستگاهی که همچون نجوم بطلمیوسی، کهنه و منسوخ است سفت و سخت می‌چسبند. تأثیر ارسطو در زمان حاضر چنان مغایر رروشن اندیشی است که به دشواری می توان تصور کرد که وی نسبت به اسلاف خود (از جمله افلاطون) به چه پیشرفت عظیمی توفیق یافت؛ یا کار او در زمینهٔ منطق تا چه پایه شایان تحسین می بود اگر به جای اینکه مقدمهٔ دو هزار سال رکود باشد مرحله ای از پیشرفت مداوم قرار می گرفت. در بحث راجع به اسلاف ارسطو لازم نیست به خوانندگان یادآوری کنیم که کلام آنان وحی منزل نیست و لذا می توان توانایی شان را ستود بی‌آنکه تصور شود شخص ستاینده پای نظریات آنان صحه می‌گذارد. لیکن ارسطو هنوز محل بحث و مجادله است، و نمی توان به لحن تاریخی خشک دربارهٔ او سخن گفت.

مهمترین کار ارسطو در منطق نظریهٔ قیاس است. قیاس عبارت از برهانی است مشتمل بر سه جزء: مقدمهٔ کبری و مقدمهٔ صغری و نتیجه. قیاس اقسام گوناگون دارد و مدرسیان بر هر یک نامی نهاده اند. معروفترین قسم آن است که «باربارا» Barbara نامیده می‌شود:

هر آدمیی فانی است، (مقدمهٔ کبری)
سقراط آدمی است، (مقدمهٔ صغری)
پس سقراط فانی است (نتیجه)
یا:
هر آدمیی فانی است،
هر یونانی آدمی است.
پس هر یونانیی فانی است.

(ارسطو این دو قسم را از یکدیگر تمیز نمی‌دهد، و خواهیم دید که این خطاست.)

اقسام دیگر از این قرارند: هیچ ماهیی عاقل نیست، هر کوسه ای ماهی است، پس هیچ کوسه‌ای عاقل نیست (این قسم «سلارنت» Celarent نامیده می‌شود.)

هر آدمیی عاقل است، برخی جانوران آدمیند، پس برخی از جانوران عاقلند. (این قسم «داریی» Darii نامیده می‌شود.)

هیچ یونانیی سیاه نیست، برخی از ادمیان یونانیند، پس برخی از آدمیان سیاه نیستند. (این قسم «فریو» Ferrio نامیده می شود.)

این چهار قسم «شکل اول» را تشکیل می دهند. ارسطو دو شکل دیگر نیز بر آن افزود، و مدرسیان شکل چهارمی بر آن مزید کردند. اما ثابت شده است که سه شکل اخیر را می توان از راههای گوناگون بـه همـان شـکل اول مبـدل کرد.

برخی نتایج را از یک مقدمه می توان گرفت. از «برخی از آدمیان فانیند» می توان نتیجـه گرفـت کـه: «برخـی از فانیان آدمیند.» بنابر نظر ارسطو همین نتیجه را از «هر آدمیی فانی است» هم می توان گرفت. از «هیچ خدایی فـانی نیست» می‌توان نتیجه گرفت که «هیچ فانیی خدا نیست؛» ولی از «برخی از آدمیان یونانیند» نتیجه نمـی شـود کـه: «برخی از یونانیان آدمی نیستند.»

ارسطو و پیروانش بر آن بودند که گذشته از این استنتاجات، هر استنتاجی، اگر بی‌کم و زیاد تبیین شـود، قیاسـی است؛ و با تشریح همهٔ اقسام مفید و معتبر قیاس و تبیین هر استدلال مفروضی به طریق قیاسی مـی‌تـوان از هرگونـه مغالطه پرهیز کرد.

این دستگاه صورت نهایی منطق شکل بود و بدین اعتبار هم مهم بود و هم شایان تحسین. امـا اگـر آن را صـورت نهایی - و نه ابتدایی - منطق فرض کنیم سه ایراد بر آن وارد است:

۱. وجود فساد صوری در داخل دستگاه؛

۲. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای قیاس نسبت به سایر اشکال استدلال؛

۳. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای استنتاج قیاسی به عنوان یکی از اشکال استدلال.

دربارهٔ هر یک از این سه مورد باید اندکی سخن گفت.

۱. فساد صوری. بگذارید بحث خود را با این دو قضیه آغاز کنیم: «سقراط آدمـی اسـت،» و «هـر یونـانیی آدمـی است.» لازم است که این دو را کاملاً از یکدیگر متمایز کنیم، و این کاری است که در منطـق ارسـطو صـورت نگرفتـه است. قضیهٔ «هر یونانیی آدمی است» برحسب تفسیر معمول متضمن این معنی است که یونانی وجود دارد. بـی ایـن معنای ضمنی برخی از قیاسهای ارسطو کاذب می شوند. برای نمونه این قیاس را در نظر بگیرید:

«هر یونانیی آدمی است، هر یونانیی سفید است، پـس بعضـی آدمـی سـفید اسـت.» ایـن قیـاس در صـورتی کـه یونانیانی وجود داشته باشند صادق است، و نه در غیر این صورت. اگر من بگویم: «هر کوه طلایی کوه است، هـر کـوه طلایی طلا است، پس بعضی کوه طلا است،» نتیجهٔ قیاس من دروغ است؛ گو اینکه مقدمات آن به معنـایی درسـتند. برای اینکه واضح سخن گفته باشیم باید قضیهٔ «هر یونانیی آدمی است» را بـه دو قضـیه تقسـیم کنـیم: یکـی اینکـه «یونانیان وجود دارند،» دیگر اینکه «اگر چیزی یونانی باشد، آن چیز آدمی است.» قضیهٔ اخیر کـاملاً شـرطی اسـت و متضمن این معنی نیست که یونانیان وجود دارند.

پس قضیهٔ «هر یونانیی آدمی است» بسیار پیچیده‌تر است از قضیهٔ «سقراط آدمی است.» در قضیهٔ «سقراط آدمی است،» «سقراط» موضوع است؛ حال آنکه در قضیهٔ «هر یونانیی آدمی است،» «هر یونانیی» موضوع نیست زیرا که نه در قضیهٔ «یونانیان وجود دارند» چیزی که بر «هر یونانیی» دلالت کند دیده می شود، نه در قضیهٔ «اگر چیزی یونانی باشد، آن چیز آدمی است.»

این خطای صوری محض منشأ خطاهایی در مابعدالطبیعه و نظریهٔ معرفت واقع شده است. وضع معرفـت مـا را در دو قضیهٔ «سقراط فانی است،» و «هر آدمیی فانی است» در نظر بگیرید. برای دانستن حقیقت قضـیهٔ «سـقراط فـانی است» غالب ما به شهادت دیگران تکیه می کنیم. اما اگر بتوان به شهادت تکیه کرد، شهادت باید ما را به قهقـرا ببـرد

تا برسیم به شخصی که سقراط را می شناخته و مردهٔ او را نیز دیده است. در این صورت یک موضوع مُدرَک - یعنی جسد مرده سقراط - همراه با این علم که صاحب آن جسد «سقراط» نام داشته است برای متقاعد ساختن ما به فانی بودن سقراط کافی می بود. اما هنگامی که می گوییم: «هر آدمیی فانی است،» موضوع تفاوت می‌کند، مسئله علم ما بر این گونه قضایای کلی مسئله بسیار دشواری است. گاه این قضایا لغوی محضند؛ مانند «هر یونانیی آدمی است.» از اینجا معلوم است که هیچ چیزی «یونانی» نامیده نمی شود، مگر اینکه آدمی باشد. این قبیل قضایای کلی را می‌توان از روی کتاب لغت تحقیق کرد؛ زیرا که این قضایا از اصل لغت سخن نمی‌گویند، بلکه به نحوهٔ کاربرد لغت راجعند. اما «هر آدمیی فانی است» از این قبیل نیست. در «آدمی جاوید» از لحاظ منطقی هیچ تناقضی وجود ندارد. اعتقاد ما به قضیهٔ «هر آدمیی فانی است»، مبتنی بر استقراست؛ زیرا هیچ مورد محقق و مصدقی که آدمی (مثلاً) بیش از ۱۵۰ سال عمر کند دیده نشده است. ولی این امر قضیه را محتمل می سازد، نه محقق. تا زمانی که آدمیان زنده وجود دارند این قضیه به تحقیق نمی‌رسد.

خطاهای مابعدالطبیعی از اینجا برخاست که حکما پنداشتند قضیهٔ «هر آدمیی فانی است» «هر آدمیی» موضوع است، چنانکه در قضیهٔ «سقراط فانی است،» «سقراط» موضوع است. این امر بدین عقیده میدان داد که «هر آدمیی» بر همان نوع وجودی دلالت دارد که «سقراط.» این امر ارسطو را بدانجا کشانید که گفت هر نوعی به یک معنی جوهری است. خود ارسطو دقت می کند که این موضوع را سبک و قابل هضم سازد؛ اما شاگردانش، خاصه فرفوریوس، چندان پروایی نشان نمی‌دهند.

اشتباه دیگری که ارسطو به واسطهٔ این خطا بدان دچار می شود این است که می پندارد محمولِ محمول می تواند محمولِ موضوع اصلی باشد. اگر من بگویم: «سقراط یونانی است، هر یونانیی آدمی است،» به نظر ارسطو «آدمی» محمول «یونانی» و «یونانی» محمول «سقراط» و لذا «آدمی» محمول «سقراط» است. اما حقیقت این است که «آدمی» محمول «یونانی» نیست. بدین تمایز میان اسم و محمول، یا به اصطلاح حکمای فلسفی جزئی و کلی، مبهم و محو می شود و این امر در فلسفه نتایج وخیمی به بار می‌آورد. یکی از اشتباهاتی که از این رهگذر پدید می آمد این بود که پنداشته می شد نوعی که مشتمل بر فقط یک فرد باشد عین همان یک فرد است. این موضوع حصول نظریهٔ صحیح راجع به عدد **یک** را غیرممکن ساخت و به مغالطات مابعدطبیعی بی‌پایانی منجر شد.

۲. قائل شدن ارزشِ بیش از اندازه برای قیاس. قیاس فقط یکی از اقسام استدلال استنتاجی است. در ریاضیات، که علمی است تماماً استنتاجی، قیاس کمتر دیده می شود. البته می توان استدلالات ریاضی را به شکل قیاس درآورد؛ اما چنین کاری تصنع خواهد بود، و تازه باعث تقویت استدلالات مورد بحث هم نخواهد شد. برای نمونه حساب را در نظر بگیرید. اگر من چیزی را به بهای ۱۶ شیلینگ و ۳ پنی بخرم و یک اسکناس یک لیره‌ای به فروشنده بدهم، چقدر باید پس بگیرم؟ اگر بخواهیم این حساب ساده را به شکل قیاس درآوریم کار عبثی کرده ایم. چنین کاری ماهیت اصلی استدلال را از نظر می‌پوشاند. گذشته از این در منطق نیز استدلالات غیرقیاسی وجود دارد؛ مانند «اسب جانور است، پس سر اسب سر جانور است.» در حقیقت قیاسات معتبر جزو استنتاجات معتبرند، و هیچ تقدم منطقی بر سایر اشکال استنتاج ندارند. کوشش برای تقدم بخشیدن به قیاس در استنتاج فلاسفه را در مورد ماهیت استدلال ریاضی نیز به اشتباه انداخت. کانت دریافت که ریاضیات قیاسی نیست، و به این نتیجه رسید که در ریاضیات اصول غیرمنطقی معمول است؛ ولیکن عقیده داشت که این اصول غیرمنطقی نیز به اندازهٔ اصول منطقی متیقن است. او نیز مانند اسلاف خود، منتها به نحوی دیگر، به واسطهٔ ارادت ورزیدن به ارسطو در راه خطا افتاد.

۳. قائل شدن ارزشِ بیش از اندازه برای استنتاج. یونانیان عموماً بیش از آنچه معمول فلاسفهٔ جدید است برای استنتاج ارزش قائل می شدند. در این مورد ارسطو کمتر از افلاطون به راه خطا می‌رود. وی مکرر اهمیت استقرا را می پذیرد و به این مسئله توجه بسیار دارد که: مقدمات استنتاج را از کجا می‌دانیم؟ مع هذا ارسطو نیز مانند سایر یونانیان در نظریهٔ معرفت خود مقام و منزلت غیرلازمی برای استنتاج قائل می شود. ما قبول می کنیم که زید فانی است؛ و ممکن است به طور سرسری بگوییم که این را می دانیم که هر انسانی فانی است. ولی آنچه ما واقعاً می‌دانیم این نیست که «هر انسانی فانی است،» بلکه بیشتر چیزی است شبیه به این که «هر انسانی که بیش از صد و پنجاه سال پیش متولد شده باشد فانی است، و تقریباً هر انسانی که بیش از صد سال پیش متولد شده باشد فانی است.» این است دلیل آنکه ما می اندیشیم زید خواهد مرد؛ اما این استدلال استقراست، نه استنتاج. قدرت این استدلال از استنتاج کمتر است، نتیجهٔ آن هم احتمال است نه ایقان. اما از طرف دیگر این استدلال معرفت **تازه** به ما می‌دهد، که از استنتاج به دست نمی آید. همهٔ استدلالات مهم، خارج از حیطهٔ منطق و ریاضیات استقرائیند، نه استنتاجی. تنها استثنائات این قاعده عبارتند از حقوق و الهیات، که اصول نخستین خود را از نصوص بی‌چون و چرای قوانین و کتب آسمانی می‌گیرند.

گذشته از رسالهٔ «تحلیل اول» یا «انالوطیقا» The Prior Analytics، که دربارهٔ قیاس بحث می کند، ارسطو آثار دیگری نیز در منطق دارد که در تاریخ فلسفه دارای اهمیت بسیارند. یکی از این آثار، رسالهٔ کوتاهی است دربارهٔ «مقولات» یا «قاطیغوریاس» The Categories. فرفوریوس نوافلاطونی شرحی بر این رساله نوشته که در حکمت قرون وسطی نفوذ فراوان داشته است. اما اکنون بگذارید فرفوریوس را نادیده بگیریم و بحث خود را به ارسطو منحصر سازیم.

من باید اعتراف کنم که هرگز نتوانسته‌ام، چه در فلسفهٔ ارسطو و چه در فلسفهٔ کانت یا هگل، مراد از لفظ «مقوله» را درست دریابم؛ و شخصاً معتقد نیستم که اصطلاح «مقوله»، به عنوان نمایندهٔ یک تصور روشن، در فلسفه مفید فایده ای باشد. در فلسفهٔ ارسطو ده مقوله وجود دارد که عبارتند از: جوهر، کم، کیف، وضع، این، ملک، متی، فعل، انفعال، اضافه. تنها تعریفی که برای اصطلاح «مقوله» آمده این است: «تبییناتی که به هیچ روی مرکب نیستند، دلالت دارند بر...» و پس از این جمله همان ده مقوله‌ای که برشمردیم آمده‌اند. ظاهراً منظور از این تعریف این است که هر کلمه‌ای معنایش مرکب از معانی کلمات دیگر نباشد، دلالت دارد بر جوهر یا کم، یا کیف، یا سایر «مقولات.» از اصلی که این مقولات دهگانه بر اساس آن تقسیم شده‌اند هیچ سخنی به میان نیامده است.

«جوهر» در بدایت امر ماهیتی است که قابل حمل بر «موضوع» نباشد، و در موضوعی حلول نداشته باشد. یک ماهیت را هنگامی می‌گویند «در موضوعی حلول دارد» که هر چند آن جوهر جزو موضوع نیست، بی موضوع نتواند وجود داشته باشد. مثالی که برای این امر آورده شده، حلول علم نحو در ذهن آدمی است، یا حلول سفیدی در پوست بدن. جوهر به معنای بدوی فوق، شیء یا شخص یا جانور منفرد است. اما جوهر به معنای ثانوی شامل نوع یا جنس - مثلاً «انسان» یا «حیوان» - می‌شود. این معنای ثانوی غیرقابل دفاع به نظر می رسد، و در آثار نویسندگان بعد از ارسطو به مقدار زیادی مغالطات مابعدطبیعی میدان داده است.

رسالهٔ «تحلیل دوم» The Posstrior Analytics دربارهٔ مسئله‌ای بحث می‌کند که نظریات مبتنی بر استنتاج قیاسی را متزلزل می سازد، و آن اینکه: آیا مقدمات نخستین چگونه به دست می آیند؟ چون لازم است که استنتاج از جایی آغاز شود، پس ما باید نقطهٔ شروع استنتاج را امر اثبات نشده ای قرار دهیم که علم ما بر آن امر به طریقی غیر از استدلال حاصل شده باشد. من نظریهٔ ارسطو را به تفصیل بیان نخواهم کرد؛ زیرا که این نظریه با مفهوم «ذات» بستگی دارد. ارسطو می گوید که تعریف عبارت است از تبیین ماهیت ذاتی هر چیزی. مفهوم «ذات» یکی از

اجزای اصلی همهٔ دستگاههای فلسفی بعد از ارسطو تا عصر جدید را تشکیل می‌دهد. به نظر من این مفهوم به طرز علاج ناپذیری آشفته و مبهم است؛ اما اهمیت تاریخی آن لازم می آورد که چند کلمه دربارهٔ آن سخن بگوییم.

چنین به نظر می رسد که «ذات» هر چیز عبارت است از «آن خواص آن چیز که آن چیز نمی تواند بی از دست دادن آن خواص خود را تغییر دهد.» سقراط ممکن است گاه شاد و گاه غمگین، یا گاه خوش و گاه ناخوش باشد؛ چون او می تواند بی‌آنکه دیگر سقراط نباشد این خواص خود را تغییر دهد. پس این خواص جزو ذات او نیستند. اما چیزی که مربوط به ذات سقراط انگاشته می شود این است که او انسان است؛ گو اینکه فیثاغوریان که به تناسخ اعتقاد دارند این را نخواهند پذیرفت. در حقیقت مسئلهٔ «ذات» مسئله ای است مربوط به طرز استعمال کلمات. ما یک اسم را در مواقع مختلف به مصادیق متفاوتی اطلاق می‌کنیم که در نظر ما عبارتند از جلوه های یک «شخص» یا یک «شیء». این امر در حقیقت تسهیل لغوی است. پس «ذات» سقراط عبارت است از آن خواصی که اگر غایب باشند نباید نام «سقراط» را به کار برد. مسئله صرفاً مربوط به زبانشناسی است: **کلمه** می‌تواند ذات داشته باشد، اما **شیء** نمی‌تواند.

تصور «جوهر» نیز مانند تصور «ذات» چیزی نیست مگر انتقال یکی از تسهیلات لغوی به مبحث مابعدالطبیعه. برای ما، هنگامی که جهان را توضیف می‌کنیم، سهل است که یک عده وقایع خاص را به عنوان وقایع زندگی «سقراط» بنامیم، و یک عده وقایع دیگر را تحت عنوان وقایع زندگی «زید» (مثلاً) قرار دهیم. این امر ما را هدایت می کند بدین که لفظ «سقراط» یا «زید» را دال بر چیزی بدانیم که در فلان تعداد سال وجود دارد و از اموری که بر او طاری می شوند به نحوی «جسمانی»تر و «واقعی»تر است. اگر سقراط بیمار باشد، ما فکر می کنیم که ممکن است روزی شفا یابد؛ بنابراین هستی او مستقل از بیماری است. از طرف دیگر بیماری لازم می‌آورد که شخصی موجود باشد تا آنگاه بیمار شود. اما اگر چه لازمهٔ هستی سقراط بیماری نیست، اگر بخواهیم سقراط را موجود بدانیم باید «امری» بر او واقع شود. پس خود او از اموری که بر او طاری می شوند جسمانی‌تر نیست.

«جوهر،» اگر به طور جدی مورد تحقیق قرار گیرد، تصوری است که محال است از اشکالات مبری شود. می‌گویند که جوهر موضوع اعراض است، و در عین حال از همهٔ اعراض متمایز است. اما هنگامی که اعراض را از جوهر منتزع سازیم و بکوشیم خود جوهر را در نظر بگیریم، می بینیم که چیزی بر جای نمانده است. اگر بخواهیم موضوع را به طریق دیگر بیان کنیم چنین می‌شود: چه چیزی یک جوهر را از جوهر دیگر متمایز می‌سازد؟ این چیز تفاوت اعراض نیست؛ زیرا که مطابق منطق جوهر، تعدد جواهر مقدم بر تفاوت اعراض است. پس لازم می آید که دو جوهر **فقط** دو جوهر باشند، بی‌آنکه بتوان به جهتی ازجهات آنها را فی‌نفسه از یکدیگر تمیز داد. پس ما از کجا معلوم کنیم که آنها **دو** جوهرند؟

در حقیقت «جوهر» راه آسانی است برای دسته بندی وقایع. ما دربارهٔ زید چه چیزهایی می توانیم بدانیم؟ هنگامی که به وی نگاه می‌کنیم. نقشی از رنگها می‌بینیم؛ چون به سخن گفتن او گوش می دهیم، سلسله ای از اصوات می شنویم. ما عقیده داریم که او نیز چون ما فکر و احساس دارد. ولی آیا زید، غیر از این وقایع، چیست؟ فقط یک قلاب خیالی است که گویا این وقایع بدان آویخته اند. در حقیقت نیاز این وقایع به داشتن قلابی که بدان بیاویزند از نیاز زمین به گاوی که روی شاخ او قرار گیرد بیشتر نیست. همه می‌دانند که در موارد مشابه، در زمینهٔ جغرافیا، لفظی از قبیل «فرانسه» (مثلاً) فقط تسهیل لغوی است، و در فوق و ورای قسمتهای مختلف کشور فرانسه **چیزی** به نام «فرانسه» وجود ندارد. نظیر همین امر در مورد «زید» صادق است. «زید» یک اسم جمع است برای یک سلسله وقایع؛ اگر معنای بیشتری برای آن قائل شویم این نام دال بر چیزی خواهد بود که به کلی شناخت ناپذیر است؛ و لذا برای بیان آنچه ما می‌شناسیم لازم نیست.

خلاصه اینکه «جوهر» یک اشتباه مابعدطبیعی است ناشی از تطبیق ساختمان جملات مرکب از مبتدا (موضوع) و خبر (محمول) بر ساختمان جهان.

من در اینجا نتیجه می‌گیریم که نظریات ارسطو، که در این فصل از آنها سخن گفتیم، تماماً غلط است؛ به استثنای نظریهٔ صوری قیاس، که آن هم اهمیتی ندارد. امروز هر کس بخواهد منطق بیاموزد اگر آثار ارسطو یا هر کدام از پیروان او را بخواند وقت خود را تلف می‌کند. معهذا، آثار ارسطو در باب منطق نشان دهندهٔ قدرت فراوانی است و اگر این آثار در زمانی پدید آمده بود که قوهٔ ابداع فکری هنوز از فعالیت نیفتاده بود، به حال بشر مفید واقع می شد. بدبختانه این آثار درست در پایان دورهٔ زایندهٔ فکر یونانی پدید آمد و بدین سبب به عنوان قول مسلم پذیرفته شد. هنگامی که نیروی ابداع منطقی بار دیگر زنده شد دو هزار سال از سلطنت ارسطو می‌گذشت و خلع او کاری بس دشوار بود. در سراسر عصر جدید هر پیشرفتی در علم، یا منطق، یا فلسفه، با مخالفت شدید پیروان ارسطو رو به رو شده است.

فصل بیست و سوم

فلسفهٔ طبیعت ارسطو

در این فصل می‌خواهم دربارهٔ دو کتاب از آثار ارسطو بحث کنم: یکی آن که«طبیعت» یـا «سـماع طبیعـی» Physics نامیده می‌شود، دیگر آن که «دربارهٔ آسمان» On the Heavens نام دارد. این دو کتاب با یکدیگر رابطهٔ نزدیک دارند؛ بدین معنی که کتاب دوم رشتهٔ استدلال را از جایی آغاز می‌کند که کتـاب نخسـت پایـان داده اسـت. هـر دو کتـاب بسیار مؤثر بوده‌اند و تا هنگام ظهور گالیله بر علم حکومت می‌کرده انـد. کلمـاتیماننـد «اثیـر» (یـا «عنصـر پـنجم» quintessence) و «تحت القمر» از مباحث این دو کتاب گرفته شده‌اند. بنابراین، با آنکه مشکل می‌تـوان حتـی یـک جمله از این دو کتاب در پرتو علم جدید پذیرفت، بر نویسندهٔ تاریخ فرض است که آنها را بررسی کند.

برای شناختن نظریات ارسطو - همچون بیشتر یونانیان - دربارهٔ طبیعت، باید زمینهٔ تخیل و تفکر او را بشناسـیم. هر فیلسوفی علاوه بر دستگاه فلسفی رسمیی که به جهانیان عرضه می دارد، دستگاه بسیار سـاده تـری نیـز دارد کـه ممکن است خود از آن پاک بیخبر باشد. اگر هم از آن با خبر باشد؛ شاید متوجه شود کـه چنـین دسـتگاهی صـورت بازار ندارد؛ این است که آن را می‌پوشاند و چیزی عرضه می‌کند که چم و خم بیشتری داشته باشد.

خود فیلسوف بدان سبب به این دستگاه پیچیده اعتقاد دارد که مانند همان دسـتگاه سـاده و خـام اوسـت؛ امـا از دیگران بدین سبب می خواهد آن را بپذیرند که می پندارد آن را چنان ساخته و پرداخته است که قابل ابطال نیست. پیچ و خم و شاخ و برگ برای ابطال انتقادات دیگران اضافه می‌شود؛ ولی ایـن امـر بـه تنهـایی هرگـز نتیجـهٔ مثبـت نمی‌دهد: یعنی نهایت امر این است که صحت نظریه‌ای **ممکن** شود؛ نه اینکه **لازم** باشد. جنبهٔ الزام آور هر نظریـه‌ای، هر چند صاحب آن نظریه متوجه نباشـد، نتیجـهٔ تصـورات تخیلـی پیشـین اوسـت، یـا همـان چیـزی کـه سـانتایانا Santayana آن را «ایمان بهیمی» (animal faith) می‌نامد.

در مورد طبیعیات میان زمینهٔ تخیلی ارسطو با زمینهٔ تخیلی محقق امروزی فرق بسیار است. امروز جوانان زنـدگی خود را با علم مکانیک آغاز می‌کنند که حتی نامش ماشین را به خاطر می آورد. با اتومبیل و هواپیما سروکار دارنـد، و حتی در تاریکترین زوایای ضمیر نابخودشان نمی‌اندیشند که درون اتومبیل نوعی اسب پنهـان اسـت، یـا هواپیمـا بـه کمک بالهای مرغی جادویی پرواز می کند. در تصور تخیلی ما از جهان، که در آن آدمی - به عنوان فرمانروای محـیط عمدتاً بیجان و غالباً مفید - کمابیش تنهاست، جانوران اهمیت خود را از دست داده‌اند.

در نظر یونانیانی که می خواستند حرکت را به زبان علمی توجیه کنند نظریهٔ حرکت مکـانیکی محـض اصـولاً رخ نمی‌نمود - مگر در برابر چشم نوابغ و نوادری مانند دموکریتوس و ارشمیدس. دو دسـته از پدیـده هـا مهـم بـه نظـر می رسیدند: حرکات جانوران، و حرکات اجرام سماوی. در نظر دانشمند متجدد بدن حیوان ماشینی اسـت دقیـق کـه ساختمان فیزیکوشیمیایی بسیار بغرنجی دارد؛ و هر کشف جدیدی، قدمی اسـت در راه از میـان برداشـتن فـرق بـین جانور و ماشین. اما در نظر یونانیان طبیعی‌تر می‌نمود که حرکات چیزهای ظاهراً بیجان را به حرکات جانداران تشبیه کنند. هنوز هم کودکْ جانور زنده را بدین وسیله از چیزهای دیگر تمیز می‌دهد که جـانور مـی‌توانـد خـود بـه خـود

حرکت کند. این خاصیتِ جانور خود را در نظر بسیاری از یونانیان، خاصه ارسطو، به عنوان اساس نظریهٔ عمومی طبیعت جلوه‌گر ساخت.

اما اجرام آسمانی چطور؟ تفاوت آنها با جانوران در نظمی است که در حرکات آنها دیده می شود؛ ولی این امر ممکن است فقط نتیجهٔ برتری کمال آنها باشد. فلاسفهٔ یونانی - بگذریم از اینکه در بزرگی چه‌ها می‌اندیشیدند - در کودکی می شنیدند که ماه و خورشید خدا هستند. انکساگوراس را به جرم بی‌دینی تحت تعقیب قرار دادند زیرا می‌اندیشید خورشید و ماه جاندار نیستند. پس طبیعی بود که اگر فیلسوف نتواند خود اجرام آسمانی را خدایانی بپندارد حداقل حرکات آن اجرام را منبعث از ارادهٔ ذاتی خدایی تصور کند که یونانی‌وار دلبستگی خاصی به نظم و سادگی هندسی داشته باشد. از اینجاست که «اراده» منشأ و منبع همهٔ حرکات می‌شود؛ بر زمین ارادهٔ بی‌ثبات انسان و حیوان حکومت می‌کند، اما در آسمان ارادهٔ تغییرناپذیر «صانع اعظم» حاکم است.

من نمی‌گویم که تحلیل بالا دربارهٔ همهٔ گفته های ارسطو صادق است، ولی می گویم که این تحلیل زمینهٔ فکری او را به دست می دهد و روشن می کند که هنگامی که وی به تحقیق می پرداخت چگونه چیزهایی را منتظر بود به عنوان حقیقت کشف کند.

پس از این مقدمات، اکنون ببینیم آنچه ارسطو واقعاً می‌گوید چیست.

طبیعیات در فلسفهٔ ارسطو علم بر چیزی است که یونانیان آن را «فوزیس» (phusis یا physis) می‌نامیدند. این کلمه را «طبیعت» ترجمه می‌کنند، ولی معنای آن عین معنایی نیست که ما به کلمهٔ «طبیعت» نسبت می‌دهیم. ما هنوز از «علوم طبیعی» و «تاریخ طبیعی» نام می بریم ولیکن خود کلمهٔ «طبیعت،» هر چند معانی بسیار وسیع و متعدد دارد، معنای «فوزیس» را نمی‌رساند. «فوزیس» به معنای نشو و نما بوده است؛ چنانکه «فوزیس» یا «طبیعت» یک دانهٔ بلوط این است که درخت بلوط بشود، و در این صورت است که کلمه را به معنای ارسطویی‌اش به کار برده‌ایم. ارسطو می‌گوید «طبیعت» هر چیز غایت آن است، یعنی چیزی که آن چیز به خاطر آن وجود دارد. پس این کلمه متضمن یک معنای غایی است. برخی چیزها به اقتضای طبیعت وجود دارند. برخی به اقتضای علتهای دیگر. جانوران و گیاهان و جرمهای بسیط (عناصر) به اقتصای طبیعت وجود دارند، و درون آنها قوهٔ حرکت موجود است. (کلمه‌ای که به «حرکت» ترجمه می‌شود معنایی وسیعتر از «حرکات انتقالی» دارد. علاوه بر حرکت انتقالی، این کلمه تعبیرات کمی و کیفی را نیز شامل می‌شود.) طبیعت مبدأ حرکت یا سکون است. اگر اشیا دارای یک چنین قوهٔ داخلی باشند «طبیعت» دارند. اصطلاح «مطابق طبیعت» به همین اشیا و صفات ذاتی آنها اطلاق می‌شود. (از اینجا بود که کلمهٔ «غیرطبیعی» حاکی از جرم و تقصیر شد.) طبیعت در صورت نه در ماده. چیزی که بالقوه گوشت یا استخوان باشد هنوز بر طبیعت خود دست نیافته است، و هر چیزی هنگامی بیشتر خود آن چیز است که به کمال رسیده باشد. این نقطهٔ نظر را گویا تماماً علم زیست شناسی پیشنهاد کرده است: دانهٔ بلوط «بلقوه» درخت بلوط است.

طبیعت متعلق است به آن دسته از علل که به خاطر امری عمل می‌کنند. این موضوع می‌کِشد به بحث دربارهٔ نظری که می‌گوید طبیعت از روی جبر عمل می‌کند بی‌آنکه غایتی داشته باشد؛ و ارسطو می پردازد به بحث دربارهٔ بقای انسب به شکلی که امپدوکلس گفته بود. ارسطو می‌گوید که بقای انسب درست نیست؛ زیرا که وقایع محتومند، و هنگامی که سلسلهٔ وقایع غایتی داشته باشد، همهٔ مراحل قبلی برای رسیدن به این غایت طی می‌شوند. چیزهایی «طبیعی»اند که «به واسطهٔ حرکتی مداوم که از قوه‌ای درونی سرچشمه می‌گیرد به غایت می‌رسند» (۱۰۹۵).

این تصور از «طبیعت»، هرچند ممکن است به نظر برسد که با نشو و نمای جانوران و گیاهان تناسب شایان تحسینی دارد، مجموعاً به صورت مانعی بزرگ در راه پیشرفت علم، و منبعی از نظریات اخلاقیِ غلط، در آمد. از لحاظ اخیر، این تصور هنوز هم زیان می‌رساند.

ارسطو می‌گوید که حرکت عبارت است از کامل شدن آنچه در قوه است. این نظر گذشته از معایب دیگر، با نسبیت حرکات انتقالی سازگار نیست. هنگامی که **الف** به طور نسبی به سوی **ب** حرکت می‌کند **ب** نیز به طور نسبی به سوی **الف** حرکت می‌کند؛ و بی‌معنی است که بگویم یکی از آنها در حرکت و دیگری ساکن است. هنگامی که سگی استخوانی را می‌قاپد، در نظر شعور عادی چنین می‌نماید که سگ در حرکت است و استخوان (تا هنگامی که هنوز قاپیده نشده) ساکن است، و نیز چنین می نماید که حرکت سگ دارای غایتی است که عبارت است از اجرا و اکمال «طبیعت» سگ. اما ثابت شده است که این نقطهٔ نظر را نمی توان در مورد مادهٔ بیجان به کار برد، و نیز معلوم شده است که برای علم فیزیک هیچ تصوری از «غایت» مفید فایده‌ای نیست، و هیچ حرکتی را نمی‌توان در دایرهٔ علم جز به عنوان حرکت نسبی پذیرفت.

ارسطو خلأ را بدان سان که لیوسیپوس و دموکریتوس آن را ادعا می‌کردند رد می‌کند. سپس می پردازد به بحث غریبی دربارهٔ زمان. می گوید شاید کسانی مدعی شوند که زمان وجود ندارد، زیرا که زمان مرکب از گذشته و آینده است، و از این دو یکی دیگر وجود ندارد و دیگری هنوز وجود نیافته است. ارسطو این نظر را رد می‌کند. می‌گوید که زمان حرکتی است که قبل شمارش است. (روشن نیست که چرا برای شمارش اهمیت اساسی قائل می‌شود.) و ادامه می‌دهد که می‌توانیم بپرسیم که آیا زمان بدون روح می تواند وجود داشته باشد یا نه؛ زیرا اگر شمارنده‌ای نباشد، شمرده نیز نخواهد بود؛ و می دانیم که زمان مستزم شمارش است. ظاهراً ارسطو زمان را به عنوان فلان تعداد ساعت یا روز یا سال می‌شناسد. وی اضافه می‌کند که برخی چیزها جاویدانند؛ بدین معنی که در بستر زمان قرار ندارند. شاید منظورش چیزهایی از قبیل اعداد بوده است.

حرکت همیشه بوده است و همیشه خواهد بود؛ زیرا بی‌حرکت زمان نمی تواند وجود یابد؛ و همه در این خصوص موافقند که زمان امری است قدیم (غیر محدث) - مگر افلاطون که مخالف است. پیروان مسیحی ارسطو ناچار بودند که در این نقطه از او جدا شوند؛ زیرا انجیل می‌گوید که جهان آغاز داشته است.

رسالهٔ «طبیعت» با استدلالی برای اثبات وجود جنبانندهٔ ناجنبیده یا محرک نخستین، که در بحث راجع به «مابعدالطبیعه» آن را بررسی کردیم، به پایان می رسد. یک محرک نخستین وجود دارد که مستقیماً باعث حرکت مستدیر می‌شود. حرکت مستدیر نوع بدوی حرکت است و تنها نوعی است که می‌تواند مداوم و بی‌پایان باشد. محرک نخستین دارای اجزا یا حجم نیست، و در محیط جهان واقع است.

اکنون که به این نتیجه رسیدیم به آسمانها می‌پردازیم.

کتاب «آسمان» نظریهٔ ساده و دلکشی را شرح می‌دهد. چیزهایی که در زیر ماه واقعند در معرض کون و فساد قرار دارند. از ماه به بالا همه چیز قدیم و فناناپذیر می شود. زمین، که کروی است، مرکز جهان است. در فلک «زیر ماه» (تحت القمر) همه چیز از چهار عنصر خاک و آب و آتش ساخته شده است؛ ولیکن عنصر پنجمی نیز وجود دارد که اجرام آسمانی از آن ساخته شده اند. حرکت طبیعی عناصر زمینی مستقیم و حرکت عنصر پنجم مستدیر است. افلاک کاملاً کرویند، و مناطق بالاتر از مناطق پایین‌تر ملکوتی‌ترند. ثوابت و سیارات نه از آتش بلکه از عنصر پنجم ساخته شده‌اند؛ حرکت آنها منبعث از حرکت افلاک است که بدانها متصل‌اند. (همهٔ این مطالب به زبان شاعرانه در «بهشت» دانته آمده است.)

عناصر چهارگانهٔ زمینی جاویدان نیستند، بلکه از یکدیگر زاییده شده‌اند. آتش مطلقاً سبک است، بدین معنی که حرکت طبیعی‌اش به سوی بالاست؛ خاک مطلقاً سنگین است؛ باد نسبتاً سبک است و آب نسبتاً سنگین.

این نظریه مشکلات بسیاری برای قرنهای بعد فراهم کرد. ستارگان دنباله دار که فناپذیر شناخته می شدند ناچار می بایست به فلک زیر ماه منسوب شوند، حال آنکه در قرن هفدهم معلوم شد که این ستارگان در مداری گردِ خورشید می‌گردند و بسیار به ندرت به اندازهٔ ماه به زمین نزدیک می شوند. چنین پنداشته می شد که چون حرکت

طبیعی اجسام طبیعی روی خط مستقیم است، اگر تیری به طور افقی رها شود مدتی به طور افقی حرکت خواهد کرد و آنگاه ناگهان به طور عمودی فرود خواهد آمد. کشف گالیله دائر براینکه تیر روی خط منحنی یا همان «سهمی» حرکت می‌کند، همکاران ارسطویی او را سخت شگفت زده ساخت. کوپرنیکوس Copernicus و کپلر Kepler و گالیله برای اثبات اینکه زمین مرکز جهان نیست بلکه شبانه‌روزی یک بار به گرد خود و سالی یک بار گرد خورشید می‌گردد ناچار بودند با آثار ارسطو نیز علاوه بر کتاب مقدس نبرد کنند.

و اما یک نکتهٔ کلی‌تر اینکه طبیعت ارسطو با «قانون اول حرکت» نیوتون که ابتدا به وسیلهٔ گلیله مطرح شد سازگار نیست. این قانون می گوید هر جسمی که به حال خود گذاشته شود، اگر از پیش در حر کت بوده باشد، به سرعت یکنواخت حرکت خود را ادامه خواهد داد، بدین ترتیب علل خارجی نه برای توجیه حرکت، بلکه برای توجیه تغییر آن - چه در سرعت و چه در جهت - لازم می‌آیند. حرکت مستدیر، که ارسطو آن را حرکت طبیعی اجسام آسمانی می‌پنداشت، متضمن تغییر مداوم در جهت حرکت است؛ و بنابراین مستلزم نیرویی است که متوجه مرکز دایره باشد - چنانکه در قانون جاذبهٔ نیوتون منظور است.

آخر اینکه نظریهٔ جاودانگی و فساد ناپذیری اجرام آسمانی نیز ناچار متروک شد. عمر خورشید و ستارگان دراز است، ولی ابدی نیست. اینان از ابری پدید آمده‌اند و سر انجام یا منفجر خواهند شد یا از سرما خواهند فسرد. چیزی در جهان پیدا از تغییر و فساد برکنار نیست. عقیدهٔ ارسطو که خلاف این را می‌گوید، هرچند در قرون وسطی مورد قبول مسیحیان بود، از کیش کفرآمیز پرستش خورشید و ماه سرچشمه گرفته است.

فصل بیست و چهارم

ریاضیات و نجوم قدیم یونان

در این فصل بحث من دربارهٔ ریاضیات است، منتها نه به اعتبار ریاضیات، بلکه به لحاظ رابطه‌ای که این علم با فلسفهٔ یونانی داشته است - رابطه‌ای که خصوصاً در فلسفهٔ افلاطون بسیار نزدیک بوده است. برجستگی یونانیان در ریاضیات و نجوم از هر زمینهٔ دیگری نمایانتر و روشنتر است. آنچه آنان در زمینه های هنر و ادب و فلسفه کردند شاید، برحسب ذوق شخص داور، خوب و بد بردار باشد؛ اما آنچه در هندسه انجام دادند یکسره بی‌چون و چراست. یونانیان سرمایهٔ دانش را مبلغی از مصر و مبلغی، نسبتاً کمتر، از بابل وام گرفتند؛ ولی آنچه از این منابع به دست آوردند، در زمینهٔ ریاضیات، بیشتر قوانین ساده بود و در زمینهٔ نجوم عبارت بود از سوابق رصدگیریهایی که مدتی دراز را در بر می‌گرفت. فن استدلال ریاضی کمابیش کاملاً ریشهٔ یونانی دارد.

داستانهای شیرین بسیاری هست که شاید حقیقت تاریخی نداشته باشد، اما نشان می دهد که چگونه مسائل علمی دانشمندان را به تحقیقات ریاضی بر می‌انگیخته است. کهن‌ترین و ساده‌ترین این داستانها از تالس حکایت می‌کند که هنگامی که در مصر به سر می‌برد فرعون از او خواست تا ارتفاع هرمی را تعیین کند. تالس منتظر وقتی از روز شد که در آن وقت سایهٔ خود او به درازای قامت او بود؛ آنگاه سایهٔ هرم را اندازه گرفت - که البته مساوی با ارتفاع هرم بود. می‌گویند که قوانین علم مناظر و مرایا (perspective) را نخستین بار آگاتارکوس Agatharcus دانشمند هندسه‌دان مورد مطالعه قرار داد تا برای نمایشنامه های اسخیلوس (آشیل) دکور بسازد. مسئلهٔ پیدا کردن فاصلهٔ کشتی از ساحل، که گفته‌اند نخستین بار تالس آن را بررسی کرد، در همان زمانهای قدیم به راه‌حل صحیح رسید. می‌گویند یکی از بزرگترین مسائلی که هندسه‌دانهای یونانی را به خود مشغول می‌داشت، یعنی دو برابر کردن حجم، از میان کاهنان معبدی برخاست که سروش معبد به آنها گفته بود که خدا خواهان مجسمه ای است که حجم آن دو برابر مجسمهٔ موجود باشد. کاهنان نخست به سادگی پنداشتند که همهٔ ابعاد مجسمه را باید دو برابر کنند، اما دیدند مجسمه ای که بدین ترتیب بدست می آید هشت برابر مجسمهٔ اصلی خواهد بود؛ و خرج چنین مجسمه ای بیش از آن می شد که خدا خواسته بود. این بود که نماینده ای نزد افلاطون فرستادند تا ببینند آیا در آکادمی کسی پیدا می شود که بتواند مشکل آنان را آسان کند. هندسه‌دانان به حل مسئله پرداختند و قرنها بر سر آن کار کردند، و در ضمن این کار برحسب تصادف آثار شایان تحسین فراوان پدید آوردند. اما اِشکال آن مسئله البته در پیدا کردن ریشهٔ سوم عدد ۲ است.

ریشهٔ دو عدد ۲، که نخستین عدد گنگی بود که کشف شد، بر فیثاغوریان قدیم معلوم بوده و راههای اصلیی برای تخمین مقدار آن در دست بوده است. بهترین راه از این قرار بوده است: دو ستون از اعداد تشکیل می‌دهیم که آنها را ستون a و ستون b خواهیم نامید. هر دو ستون از عدد ۱ آغاز می شوند. رقم بعدی ستون a در هر مرحله ای عبارت خواهد بود از حاصل جمع آخرین ارقام ستون های a و b. رقم بعدی ستون b از افزودن دو برابر a قبلی به b به دست خواهد آمد، شش جفت نخستین که از این طریق به دست می‌آید چنین خواهد بود:

a	b
۱	۱
۲	۳
۵	۷
۱۲	۱۷
۲۹	۴۱
۷۰	۹۹

در هر جفتی $2a^2-b^2$ یا ۱ است یا ۱-. بنابراین $\frac{b}{a}$ به تقریب مساوی است با ریشهٔ دوم عدد دو؛ و در هر مرحلهٔ جدید این تقریب به تحقیق نزدیکتر می‌شود. برای مثال خواننده می تواند به خود اطمینان بدهد که مجذور $\frac{99}{70}$ به طور قریب به تحقیق مساوی است با ۲.

فیثاغورس - که همیشه سیمایی مبهم دارد - بنابه گفتهٔ پروکلوس Proclus نخستین کسی بود که هندسه را در شمار علوم عالی قرار داد. بسیاری از مراجع علمی، از جمله سر توماس هیث،[1] معتقدند که احتمال دارد خود فیثاغورس قضیه ای را که به نام او معروف است کشف کرده باشد؛ و آن قضیه این است که در هر مثلث قائم الزاویه مجذور وتر مساوی است با مجموع مجذورین دو ضلع دیگر. در هر صورت، این قضیه را فیثاغوریان از زمانهای بسیار قدیم می‌دانسته‌اند؛ و نیز می‌دانسته‌اند که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است.

ریشه‌های گنگ، غیر از ریشهٔ دوم عدد ۲، به شکل موارد خاص به وسیلهٔ تئودوروس Theodorus، از معاصران سقراط، مورد مطالعه قرار گرفتند؛ و ته‌تتوس، که کمابیش همزمان افلاطون منتها اندکی از او پیرتر بوده است، در این زمینه به طور عام تحقیق کرد. دموکریتوس هم رساله ای دربارهٔ ریشه های گنگ نوشته است؛ ولی از محتویات آن چندان اطلاعی در دست نیست. افلاطون به این موضوع علاقه‌ای عمیق داشت و از کارهای تئودوروس در رساله‌ای که به نام شخص اخیر معروف است یاد می‌کند. در رسالهٔ «قوانین» (۸۲۰ - ۸۱۹) می‌گوید که بی اطلاعیِ عموم از این موضوع مایهٔ شرمساری است؛ و می‌رساند که خود وی در سالهای نسبتاً دیر زندگیش به کسب اطلاع در این باره پرداخته است. موضوع ریشه‌های گنگ البته در فلسفهٔ فیثاغوری مقام مهمی داشته است.

یکی از مهمترین نتیجه‌های کشف ریشه‌های گنگ عبارت بود از ابداع نظریهٔ تناسب هندسی که به دست اودوکسوس Eudoxus (در حدود ۴۰۸ - در حدود ۳۵۵ ق.م.) صورت گرفت. پیش از اودوکسوس فقط نظریهٔ تناسب عددی وجود داشت. بنابر این نظریه، نسبت a به b مانند نسبت d به c است، در صورتی که حاصل ضرب a در b مساوی با حاصل ضرب b در c باشد. این تعریف، در غیاب نظریهٔ عددی ریشه های گنگ، فقط با اعداد گویا (منطق) قابل انطباق است. اما اودوکسوس تعریف تازه ای به دست داد که از این محدودیت مبراست و در قالب شیوه‌ای قرار دارد که شیوه‌های تحلیل جدید را به خاطر می‌آورد. این نظریه در کتاب اُقلیدس پرورده شده و دارای زیبایی منطقی فراوان است.

اودوکسوس همچنین «روش افنا» (method of exhaustion) را ابداع کرده یا آن را کامل ساخته است. این روش را بعدها ارشمیدس با توفیق بسیار به کار بست. روش افنا پیش درآمد «حساب جامعه» (integral calculus) است. برای نمونه مسئلهٔ مساحت دایره را در نظر بگیرید. می توان در دایره یک شش ضلعی یا دوازده ضلعی منتظم محاط کرد، یا تعداد اضلاع این کثیرالاضلاع منتظم را به هزار یا میلیون رسانید. مساحت چنین کثیرالاضلاعی، تعداد

---

1. Sir Thomas Heath, Greek Mathematics Vol. I, p. 145. «ریاضیات یونانی»

اضلاعش هر چه باشد، متناسب با مجذور قطر دایره خواهد بود. اگر تعداد اضلاع را زیاد کنیم، می توانیم ثابت کنیم که می توان مساحت کثیرالاضلاع را به مقداری به دست آورد که تفاوت آن با مساحت دایره از هر مقدار قبلی، هرچند ناچیز، کمتر باشد. برای این مقصود «اصل ارشمیدس» به کار می رود. این اصل (هنگامی که آن را قدری ساده کنیم) می گوید که اگر از دو مقدار نامساوی آن را که بزرگتر است نصف کنیم، و آنگاه آن نصف را نصف کنیم و بر همین منوال پیش رویم، سرانجام به مقداری خواهیم رسید که از مقدار کوچکتر اصلی کوچکتر باشد. به عبارت دیگر، اگر a بزرگتر از b باشد، عدد صحیح n وجود دارد به طوری که ۲n ضرب در b بزرگتر است از a.

روش افنا گاه به نتیجهٔ محقق می رسد، مانند تعیین سطح شلجمی، چنانکه ارشمیدس به دست آورد؛ و گاه به تقریب مداوم منجر می‌شود، چنانکه در مثال کوشش برای تعیین سطح دایره دیده می‌شود. مسئلهٔ تعیین سطح دایره عبارت است از تعیین نسبت محیط دایره به قطر آن که π نامیده می شود. ارشمیدس در محاسبه تقریب $\frac{22}{7}$ را به کار می برد. وی با محاط کردن و محیط کردن یک کثیرالاضلاع ۹۶ ضلعی بر دایره ثابت کرد که π کوچکتر از $3\frac{1}{7}$ و بزرگتر از $3\frac{10}{71}$ است. این روش را می‌توان تا هر درجه‌ای از تقریب ادامه داد، و از هیچ روش دیگری هم در این مسئله بیش از این کاری ساخته نیست. به کار بردن کثیرالاضلاع‌های محاطی و محیطی برای تقریب عدد π از زمان انتیفون Antiphon که از معاصران سقراط بود سابقه دارد.

اوقلیدس که در زمان جوانیِ من هنوز کتابش یگانه کتاب درس رسمی هندسه برای جوانان بود، در حدود سال ۳۰۰ ق.م. ، چند سالی پس از مرگ اسکندر و ارسطو، در اسکندریه می‌زیست. قسمت اعظم کتاب «اصول» Elements وی تازگی نداشت، اما ترتیب قضایا و سازمان منطقی هندسهٔ او متعلق به خود اُقلیدس بود. انسان هرچه بیشتر هندسه را مطالعه می‌کند می‌بیند که این ترتیب و سازمان منطقی بیشتر شایان تحسین است. بحث وی دربارهٔ خطوط موازی به توسل به اصل معروف خطوط موازی، دارای این حسن مضاعف است که هم در استنتاج دقیق است و هم مشکوک بودن فرض نخستین را پوشیده نمی‌دارد. نظریهٔ تناسب که پس از اودوکسوس پدید آمد به وسیلهٔ روشهایی که اساساً نظیر روشهایی است که وایرشتراس Weierstrass در قرن نوزدهم وارد تحلیل ریاضی کرد، از همهٔ اشکالات مربوط به ریشه های گنگ پرهیز می‌کند. اُقلیدس سپس به نوعی جبر هندسی می‌پردازد، و، در کتاب دهم، به بحث دربرهٔ ریشه های گنگ می رسد. پس از آن می رود بر سر هندسهٔ فضایی و بحث را با بنا کردن احجام منتظم، که به وسیلهٔ ته‌تتوس کامل شده و در رسالهٔ «تیمائوس» افلاطون مسلم انگاشته شده است پایان می‌دهد.

«اصول» اُقلیدس به طور مسلم یکی از بزرگترین کتابهایی است که تاکنون نوشته شده است و یکی از کاملترین آثار فکر یونانی است. البته معایب خاص یونانیان را دارد: روش استنتاجی محض است و در درون آن راهی برای تحقیق صحت مفروضات نخستین وجود ندارد. این مفروضات مسلم انگاشته می‌شدند؛ اما در قرن نوزدهم هندسهٔ غیرِ اُقلیدسی نشان داد که برخی از این مفروضات **ممکن** است غلط باشند، و فقط مشاهده می‌تواند صحت و بطلان آنها را تعیین کند.

همان نظر تحقیر نسبت به فواید علمی امور که افلاطون مکرّر بیان کرده بود نزد اُقلیدس هم دیده می شود. می‌گویند که یکی از شاگردان او پس از گوش فرادادن به اثبات قضیه ای پرسید که تحصیل هندسه چه فایده ای دارد؛ و اُقلیدس در پاسخ برده‌ای را فراخواند و گفت: «پشیزی به این جوان بده، زیرا که می خواهد حتماً از تحصیل فایده برد.» اما نظر تحقیر آنان نسبت به فواید عملی امور از لحاظ علمی موجه بود. در زمان باستان هیچکس گمان نمی برد که مقاطع مخروطات فایده و مورد استعمالی هم داشته باشد. اما سرانجام در قرن هفدهم گالیله کشف کرد که پرتابه روی خط سهمی حرکت می‌کند و کپلر کشف کرد که سیارات روی مدار بیضی حرکت می‌کنند و ناگهان کارهایی که یونانیان به صرف عشقِ به نظریات انجام داده بودند به صورت کلید فنون جنگی و علم نجوم درآمد.

رومیان بیش از آن سرگرم امور عملی بودند که بتوانند آثار اُقلیدس را بفهمند. نخستین کسی از رومیان که از اُقلیدس نام می‌برد سیسرو است که شاید در زمان او هنوز ترجمهٔ کتب به زبان لاتینی معمول نبود، و راستی هم پیش از بوئتیوس Boethius (در حدود ۴۸۰ میلادی) هیچ سابقه‌ای از ترجمهٔ لاتینی دیده نشده است. اما قدرت درک تازیان بیشتر بود: در حدود سال ۷۶۰ میلادی امپراتور روم شرقی (بیزانس) نسخه ای از کتاب اُقلیدس را برای خلیفه فرستاد و در حدود سال ۸۰۰ میلادی به فرمان هارون‌الرشید ترجمه‌ای به زبان تازی از آن کتاب فراهم آمد. نخستین ترجمهٔ لاتینی که در دست است در حدود سال ۱۱۲۰ میلادی به توسط ادلارد باتی Adelard of Bath از زبان تازی برگردانده شده است. از آن پس تحصیل هندسه بار دیگر در مغرب زمین رواج گرفت. اما فقط در اواخر رنسانس بود که در این فن پیشرفت‌های مهم حاصل شد.

اکنون می‌پردازم به علم نجوم که توفیقهای یونانیان در آن زمینه هم چون هندسه فراوان بود. پیش از دورهٔ یونانیان در مصر و بابل بر اثر قرنها مشاهده و رصد گیری شالوده ای ریخته شده بود. حرکات آشکار سیارات را ثبت کرده بودند، اما دانسته نبود که ستارهٔ شام و ستارهٔ سحر یکی است. وجود دور را در خسوف و کسوف در بابل مسلماً و در مصر محتملاً کشف کرده بودند، و این امر باعث شده بود که بتوان خسوف را به نحوی کمابیش مطمئن پیش بینی کرد. ولی پیش بینی کسوف ممکن نبود، زیرا کسوف همیشه در یک جای معین قابل رؤیت نیست. تقسیم زاویهٔ قائمه را به نود درجه، و هر درجه را به شصت دقیقه، ما از بابلیان داریم. بابلیان به عدد شصت، و حتی دستگاه شمارش مبتنی بر شصت، دلبستگی خاصی داشتند. یونانیان دوست می داشتند که دانش پیشگامان خود را ره آورد سفر آنان به مصر بدانند؛ حال آنکه دانشی که واقعاً پیش از یونانیان به دست آمده بود بسیار ناچیز بود. اما پیش بینی خسوف به وسیلهٔ تالس نتیجهٔ نفوذ دانش خارجی بود، و دلیلی در دست نیست که بگوییم تالس بر آنچه از منابع مصری یا بابلی فراگرفته بود چیزی افزود؛ و راست درآمدن پیش‌بینی‌اش از حُسن اتفاق بود.

بگذارید بحث خود را با برخی از قدیمیترین اکتشافات و فرضیات صحیح آغاز کنیم. انکسیمندر می اندیشید که زمین آزاد در فضا شناور است و بر چیزی تکیه ندارد. ارسطو که غالباً بهترین فرضیات عصر خود را رد می کرد، بدین نظریهٔ انکسیمندر خرده می گرفت که چون زمین در مرکز واقع است نمی تواند حرکت کند؛ زیرا دلیلی ندارد که حرکت در یک جهت را بر حرکت در جهت دیگر ترجیح دهد. وی می‌گفت - اگر این نظر صحیح باشد - هرگاه مَردی را وسط دایره‌ای بگذاریم و در نقاط مختلف محیط دایره خوراک بچینیم، آن مرد باید به سبب فقد دلیل برای برگزیدن یکی از خوراکها به جای دیگری سرانجام از گرسنگی تلف شود. این برهان در فلسفهٔ مدرسی هم تکرار می شود، منتها نه دربارهٔ نجوم، بلکه دربارهٔ اختیار. در فلسفهٔ مدرسی این برهان به صورت «خر بوریدان» Buridan درامده است، خر بوریدان از میان دو دسته علف که در چپ و راست او به فاصلهٔ مساوی قرار دارد نمی‌تواند یکی را برگزیند، و بدین سبب از گرسنگی می‌میرد.

فیثاغورس به اغلب احتمال نخستین کسی بود که زمین را کروی انگاشت؛ ولی (باید تصور کرد که) دلایل وی بیشتر جنبهٔ زیبایی شناسی داشت تا جنبهٔ علمی. اما دلایل علمی این موضوع به زودی کشف شد. انکساگوراس کشف کرد که نور ماه عاریتی است و نظریهٔ قطعی خسوف را به دست داد. خود وی هنوز زمین را مسطح می‌پنداشت، ولی شکل سایهٔ زمین که هنگام خسوف به روی ماه می افتد دلایل قطعی بر کرویت زمین به دست فیثاغوریان داد. فیثاغوریان قدم را از این هم فراتر نهادند و زمین را یکی از ستارگان دانستند. آنها می دانستند (گویا از قول خود فیثاغورس) که ستارهٔ شام و ستارهٔ سحری یکی است؛ و می پنداشتند که همهٔ ستارگان، از جمله زمین، روی مدار مستدیر حرکت می کنند، نه به گرد خورشید، بلکه به گرد «آتش مرکزی.» آنان کشف کرده بودندکه ماه همیشه فقط یک رویش به سوی زمین است، و نیز می پنداشتند که زمین نیز همیشه فقط یک رویش به سوی «آتش مرکزی» است، و ناحیهٔ مدیترانه در سویی است که رو به آتش مرکزی نیست، و بدین سبب آن آتش همیشه

ناپیداست. اتش مرکزی را «خانهٔ زئوس» یا «مادر خدایان» می نامیدند؛ و می پنداشتند که تابش خورشید انعکاس نور آن آتش است؛ و علاوه بر زمین، جسم دیگری نیز به نام «زمین مقابل،» به همین فاصله از آتش مرکزی وجود دارد. برای این موضوع دو دلیل داشتند: یکی علمی، دیگری مأخوذ از اسرار اعداد. دلیل علمی عبارت بود از این مشاهدهٔ صحیح که گاه خسوف هنگامی رخ می‌دهد که خورشید و ماه هر دو بالای افق قرار دارند. انکسار نور، که باعث این پدیده است، نزد آنان شناخته نبود؛ و در این موارد می اندیشیدند که مسبب خسوف باید سایهٔ جسمی غیر از زمین باشد. دلیل دیگر این بود که خورشید و ماه و ستارگان پنجگانه و زمین و «زمین مقابل» روی هم ده جسم آسمانی می‌شوند، و ده عدد رمزی فیثاغوریان بود.

این نظریهٔ فیثاغوری به فیلولائوس تبی Philolaus of Thebes که در پایان قرن پنجم پیش از میلاد می زیسته منسوب است. این نظر، هر چند خیالی است و بخشی از آن نیز کاملاً غیر علمی است، دارای اهمیت بسیار است؛ زیرا که قسمت اعظم آن کوشش فکری را که برای تصور فرضیهٔ کوپرنیکوس لازم است در بر دارد. تصور کردن زمین، نه به عنوان مرکز جهان بلکه به عنوان یکی از ستارگان، نه به شکل ثابت جاویدان بلکه به شکل کره ای سرگردان در فضا، نشان‌دهندهٔ وارستگی شگفتی است از قید طرز تفکری که آدمی را مرکز هستی می شناسد. چون تصور طبیعی انسان از جهان یک بار چنین تکانی خورده بود، دیگر هدایت انسان به یاری براهین علمی به سوی نظریات دقیق‌تر چندان دشوار نبود.

به این نظریه، مشاهدات گوناگون افزوده شد. اوئنوپیدس Oenopides، که اندکی پس از انکساگوراس می زیست، کجی مدار زمین را کشف کرد. به زودی روشن شد که خورشید باید از زمین بسیار بزرگتر باشد؛ و این امر گفتهٔ کسانی را که می گفتند زمین مرکز جهان نیست تأیید می کرد. هنوز چیزی از زمان افلاطون نگذشته بود که فیثاغوریان «آتش مرکزی» و «زمین مقابل» را رها کردند. هراکلیدس پونتوسی Heraclides of Pontus (که زمانش در حدود ۳۸۸ تا ۳۱۵ ق.م. یعنی معاصر ارسطو است) کشف کرد که زهره و عطارد گرد خورشید می‌گردند و بر این شد که زمین هر بیست و چهار ساعت یکبار گرد محور خود می‌چرخد. موضوع اخیر قدم بسیار مهمی بود که هیچیک از اسلاف وی برنداشته بودند. هراکلیدس متعلق به مکتب افلاطون بود و باید مرد بزرگی بوده باشد؛ لیکن چنانکه انتظار می‌رود مورد احترام نبوده است؛ و از او به عنوان یک مرد سبکسر نام برده‌اند.

اریستارخوس ساموسی Aristarchus of Samos که در حدود ۳۱۰ تا ۲۳۰ ق.م. می زیسته، و از این قرار بیست و پنج سال از ارشمیدس بزرگتر بوده، جالبترین منجم زمان باستان است؛ زیرا که وی شکل کامل فرضیهٔ کوپرنیکوس را طرح کرد؛ یعنی گفت که همهٔ ستارگان، از جمله زمین، در دایره هایی گرد خورشید می گردند، و زمین هر بیست و چهار ساعت یک بار گرد خود می چرخد. چیزی که قدری بور کننده است اینکه یگانه اثری که از اریستارخوس باقی مانده رسالهٔ «دربارهٔ اندازه‌ها و فاصله‌های خورشید و ماه»[1] است که بنابر عقیدهٔ مرکز بودن زمین نوشته شده است. البته از حیث مسئله‌ای که این رساله در آن بحث می‌کند اتخاذ هر کدام از نظریات تفاوتی حاصل نمی‌کند؛ و شاید وی به همین عقیده ملاحظه خلاف عقل دانسته باشد که بار مخالفت غیرلازم را با عقیدهٔ عموم منجمان در آن رساله بر دوش بکشد؛ یا شاید پس از نوشتن این رساله به فرضیهٔ کوپرنیکوس رسیده باشد. سِر توماس هیث در اثر اخیر خود دربارهٔ اریستارخوس،[2] که متن و ترجمهٔ این رساله را در بر دارد، به نظر اخیر تمایل دارد؛ اما در هر حال شواهد اینکه اریستارخوس نظر کوپرنیکوس را عنوان کرده است قطعی است.

---

1. On the Sizes and Distances of the Sun and the Moon.

۲. «اریستارخوس ساموسی، کوپرنیکوس زمان باستان» («Iristrachus of Samos, the Ancient Copernicus») مطالب زیر مأخوذ از این کتاب است.

نخستین و بهترین شواهد این امر از آن ارشمیدس است که، چنانکه دیـدیم، معاصـر جـوانتر اریســتارخوس بـود. ارشمیدس در ضمن سخن گفتن دربارهٔ گلون Gelon پادشاه سیراکوس، می‌گوید که اریستارخوس کتـابی پدیـد آورد که «حاوی فرضیات خاصی» بود، و ادامه می‌دهد که: «فرضیات وی عبارتنـد از اینکـه ثوابـت و خورشـید بـی‌حرکـت برجای خویش قرار دارند، و زمین روی محیط دایره گرد خورشید می گـردد و خورشـید در میـان مـدار جـای دارد.» قطعه ای نیز در تاریخ پلوتارک دیده می‌شود که می‌گوید کلئانتس Cleanthes «می اندیشد که وظیفهٔ یونانیـان ایـن بود که اریستارخوس ساموسی را به جرم بی‌دینی محاکمه کنند، زیرا که وی کانون جهان (یعنی زمین) را به حرکـت درآورده است، و این برای آن است که می خواهد این پدیده را محقق سازد که آسمان برجای ثابت اسـت و زمـین در مداری کج گرد آن می گـردد، در حـالی کـه بـه گـرد محـور خـود نیـز در چـرخش اسـت.» کلئـانتس از معاصـران اریستارخوس بود و در حدود ۲۳۲ ق.م. درگذشت. در قطعهٔ دیگری پلوتارک می‌گوید که اریسـتارخوس نظـر خـود را فقط به عنوان فرضیه مطرح کرد. اما خلف او، سلیوکوس Seleucus آن را مسلم دانست. (سـلیوکوس در حـدود ۱۵۰ ق.م. به بار آمد.) آئه‌تیوس Aëtius و سکستوس امپیریکوس Sextus Empiricus نیز می‌گویند که اریســتارخوس ایـن نظر را فقط به عنوان فرضیه مطرح کرد. اگر هم چنین باشد بعید نیست کـه اریسـتارخوس نیـز،ماننـد گالیلـه در دو هزار سال بعد، از تعصبات دینی اندیشیده باشد؛ و این اندیشه، چنانکه از لحن کلئانتس سابق‌الذکر بـر مـی‌آیـد، پایـهٔ مستحکمی داشته است.

پس از آنکه فرضیهٔ کوپرنیکی به طور قطعی یا آزمایشی به وسیلهٔ اریستارخوس پیش کشیده شـد، سـلیوکوس آن را قطعی گرفت؛ ولی از میان منجمان باستانی دیگر کسی بدان توجهی نکرد. علت این امر بیشتر متوجـه هیپـارخوس Hipparchus است که میان سالهای ۱۶۱ تا ۱۲۶ ق.م. به بار آمد. سِر توماس هیث از او به عنوان «بزرگتـرین مـنجم زمان باستان» یاد می‌کند.[1] هیپارخوس نخستین کسی بود که از روی اسـلوب بـه نوشـتن دربـارهٔ مثلثـات پرداخـت؛ جریان افزایش و کاهش طول روز و شب را کشف کرد؛ طول ماه قمری را، با خطایی کمتر از یک ثانیـه، معـین کـرد؛ تخمینهای اریستارخوس را دربارهٔ اندازه ها و فاصله های خورشید و ماه اصـلاح کـرد؛ و صـورتی از هشتصـد و پنجـاه ستارهٔ ثابت، با تعیین طول و عرض آنها، تنظیم کرد. برای رد کردن فرضیهٔ اریستارخوس دائر بـر مرکزیـت خورشـید، نظریهٔ «فلکهای تدویر» (epicycles) را - یعنی دایره هایی که مرکزهاشان بر محیط دایرهٔ بزرگتـری باشـد - اتخـاذ و اصلاح کرد. این نظریه را اپولونیوس Apollonius، که در حدود سال ۲۲۰ ق.م. به بار آمد ابداع کرده بـود. دسـتگاهی که بعدها به نام بطلمیوسِ منجم - که در اواسط قرن دوم میلادی به بار آمـد - معـروف شـد، شـکل پـروردهٔ همـین نظریه بود.

شاید کوپرنیکوس نیز چیزی، گرچه ناچیز، از فرضیهٔ کمابیش فراموش شدهٔ اریســتارخوس خوانـده بـوده و یـافتن مرجعی باستانی در تأیید فرضیهٔ تازه‌اش دلش را گرم ساخته باشد. از این که بگذریم، فرضـیهٔ اریسـتارخوس در علـم ستاره‌شناسی پس از وی در واقع هیچ تأثیری نداشت.

ستاره‌شناسان باستانی در تخمین اندازه های زمین و ماه و خورشید و فواصل مـاه و خورشـید، روشـهایی بـه کـار می بردند که از لحاظ نظری معتبر بود، اما به سبب نبودن ابزار کار دقیق به مانع برخورد می‌کرد. بسـیاری از نتـایجی که آنان گرفتند، بـا در نظـر گـرفتن نبـودن ابـزار کـار، بـه طـرزی شـگفت انگیـز قـرین صـحت اسـت. اراتوسـتنس Eratosthenes قطر زمین را ۷۸۵۰ میل حساب کرد، که فقط در حدود پنجاه میـل کمتـر از انـدازهٔ حقیقـی اسـت. بطلمیوس فاصلهٔ متوسط ماه را ۲۹/۵ برابر قطر زمین حساب کرد؛ رقم صحیح ۳۰/۲ اسـت. امـا هیچکـدام از آنـان در

1. Greek Mathematics, Vol II, p. 253.

محاسبات خود به اندازه و فاصلهٔ خورشید نزدیک نشدند، و همه این دو رقم را کمتر از حقیقت حساب کردند. تخمینهای آنها با واحد قرار دادن قطر زمین از این قرار بود:

اریستارخوس: ۱۸۰؛ هیپارخوس: ۱۲۵۴؛ پوزیدونیوس[۱]: ۶۵۴۵؛

رقم صحیح ۱۱۷۲۶ است. چنانکه پیداست این تخمینها همواره به حقیقت نزدیکتر می‌شده است. (اما رقم بطلمیوس تنزل می‌کند،) و رقم پوزیدونیوس در حدود نصف رقم صحیح است. رویهمرفته تصوری که آنان از مجموعهٔ شمسی داشتند چندان دور از حقیقت نبود.

نجوم یونانی هندسی بود، نه دینامیک. منجمان باستانی حرکات اجرام آسمانی را یکدست و مستدیر، یا مرکب از حرکات مستدیر می‌پنداشتند. آنان تصور «نیرو» را نداشتند. گمان می‌کردند که گیتی از افلاکی تشکیل شده که مجموعاً در حرکتند، و اجرام فلکی گوناگون روی آنها نصب شده‌اند. با ظهور نیوتون و نیروی جاذبه، نقطهٔ نظر جدیدی که کمتر هندسی بود به میان آمد. شگفت اینکه در «نظریهٔ نسبیت عام اینشتین» که تصورِ «نیرو،» به معنای نیوتونی کلمه، در آن راه نیافته بازگشتی به نقطهٔ نظر هندسی دیده می‌شود.

مسئله از نظر شخص منجم چنین است: حرکات ظاهری اجسام آسمانی در فلک معلوم، مطلوب است فرضیهٔ یک مختصهٔ ثالث، یعنی ارتفاع، به طوری که ترسیم پدیده‌ها را حتی‌الامکان ساده کند. حُسن فرضیهٔ کوپرنیکی حقیقت داشتن آن نیست، بلکه سادگی آن است. در نظریهٔ نسبیت حرکت، مسئلهٔ حقیقت مطرح نیست. یونانیان در جستجوی فرضیاتی که پدیده‌ها را توجیه کند سرانجام - گرچه نمی‌توان گفت از روی قصد و عمد - مسئله را از راه علمی صحیح مورد بررسی قرار دادند. مقایسهٔ آنان با اسلافشان، و نیز با اخلافشان تا برسیم به کوپرنیکوس، باید هر محققی را به نبوغ حقیقتاً شگفت آنان معتقد سازد.

دو مرد بسیار بزرگ، ارشمیدس و اپولونیوس، جمع ریاضیدان‌های طراز اول یونان را کامل می‌کنند. ارشمیدس دوست و شاید عموزادهٔ پادشاه سیراکوس بود؛ و هنگامی که شهر سیراکوس در ۲۱۲ ق.م. به تصرف رومیان درآمد کشته شد. اپولونیوس در جوانی در اسکندریه می‌زیست. ارشمیدس نه فقط ریاضیدان بلکه فیزیکدان و محقق علم تعادل آبگونه‌ها (hydrostatics) نیز بود. اپولونیوس بیشتر به واسطهٔ آثار خود دربارهٔ مقاطع مخروطات اهمیت دارد. من بیش از این دربارهٔ این دو دانشمند چیزی نخواهم گفت؛ زیرا که اینان دیرتر از آن آمدند که بتوانند در فلسفه تأثیر کنند.

پس از این دو مرد، گرچه هنوز کارهای شایان احترامی در اسکندریه صورت می‌گرفت، دیگر عصر بزرگ به پایان رسیده بود. زیر سلطهٔ رومیان، یونانیان اعتماد به نفس را که وابسته به آزادی سیاسی است از دست دادند، و در عوض ارادت و احترام فلج کننده‌ای نسبت به اسلاف خود به دست آوردند. آن سرباز رومی که ارشمیدس را کُشت، مظهری بود از هلاکت فکر اصیل و بدیع که روم در سراسر دنیای یونانی باعث آن شد.

---

۱. Posidonius استاد سیسرو. وی در نیمهٔ اخیر قرن دوم ق.م. به بار آمد.

فصل بیست و پنجم

جهان یونانی

تاریخ دنیای یونانی زبان را در زمان باستان می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ «دولتشهر»های آزاد که به دست فیلیپ و اسکندر پایان گرفت؛ دورهٔ تسلط مقدونیه، که آخرین بقایای آن با الحاق مصر به روم پس از مرگ کلئوپاترا از میان رفت؛ و سرانجام دورهٔ امپراتوری روم. در این سه دوره، صفت مشخص دورهٔ نخست آزادی و بی‌نظمی و، از آن دورهٔ دوم رقیت و بی‌نظمی و، از آن دورهٔ سوم رقیت و نظم است.

از این سه دوره، دورهٔ دوم به «عصر یونانی» معروف است. کاری که در این دوره در زمینهٔ علوم و ریاضیات صورت گرفت بهترین توفیقی است که یونانیان بدان نایل شدند. در زمینهٔ فلسفه، این کار عبارت است از پی ریزی مکتبهای اپیکوری و رواقی (Stoic) و نیز مکتب شک‌گرایی (Scepticism) به عنوان یک دستگاه فلسفی مکمل و مدون. پس این دوره هنوز هم از رهگذر فلسفه اهمیت دارد. هرچند اهمیت آن به پای دورهٔ افلاطون و ارسطو نمی‌رسد. پس از قرن سوم ق.م. دیگر تا هنگام ظهور نو افلاطونیان (Neoplatonists) در قرن سوم میلادی در واقع هیچ مطلب تازه‌ای در فلسفهٔ یونانی دیده نمی شود، اما در همین مدت بود که دنیای رومی برای پیروزی مسیحیت آماده می‌شد.

دورهٔ کوتاه حکومت اسکندر ناگهان یونان را دیگرگون ساخت. در مدت ده سال، از ۳۳۴ تا ۳۲۴ ق.م. اسکندر آسیای صغیر و سوریه و مصر و بابل و ایران و سمرقند و بلخ و پنجاب را تصرف کرد. شاهنشاهی ایران، یعنی بزرگترین امپراتوری که جهان به خود دیده بود، در سه جنگ از میان رفت. کنجکاوی یونانیان با دانشهای کهن و خرافات بابلیان، و دوتا پرستی زرتشتی، و دینهای هندوستان - که در میان آنها دین بودایی در راه تفوق پیش می رفت - آشنا شد. اسکندر به همه جا سر کشید؛ حتی در کوهستانهای افغانستان، و سواحل سیحون و شاخه‌های رود سند، شهرهای یونانی بنا کرد؛ و کوشید در این شهرها سازمان یونانی با حکومتی کمابیش خودمختار پدید آورد. گرچه سپاه او بیشتر از مقدونیان تشکیل می‌یافت، و گرچه بیشتر تمدن یونانی اروپا برخلاف میل خود تسلیم او شده بود، اسکندر در آغاز کار خود را پیشوای یونانیان می‌دانست. اما همچنان که کشور گشایی او گسترش یافت سیاست آمیزش دوستانهٔ یونانیان و غیریونانیان را در پیش گرفت.

عواملی که اسکندر را بدین کار برانگیخت گوناگون بود. از یک سو پیدا بود که سپاهیان او، که چندان زیاد نبودند، نمی توانند امپراتوری پهناوری را به زور نگهدارند، و سرانجام بایستی بر سازش با کشورهای تصرف شده تکیه کنند. از سوی دیگر مشرق زمین به هیچگونه حکومتی جز حکومت پادشاه آسمانی خو نداشت، و اسکندر بازی کردن نقش چنین پادشاهی را باب طبع خود می دید. اینکه آیا اسکندر واقعاً خود را خدا می‌دانست یا مصالح سیاسی باعث می شد که خود را خدا بخواند، مسئله ای است که باید روانشناسان به حل آن بپردازند، زیرا که شواهد تاریخی قاطع نیست. در هر صورت مسلم است که وی در مصر به عنوان جانشین فراعنه، و در ایران به عنوان شاهنشاه از چاپلوسیِ چاپلوسان خرم و خرسند شد. سرکردگان مقدونی او - که آنها را «ندیمان» می‌نامیدند - در برابر او رفتاری داشتند که اشراف مغرب زمین در برابر پادشاه حکومت مشروطهٔ خود نشان می‌دادند: خود را در برابر او به خاک نمی‌انداختند، و حتی به بهای خطر جانی از اندرز دادن و خرده گیری خودداری نمی کردند. هنگامی که ندیمان او را

وادار کردند که به جای پیشروی برای تصرف گنگ از سواحل سند به سوی وطن بازگردد، در لحظهٔ حساسی جلو او را گرفتند. اما مشرق زمینیان، اگر احترام عقاید دینی‌شان نگهداشته می‌شد، بیشتر سر نرمی و سازش داشتند. این امر برای اسکندر مشکلی پدید نیاورد، زیرا همین قدر کافی بود که عامون یا بعل را با زئوس یکی کند و خود را پسر خدا بخواند. روانشناسان می‌گویند که اسکندر از پدرش فیلیپ بیزار بوده و شاید در کشتن او هم دست داشته است؛ و دوست می‌داشته تصور کند که مادرش اولیمپیاس Olympias، مانند زنان اساطیر یونان، معشوقهٔ یکی از خدایان بوده است. کارهای اسکندر چنان معجزه آسا بود که به خوبی ممکن است او اصل و منشأ توفیقهای شگرف خود را اعجاز پنداشته باشد.

یونانیان احساس برتری شدیدی نسبت به غیر یونانیان داشتند. هنگامی که ارسطو می‌گوید نژادهای شمالی با روحند و نژادهای جنوبی متمدن ولی فقط یونانیان هم با روحند و هم متمدن، بی شک عقیدهٔ عموم را بیان می کند. افلاطون و ارسطو برده ساختن یونانیان را خطا می دانستند، حال آنکه دربارهٔ غیر یونانیان چنین اعتقادی نداشتند. اسکندر که خود یونانی نبود، کوشید تا این احساس برتری را درهم شکند. خود وی دو شاهدخت غیر یونانی را به زنی گرفت و سر کردگان مقدونی خود را واداشت که با زنان اصیل زادهٔ ایرانی ازدواج کنند.

انسان می‌اندیشد که در شهرهایِ یونانیِ بیشماری که اسکندر در خارج از یونان بنا کرد باید شمارهٔ مردان مهاجر بیش از زنان بوده باشد؛ و بنابراین لازم می آید که این مردان در ازدواج با زنان محلی از اسکندر پیروی کرده باشند. نتیجهٔ این سیاست این بود که تصور نوع بشر، من‌حیث‌المجموع، در سر مردان متفکر راه یابد؛ و این بود که دیگر اعتقاد دیرین سال آنها به دولتشهرها، و (تا حد کمتری) به نژاد یونانی، کافی و کامل به نظر نمی رسید. در زمینهٔ فلسفه این نقطهٔ نظر «جهان میهنی» (cosmopolitan) با ظهور رواقیان آغاز می‌شود؛ اما در عمل آغاز آن قدیمیتر است، یعنی با ظهور اسکندر مقارن بود. نتیجه اینکه تأثیر و تأثر یونانیان و غیر یونانیان دو جانبه بود: غیر یونانیان اندکی از علوم یونانی را آموختند، و یونانیان بسیاری از خرافات آنان را فرا گرفتند. تمدن یونانی دامنهٔ پهناورتری یافت، اما خلوص و بیغشی یونانی‌اش کاسته شد.

تمدن یونانی اساساً تمدن شهری بود. البته بسیاری از یونانیان به کشاورزی می پرداختند، اما اینان در پدید آوردن آنچه در فرهنگ یونانی برجسته است چندان سهمی نداشتند. از مکتب ملطیه به بعد، یونانیانی که در علم و فلسفه و ادبیات مقام بلندی داشتند، وابسته به شهرهای بازرگانی ثروتمندی بودند که غالباً در محاصرهٔ اقوام غیر یونانی قرار داشتند. این گونه تمدن را نه یونانیان، بلکه فینیقیان بنیاد کردند. در شهرهای صور و سیدون و کارتاژ کار بدنی در درون شهر بر عهدهٔ بردگان بود، و در جنگها از سربازان مزدور استفاده می شد. زندگی این شهرها، برخلاف شهرهای بزرگ امروزی، بر توده‌های وسیع روستایی که با مردم شهر از حیث خون و حقوق سیاسی برابر باشند متکی نبود. نزدیکترین نظیر این تمدن را در عصر جدید بایستی در نیمهٔ اخیر قرن نوزدهم در خاور دور مشاهده کرد. سنگاپور و هونگ‌کونگ و شانگهای و دیگر بندرهای تحت معاهدهٔ چین جزایر اروپایی کوچکی بودند که در آنها سفیدپوستان جوامع اشرافی تجاری تشکیل داده بودند و از دسترنج مزدوران گذران می‌کردند. در امریکای شمالی، در شمال خط میسون دیکسون Mason Dixon، چون چنین دسترنجی موجود نبود، سفیدپوستان ناچار خود به کشاورزی پرداختند. بدین سبب تسلط نژاد سفید بر امریکای شمالی مأمون و مسلم است، حال آنکه تسلط این نژاد بر خاور دور بسیار کاهش یافته است، و به آسانی ممکن است پاک از میان برود. اما مقدار زیادی از این نوع فرهنگ سفیدپوستان، خاصه صنعت او، برجای خواهد ماند. این تشبیه ما را برای شناختن وضع یونانیان در قسمتهای شرقی امپراتوری اسکندر یاری می‌دهد.

تأثیر اسکندر بر مخیلهٔ آسیا عظیم و پایدار بود. «کتاب اول مکابیان» با شرحی از کارهای اسکندر آغاز می‌شود:

«و آن پس از اسکندر رخ نمود که پسر فیلیپ مقدونی بود و از سرزمین چتیئیم برخاست و دارا پادشاه پارسها و مادها را شکست داد و بر جای او بر تخت نشست و نخستین پادشاهی بود که بر یونان فرمان راند و جنگ بسیار کرد و مواضع مستحکم بسیار به تصرف درآورد و خون پادشاهان روی زمین بریخت و به انتهای جهان خاکی رفت و از ملل بسیار باج و خراج گرفت، چندانکه زمین در برابر او رام گشت و او بدین سبب سرمست شد و بلند پروازی آغاز کرد و آنگاه سپاهی بزرگ و سترگ بیاراست و بر ممالک و خلایق و سلاطین فرمان راند و جمله را خراجگزار خویش ساخت.

آنگاه بیمار شد و دریافت که مرگش فرا رسیده است. پس، از میان خدمتکاران خود آنان را که محترم بودند و از روزگار جوانی با او بسر برده بودند فرا خواند و هنگامی که هنوز زنده بود قلمرو خویش را میان آنان تقسیم کرد.[1] بدین منوال اسکندر دوازده سال پادشاهی کرد و آنگاه درگذشت.»

اسکندر در دین اسلام به نام قهرمانی افسانه‌ای باقی ماند. خوانین کوچکِ دامنه‌های هیمالیا هنوز خود را از دودمان اسکندر می‌دانند.[2] در سراسر تاریخ هیچ قهرمان واقعی دیگری چنین زمینهٔ کاملی برای افسانه پردازی و شعر سرایی فراهم نساخته است.

هنگام مرگ اسکندر کوشش شد تا وحدت امپراتوری او نگهداشته شود. اما از دو پسر اسکندر یکی کودک خردسال بود، و دیگری هنوز به دنیا نیامده بود. هر یک از این دو پسر هوادارانی داشتند، اما در جنگی که برخاست هر دو از میدان رانده شدند. سرانجام امپراتوری او میان خانواده های سه تن از سردارانش تقسیم شد؛ و به تقریب، به یکی قسمت اروپایی و به دیگری قسمت آفریقایی و به آن سه دیگر قسمت آسیایی متصرفات اسکندر رسید. قسمت اروپایی سرانجام به دست نوادگان آنتیگونوس Antigonus افتاد. بطلمیوس، که مصر را به دست آورد، اسکندریه را پایتخت خود ساخت. سلوکوس، که پس از جنگهای بسیار بر آسیا دست یافت، چنان سرگرم جنگ و جدال بود که نتوانست پایتخت ثابتی داشته باشد؛ ولی در زمانهای دیرتر انطاکیَه[3] پایتخت دولت سلوکی شد.

بطلمیوسان و سلوکیان هر دو سیاست اسکندر را، که آمیزش یونانیان با غیر یونانیان بود، رها کردند و حکومتهای جبار نظامی پدید آوردند که در آغاز متکی بود بر سهمی که از سپاهیان مقدونی به آنان رسیده بود، و به وسیلهٔ سربازان مزدور یونانی تقویت می‌شد. بطلمیوسان مصر را با ایمنی رضایت بخشی در دست داشتند؛ ولی در آسیا دو قرن با جنگهای درهم و برهم میان مدعیان سلطنت گذشت و سرانجام این جنگها با درآمدن آن نواحی به تصرف دولت روم پایان یافت. در این دو قرن ایران به تصرف پارتها در آمد و «یونانیان باختری» بیش از پیش از سرزمین اصلی خود مجزا شدند.

این یونانیان در قرن دوم ق.م. (که از آن پس به سرعت برافتادند) پادشاهی داشتند به نام مناندر Menander که امپراتوریش در هندوستان دامنه‌ای پهناور داشت. چند گفتگو میان او و کاهنی بودایی به زبان پالی Pali (زبان دینی بوداییان) به جا مانده است و ترجمهٔ قسمتی از آن به زبان چینی موجود است. دکتر تارن Tarn می‌گوید اساس نسخهٔ پالی متنی است یونانی، ولیکن نسخهٔ چینی که با کناره گرفتن منانـدر از سلطنت و درآمدن او به سلک مقدسان بودایی پایان می‌یابد مسلماً بی‌اساس است.

در این هنگام دین بودایی نهضتی نیرومند بود که مردم را به سوی خود می‌کشید. آسوکا (۲۶۴-۲۲۸ ق.م.)، پادشاه مقدس بودایی، در نوشته ای که در دست است چنین نوشته است که هیئتهای دینی به نزد همهٔ پادشاهان

---

۱. این موضوع از لحاظ تاریخی درست نیست.

۲. شاید اکنون دیگر این موضوع راست نباشد. زیرا پسران کسانی که چنین ادعایی داشتند در دانشگاه اکسفورد تحصیل کرده‌اند.

۳. شهری در ترکیه در کنار رود اورونتس (نهرالعاصی) واقع در ۲۲ کیلومتری ساحل مدیترانه.

مقدونی فرستاده است: «و در نظر خداوندگار این بزرگترین پیروزی است، یعنی پیروزی قانون؛ و نیز این همان چیزی است که خداوندگار هم در کشور خود روا داشته است و هم در سرزمینهای همسایه، تا حدود ششصد فرسنگ - حتی در جایی که آنتیخوس Antiochuss، پادشاه یونانی، مقام دارد؛ و در آنسوی آنتیخوس، تا جایی که قلمرو چهار پادشاه است که بطلیموس و آنتیگونوس و ماگاس Magas و اسکندر نام دارند... و نیز در اینجا، در قلمرو پادشاه در میان یوناها Yonas[۱].» (یعنی یونانیان پنجاب.) متأسفانه در مغرب زمین هیچ شرحی دربارۀ این هیئتهای دینی در دست نیست.

تأثیر تمدن یونانی در بابل بسیار عمیقتر بود. چنانکه دیدیم، یگانه دانشمند باستانی که در اعتقاد به فرضیۀ کوپرنیکی از اریستارخوس ساموسی پیروی کرد سلوکوس بود که در حدود ۱۵۰ ق.م. در سلوکیه Seleucia، در ساحل رود دجله، به بار آمد. تاسیتوس Tacitus می‌گوید که در قرن اول میلادی سلوکیه «به عادت وحشیانۀ پارتها تنزل نکرده و هنوز سازمانهای بنیادگذار سلوکوس[۲] را نگهداشته است. سیصد تن از شهروندان، که به خاطر دارایی یا دانایی شان برگزیده شده‌اند، سنا را تشکیل می‌دهند. تودۀ مردم نیز در دولت سهمی دارند.[۳]» در سراسر بین‌النهرین نیز مانند نواحی غربی‌تر زبان یونانی به صورت زبان فرهنگ و ادب درآمد و تا هنگام پیروزی اسلام بدین صورت بود.

شهرهای سوریه (غیر از یهودیه) از حیث زبان و ادبیات کاملاً یونانی شدند؛ اما توده های روستایی که بیشتر محافظه کار بودند دینها و زبانهایی را که بدانها خو کرده بودند نگه داشتند.[۴] در آسیای صغیر شهرهای یونانی سواحل قرنها در همسایگان خود نفوذ داشتند؛ و بر اثر فاتح شدن مقدونیه این نفوذ تقویت شد. نخستین برخورد راه و رسم یونانی با قوم یهود در «کتابهای مکابیان» نقل شده است. این داستان برخلاف سایر وقایع امپراتوری مقدونیه بسیار دلکش است. من در یکی از فصلهای آینده، هنگامی که به ریشه و رشد مسیحیت رسیدیم، در این باره سخن خواهم گفت. در جاهای دیگر نفوذ یونان با چنین ایستادگی سخت و استواری روبرو نشد.

از حیث فرهنگ، درخشانترین توفیق قرن سوم ق.م. پدید آوردن شهر اسکندریه بود. مصر کمتر از قسمتهای اروپایی یا آسیایی امپراتوری مقدونیه میدان جنگ شد و اسکندریه برای تجارت دارای وضع و موقعی بسیار مناسب بود. بطلیموسان حامی و مروج علم بودند و بسیاری از بهترین مردان آن عصر را به پایتخت خود جلب کردند. ریاضیات در انحصار اسکندریه درآمد و تا به هنگام سقوط رم بدین حال ماند. درست است که ارشمیدس از مردم سیسیل (صقلبه) بود و به تنها قسمتی از جهان تعلق داشت که در آنجا دولتشهرهای یونانی استقلال خود را (تا روز مرگ ارشمیدس در ۲۱۲ ق.م.) حفظ کرده بودند؛ اما ارشمیدس هم در اسکندریه تحصیل کرده بود. اراتوستنس رئیس کتابداران کتابخانۀ معروف اسکندریه بود. ریاضیدانها و دانشمندانی که در قرن سوم ق.م. رابطه ای کمابیش نزدیک با اسکندریه داشتند از حیث قدرت با یونانیان قرنهای پیش برابری می‌کنند، و آثاری که پدید آوردند همسنگ آثار آنهاست. اما این دانشمندان کسانی نبودند که مانند اسلاف خود همۀ علوم را زمینۀ کار خود بدانند و فلسفه‌ای کلی و عام ارائه کنند؛ بلکه، به معنای امروزی کلمه، «متخصص» بودند. اُقلیدس و اریستارخوس و ارشمیدس و اپولونیوس به ریاضیات قناعت می‌کردند و در زمینۀ فلسفه تا حد ابداع پیش نمی‌رفتند.

نه تنها در جهان دانش، بلکه در همۀ زمینه ها، تخصص صفت مشخص آن عصر بود. در شهرهای خود مختار یونان، در قرنهای پنجم و چهارم، چنین پنداشته می شد که یک تن مرد با کفایت، کفایت همه کار را دارد. چنین مردی بر حسب موقع سپاهی، یا سیاسی، یا قانون گذار، یا فیلسوف می شد. سقراط هر چند از سیاست بیزار بود

---

۱. این قطعه را بوان Bevan در کتاب «سلسلۀ سلوکوس» House of Seleucus Vol. I, p. 298n نقل کرده است.

۲. پادشاه، نه منجم.

3. Annals, Book VI. Chap 42. «سالنامه ها»

4. Cambridge Ancient History, Vol. VII, pp. 194-5. «تاریخ باستان کمبریج»

نمی‌توانست خود را از کشمکشهای سیاسی برکنار نگهدارد. وی در جوانی سرباز و (با آنکه در «دفاع» این را تکذیب می کند) محصل علوم طبیعی بود. پروتاگوراس، هنگامی که از آموختن فلسفهٔ شک به جوانان اشرافی که خواهان تازه‌ترین مطالب بودند فراغتی به دست می آورد به طرح قوانینی برای شهر توریی می پرداخت. افلاطون هم از سیاست بازی غافل نبود، منتها به جایی نرسید. گزنفون، هنگامی که نه به نوشتن دربارهٔ سقراط مشغول بود و نه از اشراف روستایی محسوب می شد، وقت خود را به سرداری می گذراند. ریاضیدانهای فیثاغوری می‌کوشیدند حکومت شهری را به دست آورند. بر هر فردی لازم بود در امر قضا و سایر امور اجتماعی شراکت داشته باشد. در قرن سوم این وضع دگرگون شد. درست است که در دولتهای شهریِ کهن سیاست بازی همچنان ادامه یافت؛ ولی این بازی دیگر محلی و بی‌اهمیت شده بود؛ زیرا که یونان در سایهٔ حمایت سپاهیان مقدونی به سر می برد. کشاکش جدی و واقعی برای به دست آوردن قدرت سیاسی، فقط در میان سپاهیان مقدونی جریان داشت. در این کشاکشها، پای اصول در میان نبود، بلکه منازعه فقط بر سر ملک و مال بود - میان حادثه - جویانی که با یکدیگر رقابت می‌کردند. این سپاهیان کمابیش بی‌تربیت کارشناسان یونانی را به کارهای دیوانی و فنی می‌گماشتند. مثلاً در مصر، در زمینهٔ آبیاری و زهکشی کارهای بزرگ صورت گرفت. سپاهی و دیوانی و پزشک و ریاضیدان و فیلسوف یافته می شد، ولی هیچکس نبود که در فن همهٔ اینان حریف باشد.

روزگار چنان بود که اگر کسی کیسه‌اش از نقدینه پر و سرش از هوای قدرت تهی بود، می توانست زندگی بسیار خوشی داشته باشد. اگر گذار لشکر غارتگری به کوی او نمی افتاد. دانشمندانی که خود را مورد عنایت و حمایت شهریاری می ساختند می توانستند زندگانی بسیار پرشکوهی برای خود فراهم کنند، به شرط آنکه در هنر چاپلوسی استاد باشند و از اینکه موضوع لطیفه های احمقانهٔ همایونی واقع شوند نیز بد به دل راه ندهند. اما چیزی که امنیت یا ایمنی نامیده می‌شود وجود نداشت. بسا ممکن بود که شورشی در کاخ سلطنتی روی دهد و بساط ولی نعمت دانشمند چاپلوس را در نوردد؛ یا آنکه غلاطیان سرایش را ویران کنند؛ یا اینکه میان دو سلسله نبردی دربگیرد و در این میانه شهر دستخوش چپاول شود. پس جای شگفتی نیست که در چنین وضعی مردم به پرستش الههٔ «بخت» بپردازند. در نظام امور بشری هیچ چیزی معقول نمی‌نمود. کسانی که برای یافتن نشانی از عقل در گوشه ای از زندگی سرسختانه تلاش می کردند سرانجام در خود فرو می رفتند و مانند شیطان میلتون بدین نتیجه می‌رسیدند که:

نفس جایگاه خویش است و در درون خود
می‌تواند از بهشتی دوزخی، و از دوزخی بهشتی، بسازد.

باری جز خود جویان حادثه‌خواه کسی هوای شرکت جستن در کارهای اجتماعی در سر نداشت. پس از دورهٔ درخشان پیروزیهای اسکندر، به سبب نبودن فرماندهٔ توانایی که بتواند نیروی پایدار به دست آورد، یا به واسطهٔ نداشتن اصل نیرومندی که بتواند هماهنگی اجتماعی را تأمین کند، دنیای یونانی رفته رفته در هرج و مرج فرو رفت. فکر یونانی در برابر مشکلات سیاسی ناتوانی کامل از خود نشان داد. شک نیست که رومیان در مقام قیاس با یونانیان ابله و حیوان صفت بودند؛ ولی حداقل نظم و نسقی پدید می‌آوردند. آن بی نظمی روزهای دیرین آزادی قابل تحمل بود، زیرا هر فردی در آن سهمی داشت؛ ولی این بی‌نظمیِ تازهٔ مقدونی، که به دست حکام بی‌کفایت بر مردم تحمیل می شد، یکباره غیر قابل تحمل بود - بسیار بیش از اسارت بعدی در دست حکومت روم غیر قابل تحمل بود.

نارضایی همه جا را گرفته بود بیم انقلاب می رفت. مزد کار آزاد، شاید به واسطهٔ رقابت کار بردگان شرقی، پایین می آمد، و بهای لوازم زندگی بالا می رفت. در اینجا انسان می بیند که اسکندر در آغاز کار خود از بستن قراردادهایی برای نگهداشتن طبقهٔ بی چیز در جای خود غافل نبوده است. «در معاهداتی که به سال ۳۵۵ میان اسکندر و «دُول

اتحادیهٔ کورنیت» بسته شد قرار بر این نهاده شد که شورای جامعه و نمایندگان اسکندر ترتیبی بدهند که در هیچیک از شهرهای اتحادیه مصادرهٔ اموال شخصی یا تقسیم اراضی یا ابطال دیون یا آزاد ساختن بردگان به منظور انقلاب روی ندهد.»[۱] در دنیای یونانی معابد کارِ بانکها را انجام می‌دادند، خزانهٔ طلا متعلق به آنها بود، و اعتبارات به وسیلهٔ آنها تعیین می شد. در اوایل قرن سوم معبد آپولو واقع در دلوس Delos با سود صدی ده پول قرض می‌داد. پیش از آن مرابحه بالاتر از این بوده است.

کارگران آزادی که دستمزدشان کفاف نیازمندیهای خشک و خالی را هم نمی‌داد، اگر جوان و نیرومند بودند می‌توانستند به سپاه سربازان مزدور بپیوندند. شک نیست که زندگی سربازان مزدور هم پر از سختی و مخاطره بود؛ ولی در عین حال فرصتهای گرانبهایی نیز در برداشت. ممکن بود غارت یک شهر ثروتمند شرقی پای دهد؛ ممکن بود شورش پر منفعتی رخ نماید. لابد مرخص کردن سپاهیان نیز برای فرماندهان خطرناک بوده است؛ و بسا که یکی از علل جنگهای تقریباً دائمی همین امر بوده باشد.[۲]

آن روح شهری کهن در شهرهای کهنسال یونان کمابیش برجای ماند؛ اما در شهرهای تازه‌ای که اسکندر بنا کرده بود دوام نکرد - و اسکندریه از این قاعده مستثنی نبود. در زمانهای پیشتر، هر شهر تازه‌ای از مهاجران شهرهای کهن فراهم می آمد، و رشته‌ای عاطفی پیوند او را با مادرش نگه می‌داشت. این رشته دوام بسیار داشت، چنان که در مورد فعالیتهای دیپلماتی شهر لامپساکوس Lampsacus، واقع در کنار داردانل، در سال ۱۹۶ ق.م. به تحقیق رسید. آنتیوکوس سوم، پادشاه سلوکی، این شهر را تهدید به تصرف کرد. لامپساکوس بر آن شد که از روم حمایت بخواهد؛ فرستادگانی به رم گسیل شدند؛ اما این فرسستادگان یکراست به رم نرفتند، بلکه با همهٔ دوری راه نخست به بندر مارسی رفتند که مانند لامپساکوس مستعمرهٔ فوکیا Phocaea بود، و علاوه بر این با رومیان دوستی داشت. مردم مارسی پس از شنیدن نطق سفیر بر آن شدند که برای پشتیبانی از شهری که آن را خواهر شهر خود می‌دانستند هیئتی به رم بفرستند. گلها که دور از ساحل مارسی می زیستند، با نوشتن نامه ای به مردم هم نژاد خود در آسیای صغیر، یعنی غلاطیان، در این پشتیبانی شرکت کردند و شهر لامپساکوس را دوست خود خواندند. دولت روم طبعاً از یافتن بهانه ای برای مداخله در کارهای آسیای صغیر خرسند شد و با وساطت روم لامپساکوس آزادی خود را حفظ کرد - تا آنکه سرانجاک رومیان آن را مزاحم خود یافتند.[۳]

فرمانروایان آسیا عموماً خود را «دوستار یونان» می نامیدند، تا آنجا که مصالح سیاسی و نظامی اجازه می داد، با شهرهای کهن یونان دوستی می کردند. این شهرها آرزو و (هرگاه می توانستند) ادعا داشتند که حکومت خود مختار توده ای داشته باشند و خراج نگزارند، و از زحمت پادگانهای سلطنتی آزاد به سر برند. دوستی این شهرها ارزش داشت، زیرا که ثروتمند و صادر کنندهٔ سرباز مزدور بودند، و بسیاری از آنها بندرگاههای مهمی در اختیار داشتند. ولیکن اگر به هنگام جنگ داخلی در انتخاب جانب خبط می‌کردند به تصرف درآمدن خاک آنها حتمی بود. رویهمرفته پادشاهان سلوکی با آنها بد رفتاری نمی‌کردند، ولی در این میان استثنائاتی هم وجود داشت.

شهرهای جدید، هرچند تا حدی خودمختار بودند، سنتهای شهرهای کهن را نداشتند. مردمانشان از یک نژاد نبودند، بلکه از قسمتهای مختلف سرزمین یونان فراهم آمده بودند. این مردم بیشتر حادثه جویانی بودند نظیر نخستین کسانی که به امریکا رفتند، یا در یوهانسبورگ منزل گزیدند؛ نه مهاجران آرام و سر براهی مانند مستعمره

---

۱. مقالهٔ «مسئله اجتماعی در قرن سوم» به قلم تارن Tarn در کتاب «عصر یونانی» . The Hellenistic Age, Cambridge, 1923
این مقاله بی‌اندازه دلکش است و در آن اطلاعاتی وجود دارد که از جاهای دیگر آسان به دست نمی‌آید.

۲. همان مقاله.

3. Bevan, House of Seleucus, Vol. II, pp. 45-6.

نشینان قدیم یونان، یا پیشاهنگان نیو اینگلند New England. این امر فرمانروایی پادشاه را تسهیل می‌کرد، اما از لحاظ گسترش تمدن یونانی دلیل ضعف بود.

تأثیر دین و خرافات غیر یونانی در دنیای یونانی عمدتاً - اما نه کلیتاً - بد بود. این تأثیر ممکن بود برخلاف آنچه بود باشد. یهود و ایرانیان و بوداییان همه دینهایی داشتند که بی‌گمان از شرک یونانی برتر بود. حتی بهترین فلاسفهٔ یونان می توانستند از مطالعهٔ این ادیان کسب فیض کنند. ولی متأسفانه بابلیان و کلدانیان بیش از همه در تخیل یونانی تأثیر کردند. پیش از هر چیز، قدمت آنها مؤثر بود. سابقهٔ روحانیان آنها به هزار سال می رسید، و هزاران سال نیز خود آنان ادعا بر آن می افزودند. دیگر، مقداری دانش صحیح و اصیل بود که در میان آنها رواج داشت. بابلیان مدتها پیش از یونانیان می‌توانستند خسوف را کمابیش پیش بینی کنند. اما این دانش فقط واسطهٔ تأثیر بابل در یونان بود. آنچه یونانیان از بابلیان گرفتند بیشتر ستاره‌بینی و جادوگری بود. پروفسور گیلبرت موری Gilbert Murray می‌گوید: «ستاره‌بینی، مانند بیماریی که به جان ساکنان جزیرهٔ دور افتاده ای بیفتد، بـه جان یونانیان افتاد. مقبرهٔ اوزیماندیاس Ozymandias، چنانکه دیودوروس Diodorus آن را وصف می کند، پوشیده از علائم ستاره بینی بوده است. آرامگاه آنتیوکوس اول که در کوماژن Commagene کشف شد نیز همین حال را دارد. برای پادشاهان طبیعی بود که بپندارند ستارگان نگران آنها هستند؛ چیزی که غریب است اینکه همه برای گرفتن این بیماری آمادگی داشتند.»[1] گویا یونانیان نخستین بار در زمان اسکندر به وسیلهٔ مردی کلدانی به نام بروسوس Berosus ستاره بینی را آموختند. این شخص در جزیرهٔ کوس تدریس می کرد و به گفتهٔ سنکا Seneca «بعل را تعبیر می‌کرد.» پروفسور موری می‌گوید که «معنای این سخن لابد این است که وی «چشم بعل» را به زبان یونانی ترجمه می‌کرده است، که رساله ای است در هفتاد لوح که از کتابخانهٔ آشور بنی‌پال (۶۸۶-۶۲۶ ق.م.) به دست آمده، اما در هزارهٔ سوم ق.م. برای سارگون Sargon نوشته شده است.»[2]

چنانکه خواهیم دید، حتی غالب فلاسفهٔ درجهٔ اول دچار اعتقاد به ستاره بینی شدند. این اعتقاد چون آینده را قابل پیش بینی می دانست متضمن اعتقاد به جبر یا تقدیر بود، که فلاسفه می توانستند آن را در برابر اعتقاد عموم مردم به بخت قرار دهند. بی‌شک مردم به هر دو اعتقاد داشتند، بی‌آنکه متوجه تناقض آنها شوند. این گم گشتگی عمومی، ناچار بیش از ناتوانی فکری انحطاط اخلاقی پدید می‌آورد. ناامنی مداوم، در عین حالی که با پدید آمدن عده‌ای معدود از عالی ترین نمونه های تدین و فصیلت سازگار است ، با فضایل پیش پا افتاده و روزمرهٔ اشخاص محترم عادی سازش ندارد. وقتی که ممکن باشد فردا اندوختهٔ انسان به باد رود، در صرفه جویی امروز حکمتی به نظر نمی‌رسد؛ و در جایی که مسلم است با هر کس درستی کنی تو را خواهد فریفت، درستکاری حسنی ندارد؛ و هنگامی که هیچ هدفی مهم نباشد، یا پایهٔ پیروزی بلرزد، در راه هدف کوشیدن بی‌حاصل است؛ و وقتی که زبان بازی و پشت هم اندازی زندگی را تأمین کند، برای راستگویی دلیلی به نظر نمی‌آید. انسانی که فضایلش هیچ منبعی جز حزم و دوراندیشی مادی ندارد، در چنین دنیایی اگر جرأت داشته باشد حادثه جو خواهد شد، و اگر نداشته باشد گمنامی را به عنوان وسیلهٔ آسانی برای گذران عمر انتخاب خواهد کرد.

مناندر که متعلق به این عصر است می‌گوید:

من بسیار دیده‌ام
کسانی را که در نهاد خود دغلکار نبوده‌اند

1. Five Stages of Greek Religion pp. 177-8. «پنج مرحلهٔ دین یونانی»

۲. همان کتاب، صفحه ۱۷۶.

و از بدبختی ناچار دغلکار گشته‌اند.

این گفته ماهیت اخلاق قرن سوم پیش از میلاد را - جز در مورد چند شخصیت استثنایی - در چنـد کلمـه بیـان می کند. حتی در آن چند تن انگشت شمار نیز بیم جای امید را گرفته بود؛ و هدف زندگی آنان بیشـتر بـه در بـردن گلیم خویش از موج بود تا سعی در گرفتن غریق. «فلسفهٔ اولی در طاق نیسان می‌افتد و اخـلاق - کـه اکنـون جنبـهٔ فردی دارد - در طراز اول قرار می‌گیرد. فلسـفه دیگـر خـطِ آتشـی در پیشـاپیش جوینـدگان حقیقـت نیسـت، بلکـه نعش‌کشی است که به دنبال کاروان تلاشِ معاش حرکت می‌کند و درماندگان و زخمیان را از سر راه بر می‌دارد.»[۱]

1. C. F. Angus in Cambridge Ancient History Vol, VII, p. 231.

شعر ماناندر نیز از همین فصل نقل شده است.

فصل بیست و ششم

کلبیان و شکاکان

در دوره‌های گوناگون، رابطهٔ مردانی که از حیث قوای فکری برجسته بوده‌اند با اجتماع زمان تفاوت بسیار کرده است. در برخی دوره های‌خجسته این مردان با محیط خود هماهنگی داشته‌اند؛ البته اصلاحاتی را که ضروری می‌دیده‌اند پیشنهاد می‌کرده‌اند، ولی کمابیش مطمئن بوده اند که از پیشنهادشان استقبال خواهد شد. این مردان از دنیای خود، حتی اگر هم اصلاح نمی شد، بیزار نبوده اند. اما در دوره های دیگر این مردان انقلابی بوده اند؛ زیرا که جهان را نیازمند تغییرات اساسی می دیده اند و انتظار داشته اند که این تغییرات، تا حدی به یمن مجاهدت ایشان، زود صورت پذیرد. نیز در دوره ای دیگر این مردان از جهان نومید گشته‌اند، و با آنکه می‌دانسته‌اند جهان به چیزهایی نیازمند است احساس می‌کرده‌اند که امیدی به تحقق یافتن آن چیزها نیست. این روحیه به آسانی مبدل به نومیدی ژرفتری می شود که زندگانی زمینی را اساساً بد می‌داند و فقط به زندگی آینده یا نوعی تغییر و تصعید عرفانی چشم امید می‌دوزد.

در برخی دوره‌ها نیز مردان گوناگون که در یک زمان می زیسته اند همهٔ این روشها را در پیش گرفته اند. برای نمونه آغاز قرن نوزدهم را در نظر بگیرید: گوته راضی و راحت است؛ بنتام Bentham اصلاح طلب است؛ شلی Shelly انقلابی است؛ لئوپاردی Leopardi بدبین است. اما در بیشتر دوره‌ها، لحن خاصی بر آثار نویسندگان بزرگ غلبه دارد. در انگلستان در دورهٔ الیزابت و قرن هجدهم این نویسندگان آسوده خاطر بودند؛ در فرانسه، در حدود سال ۱۷۵۰ انقلابی شدند؛ در آلمان از ۱۸۱۳ تاکنون متعصب بوده‌اند.

در دوران تسلط کلیسا، یعنی از قرن پنجم تا پانزدهم، میان آنچه از لحاظ نظری مورد اعتقاد بود و آنچه در عمل احساس می شد تضادی وجود داشت. از لحاظ نظری، جهان سرای سپنجی محنت باری بود که در آن آدمی با رنج و مشقت خود را برای سرای جاودان آماده می‌کرد. اما در عمل، نویسندگان که تقریباً اهل کلیسا بودند نمی توانستند از مستی قدرت کلیسا برکنار بمانند. برای فعالیتهای بسیار، در زمینه هایی که مفید بود می پنداشتند، دست وبالشان باز بود، از این سبب روحیات طبقهٔ حاکمه را داشتند، نه از آن کسانی که خویش را تبعید شده به دنیایی غریب می‌انگارند. این موضوع جزئی است از دوگانگی شگفتی که در سراسر قرون وسطی دیده می شود. علت این بود که کلیسا با آنکه بر اساس معتقدات اخروی استوار بود در امور دنیوی و روزمره نیز مهمترین سازمان به شمار می رفت.

آمادگی روحی برای پذیرش جنبهٔ اخروی کیش مسیح از دورهٔ یونانی آغاز می شود و با زوال دولتشهرها مربوط است. فلاسفهٔ یونانی از قدیم تا ارسطو، با آنکه گهگاه از این و آن شِکوه و شکایتی داشتند، غالباً از دنیا نومید نبودند و از لحاظ سیاسی نیز خود را عقیم و ناتوان احساس نمی کردند. ممکن بود که گاه به طبقهٔ شکست خورده‌ای تعلق داشته باشند، لیکن در این صورت نیز شکست آنها به مصداق این بود که «بازی سر شکستن هم دارد،» نه اینکه خردمند از زور و زر محروم است و چاره ای نیست. حتی کسانی که چون فیثاغورس، و گاه افلاطون، عالم محسوس را محکوم می کردند و به عرفان پناه می بردند برای حکیم ساختن حکام نقشه های عملی داشتند. هنگامی که قدرت سیاسی به دست مقدونیان افتاد فلاسفهٔ یونان چنانکه طبیعی بود از سیاست روی گرداندند، و هم و غم خود را

مصروف تحصیل فضیلت و رستگاری فردی ساختند. دیگر نپرسیدند که چگونه می‌توان دولت خوب پدید آورد؛ بلکه پرسیدند چگونه می‌توان در جهانِ رذیلت به فضیلت دست یافت، یا در ورای محنت به سعادت رسید. البته این تغییر، تغییر کمی بود: پیش از آن نیز این گونه پرسشها مطرح می شد، و پس از آن باز رواقیان چندی به سیاست پرداختند - البته سیاست روم، نه سیاست یونان. مع هذا این تغییر، تغییر واقعی بود. از دورهٔ کوتاه پرداختن رواقیان به سیاست روم که بگذریم، جهان‌بینی کسانی که فکر و احساسی جدی داشتند روز به روز ذهنی تر و انفرادی تر شد، تا آنکه سرانجام مسیحیت از این جهان بینی کتابی مبتنی بر رستگاری فردی فراهم آورد و این کتاب الهام دهندهٔ مبلغان دینی و پدید آورندهٔ کلیسا شد. تا هنگامی که این امر واقع نشده بود، فلاسفه سازمانی نداشتند که از ته دل بدان بگرایند، و بنابراین عشق حقیقی آنها به قدرت مجال کافی برای تظاهر نمی یافت. بدین سبب فلاسفهٔ دورهٔ یونانی به عنوان افراد آدمی، محدودترند از مردم دوره ای که در آن هنوز دولتشهر می‌توانست الهام بخش گرایش باشد. فلاسفهٔ دورهٔ یونانی هنوز می اندیشند، زیرا که نمی توانند نیندیشند؛ اما کمتر امیدوارند که اندیشه‌هاشان در امور دنیوی نتیجه‌ای به بار آورد.

در پیرامون زمان اسکندر چهار مکتب فلسفی پدید آمد. رواقیان و اپیکوریان که معروفترند، موضوع بحث فصلهای آینده خواهند بود. در فصل حاضر دربارهٔ کلبیان (Cynics) و شکاکان (Sceptics) سخن خواهیم گفت.

مکتب کلبیان به توسط بنیانگذار آن، دیوگنس Diogenes از عقاید آنتیس‌تنس Antisthenes - یکی از شاگردان سقراط که بیست سال از افلاطون بزرگتر بود - گرفته شده است. آنتیس‌تنس شخصیتی جالب توجه است که از بعضی جهات با تالستوی شباهت دارد. وی تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافی شاگردان وی به سر می برد و نشانی از ارتداد نشان نمی‌داد. اما چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشت، چیزی - شاید شکست آتن یا مرگ سقراط یا بیزاری از زبان فلسفی - باعث شد که وی از آنچه پیشتر در نظرش ارزنده بود متنفر شود. دیگر جز خوبی صاف و ساده هیچ چیز را نمی‌پذیرفت. با کارگران محشور شد و جامهٔ آنان را به تن کرد. به زبانی که مردم درس نخوانده نیز بفهمند در کوی و برزن به موعظه پرداخت. فلسفه‌های دقیق و نکات باریک در نظرش بی‌ارزش بود. می‌گفت آنچه قابل فهم باشد، برای مردم سادهٔ عادی نیز قابل فهم است. به «بازگشت به طبیعت» اعتقاد داشت. و در این اعتقاد افراط می کرد. می‌گفت باید نه دولت وجود داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشویی، نه دین. پیروانش - اگر نگویی خودش - بردگی را محکوم می کردند. وی زاهد تمام عیار نبود، اما از تجملات و لذات تصنعی جسمانی بیزار بود. می‌گفت: «ترجیح می‌دهم مجنون باشم و عیاش نباشم.»[1]

شهرت دیوگنس، شاگرد آنتیس‌تنس، از آوازهٔ استادش فراتر رفت. دیوگنس «جوانی بود از مردم سینوپ Sinope، واقع در ساحل دریای سیاه، که [آنتیس‌تنس] وی را ابتدا به چیزی نگرفت. فرزند صرافی بدنام بود که به جرم ساییدن و از بها انداختن مسکوکات به زندان افتاده بود. آنتیس‌تنس این جوان را از نزد خود براند، ولی او از جای نجنبید. طالب «حکمت» بود و می دید که آنتیس‌تنس دارای حکمت است. هدفش در زندگی همان چیزی بود که پدرش انجام داده بود؛ یعنی از بها انداختن مسکوکات؛ منتها به میزانی بسیار بزرگتر: می خواست همهٔ مسکوکاتی را که در جهان رایج است از بها بیندازد. عناوین و القاب قراردادی را دروغ می دانست. کسانی که لقب سرداری و پادشاهی داشتند، چیزهایی که عنوان شرافت و دانایی و خوشی و ثروت بر آنها اطلاق می‌شد، همه فلزی بی‌بها بودند که عناوینی به دروغ بر آنها نقش شده بود.»[2]

دیوگنس بر آن شد که همچون سگ زندگی کند، بدین سبب او را «کلبی» نامیدند. وی به همهٔ قراردادها - از دین و آداب و رسوم گرفته تا خانه و خوراک و پوشاک و پاکیزگی - پشت پا زد. می‌گویند که دیوگنس در تشتی

---

1. Benn, Vol II, pp 4,5: Murray, Five Stages, pp. 113-14.
2. Ibid. p. 117.

می‌زیسته؛ اما گیلبرت موری اطمینان می دهد که این گفته اشتباه است؛ تشت نبوده و خمرهٔ بزرگی بوده، از نوعی که در زمان قدیم برای دفن اجساد به کار می‌برده‌اند.[1] دیوگنس مانند جوکیان هندی با دریوزه روزگار می‌گذراند. وی برادری خود را نه فقط با نوع بشر، بلکه با جانوران نیز اعلام کرد. مردی بود که حتی در زمان زندگیش نیز افسانه‌ها درباره اش ساخته شد. همه می دانند که اسکندر به دیدن او رفت و بدو گفت که چیزی بخواهد، و دیوگنس گفت: «از جلو خورشید کنار برو.»

حکمت دیوگنس با آنچه امروز در زبانهای اروپایی «Cyncial» (یعنی پرده‌درانه و بیشرمانه) نامیده می شود به هیچ وجه یکی نیست، بلکه خلاف آن است. دیوگنس عشقی پر شور به «فضیلت داشت، که جیفهٔ دنیوی را در قیاس با آن به هیچ می گرفت. فضیلت و فرزانگی را در وارستگی از تمایلات نفسانی می‌دانست. می‌گفت: به لذتهایی که از مال بر می‌خیزد دل مبند، تا از قید ترس برهی. چنانکه خواهیم دید، در این مورد رواقیان نظر دیوگنس را شعار خود ساختند، اما در مورد پشت پا زدن به تسهیلات و تفریحات تمدن از او پیروی نکردند. دیوگنس پرومته را، از آن سبب که انسان را با فنونی که بغرنجی و تصنع زندگی جدید را پدید آوردند آشنا ساخت، سزاوار مجازات می دانست. از این حیث دیوگنس با تائوییان[2] و روسو و تالستوی شباهت دارد؛ چیزی که هست هماهنگی عقایدش بیش از آنهاست.

گرچه خود دیوگنس معاصر ارسطو بود؛ نظریه اش از لحاظ طبیعت و ماهیت به «دورهٔ یونانی» تعلق دارد. ارسطو آخرین فیلسوف یونانی است که با چهره ای گشاده با جهان روبرو می شود. پس از او فلاسفه هر یک به لحنی نغمهٔ شکست و یأس سر می دهند: دنیا بد است، بیایید خود را از آن بی‌نیاز کنیم؛ لذتهای مادی ناپایدارند، زیرا به تأیید بخت و اقبال حاصل می شوند، نه به واسطهٔ سعی و کاردانی؛ فقط لذتهای معنوی - فضیلت یا بی‌نیازی حاصل از تسلیم و رضا - محل اعتنا و اعتبارند؛ و بدین سبب فقط این لذتها در نظرِ مردِ خردمندِ فرزانه ارزش دارند. خود دیوگنس از حیث قوای جسمانی کامل بود، اما نظریه‌اش، مانند نظریات «دورهٔ یونانی» از نوعی است که برای مردمان نحیف و نزار مأیوس از لذت طبیعی ساخته و پرداخته شده باشد، و مسلم است که غرض از پرداختن آن دامنه دادن به فعالیتهای هنری یا علمی یا سیاسی یا کارهای مفید دیگر نبود - مگر اعتراض بر ضد ظلم و فساد نیرومندان.

بررسی اینکه عقاید کلبیان در میان عوام‌الناس چه صورتی پیدا کرد کاری است دلکش. در آغاز قرن سوم ق.م. عقاید کلبیان، خاصه در اسکندریه، باب شده بود. کلبیان مقاله هایی انتشار می دادند و در آنها موعظه می‌کردند که چه آسان است دل کندن از مادیات، چه خوش است غذاهای ساده، چه گرم است لباسهای ارزان بها (که شاید در مصر راست باشد!)، چه احمقانه است وطن پرستی یا گریستن در مرگ عزیزان. تلس Teles، یکی از کسانی که حکمت کلبیان را به زبان عوام ترجمه می‌کرد، می‌گوید: «آیا مرگ زن یا فرزند من دلیل بر این می‌شود که من خودم را که هنوز زنده ام فراموش کنم و دیگر در بند اموال خود نباشم؟»[3] اینجاست که دیگر مشکل می‌توان به زندگی ساده که رویهمرفته بیش از اندازه ساده شده است، احساس علاقه کرد معلوم نیست چه کسانی این مواعظ را می‌پسندیده‌اند؛ توانگران، که می خواستند رنجهای درویشان را خیالی پندارند، یا کاسه‌لیسان که به خود اطمینان می دادند کاسه‌لیسی عیبی ندارد؟ تلس به یکی از توانگران می‌گوید: «تو سخاوتمندانه می‌دهی، و من دلیرانه می‌ستانم؛ نه به خاک می‌افتم و نه خود را در پای تو پست می‌کنم، و نه می‌نالم.»[4] چه نظریهٔ راحت بخشی! حکمت

---

1. Ibid. p. 119.

۲. Taoists پیروان آیین چینی Taoism که از لفظ «تائو» به معنای «راه» گرفته شده است و بنابر اخبار در قرن ششم ق.م. لائوتسه Lao – Tse آن را بنیاد نهاد. پیروان این آیین می گویند زندگی انسان باید موافق ناموس طبیعت، و نظام اجتماعی و سیاسی در نهایت سادگی باشد. م.

3. Hellenistic Age (Cambridge 1923), p. 84ff.
4. Ibid, p. 86.

کلبی عوامانه نمی‌گفت که باید از نعمتهای جهان پرهیز کرد، بلکه می‌گفت باید نوعی بی‌اعتنایی نسبت به آنها نشان داد. در مورد شخص قرض گیرنده، این موضوع ممکن بود به صورت حداقل امتنان از شخص قرض دهنده درآید. از اینجا می‌توان دید که چگونه کلمهٔ Cynic (کلبی) معنای امروزی خود («بی‌حیا»، «بی‌چشم و رو») را به دست آورده است.

بهترین جنبه‌های فلسفهٔ کلبیان را رواقیان که دارای فلسفه‌ای رویهمرفته کامل‌تر و پرداخته‌تر بودند به ارث بردند.

شکاکیت، به عنوان یکی از نظریات مکاتب فلسفی، نخستین بار به وسیلهٔ پیرهو Pyrrho اعلام شد. وی در سپاه اسکندر خدمت می کرد و در جنگهای آن سپاه تا هندوستان رفته بود. گویا از همین اندازه به مزهٔ سفر پی برده و باقی عمر را در زادگاه خود، شهر الیس Elis گذرانده و همانجا به سال ۲۷۵ ق.م. درگذشته است. گذشته از تنظیم و تدوین شکهای کهن، مطالب تازهٔ نظریات او فراوان نبود. شکاکیت در مورد حواس از دوره های بسیار قدیم گریبان فلاسفهٔ یونانی را گرفته بود. فقط کسانی از این شکاکیت برکنار بودند که مانند پارمنیدس ارزش معرفت زایی ادراک را انکار می کردند، و این انکار را به صورت محملی برای جزمیت فکری مورد استفاده قرار می‌دادند. سوفسطاییان، خاصه پروتاگوراس و گورگیاس از ابهامات و تناقضات ظاهری ادراک حسی به نوعی «ذهن گرایی» (Subjectivism) رسیده بودند که به «ذهن گرایی» هیوم Hume بی شباهت نیست. و اما پیرهو ظاهراً (چونکه از فرط زیرکی کتابی ننوشته است) شکاکیت در اخلاق و منطق را بر شکاکیت در حواس افزوده است. می گویند که وی مدعی بوده است که محال است برای ترجیح عملی بر عمل دیگر دلیل عقلانی وجود داشته باشد. معنای این عقیده در عمل چنین می شود که انسان باید همرنگ جماعت شود. کسی که امروزه پیرو این عقیده باشد، روز یکشنبه به کلیسا می رود و مراسم زانو به زمین زدن را تمام و کمال به جا می‌آورد، بی آنکه به هیچکدام از عقایدی که الهام دهندهٔ این اعمال است معتقد باشد. شکاکان زمان باستان در همهٔ مراسم دین شرک شراکت می جستند، و حتی گاه خود از کاهنان بودند. شکاکیت اینان خاطرشان را آسوده می کرد که هرگز نمی توان اثبات کرد که این رفتار خطاست؛ و شعور عادی ایشان (که از دست فلسفه شان جان به در می‌برد) به آنها اطمینان می‌داد که این رفتار قرین صرفه و صلاح است.

شکاکیت، بسیاری از اذهان غیرفلسفی را نیز به طبع به سوی خود می‌کشید. مردم اختلاف مکتبها و شدت مشاجرات و مجادلات آنها را می دیدند، و بدین نتیجه می رسیدند که همهٔ مکتبها به یکسان مدعی معرفتی هستند که در واقع غیرقابل حصول است. شکاکیت باعث تسلای خاطر مردم تنبل بود، زیرا که مردم نادان را نیز مانند دانشمندان مشهور دانا نشان می‌داد. شاید در نظر کسانی که طبیعتاً به کتاب آسمانی نیازمند بودند شکاکیت رضایت‌بخش نبود، اما شکاکیت نیز مانند همهٔ نظریات گوناگون «دورهٔ یونانی» خود را به عنوان نوشداروی رنج و غم معرفی می‌کرد. چرا غم فردا را بخوریم؟ فردا به کلی نامعلوم است؛ به جای غم خوردن می توانیم دم را دریابیم. «روزی که نیامده است، هنوز معلوم نیست.» بدین علتها بود که شکاکیت تا حد قابل ملاحظه‌ای قبول عام یافت.

باید دانست که شکاکیت فلسفهٔ شک محض نیست، بلکه چیزی است که می توان آن را «شک جزمی» نامید. دانشمند می‌گوید: «گمان می‌کنم چنین و چنان باشد، ولی یقین ندارم.» اندیشمند کنجکاو می‌گوید: «نمی‌دانم چگونه است، ولی امیدوارم که کشف کنم.» شکاک فلسفی می گوید: «هیچکس نمی‌داند، و هیچکس هرگز نخواهد دانست.» وجود همین عنصر جزمی است که تیغ انتقاد را بر تن این دستگاه فلسفی بران می‌کند. اگر به شکاکان بگوییم که شما حصول معرفت را به طور جزمی غیرممکن اعلام می‌کنید فوراً تکذیب می‌کنند. ولی تکذیب آنها چندان پذیرفتنی نیست.

و اما تیمون Timon شاگرد پیرهو چند برهان عقلی ارائه کرد که از نظرگاه منطق یونانی پاسخ دادن بدانها بسیار دشوار بود. یگانه منطقی که یونانیان آن را می پذیرفتند منطق قیاسی بود؛ و هر قیاسی را مانند هندسهٔ اُقلیدسی باید ناگزیر از اصول عامی که فی نفسه مسلم شناخته می شوند آغاز کرد. تیمون امکان یافتن چنین اصولی را منکر شد. بنابراین هر چیزی باید به وسیلهٔ چیز دیگری اثبات شود. در نتیجه در هر استدلالی یا دور لازم می‌آید یا تسلسل، و در هر دو صورت هیچ چیزی قابل اثبات نیست. این استدلال، چنانکه پیداست تیشه بر ریشهٔ فلسفهٔ ارسطو که بر قرون وسطی تسلط داشت می‌زد.

برخی از اشکال شکاکیت، که در عصر ما مورد پشتیبان کسانی است که خود به هیچ وجه شکاک تمام عیار نیستند، از خاطر شکاکان زمانِ باستان نگذشته بود. شکاکان قدیم دربارهٔ نمودها، یا قضایای استفهامی که به عقیدهٔ آنها بیان کنندهٔ دانش مستقیم ما از نمودهاست، شک نمی کردند. قسمت اعظم آثار تیمون از میان رفته است، اما دو قطعه از آنچه در دست است این نکته را روشن می کند. یکی از این قطعات می‌گوید: «نمود همیشه معتبر است.» قطعهٔ دیگر می گوید: «من از گفتن اینکه عسل شیرین است خودداری می‌کنم؛ اما گفتن این را که عسل شیرین می‌نماید کاملاً مجاز می‌دانم.[1]» اما شکاک امرزوی می‌گوید که نمود فقط **روی می‌دهد**؛ نه معتبر است و نه بی‌اعتبار، آنچه می تواند معتبر یا بی اعتبار باشد بیان است؛ و هیچ بیانی پیوستگی اش با نمود چنان نزدیک نیست که نتواند دروغ باشد. بدین سبب شکاک امروزی می گوید که بیان «عسل شیرین می نمایدم فقط قویاً محتمل است، و متیقن مطلق نیست.

نظریهٔ تیمون از برخی جهات شباهت بسیار به نظریهٔ هیوم دارد. هیوم می گفت که چیزی را که هرگز مورد مشاهده قرار نگرفته باشد - مانند اتم - نمی‌تواند استنباط کرد؛ ولی هنگامی که دو **نمود** مکرر با هم مشاهده شوند استنباط یکی از دیگری ممکن است.

تیمون در سالهای آخر عمر دراز خود در آتن می زیست. و در سال ۲۳۵ ق.م. در آنجا درگذشت. با مرگ او مکتب پیرهو، به عنوان مکتب، بسته شد؛ اما، هرچند ممکن است عجیب بنماید، نظریات او را «آکادمی» که نمایندهٔ سنت افلاطونی بود، با اندکی دگرگونی، پذیرفت.

مردی که این انقلاب شگفت انگیز فلسفی را پدید آورد آرسه‌زیلائوس Arcesilaus از معاصران تیمون بود که در حدود سال ۲۴۰ ق.م. در پیری درگذشت. آنچه بیشتر مردم از افلاطون گرفته اند عبارت است از جهات معقولات فوق محسوس و اعتقاد به برتری روح باقی از جسم فانی. اما تعلیمات افلاطون چند پهلو است و از برخی جهات می‌توان نسبت شکاکیت بدانها داد. سقراط افلاطونی می‌گوید که هیچ نمی‌داند. ما این گفته را طبعاً حمل بر استهزا می‌کنیم؛ ولی می توان آن را به جد گرفت. بسیاری از مکالمات افلاطون به نتیجه نمی‌رسند، و هدف آنها این است که خواننده را در شک و تردید رها کنند. برخی - مثلاً قسمت اخیر مکالمهٔ «پارمنیدس» - ممکن است چنین بنماید که غرض از نوشتن آنها چیزی نبوده است جز نشان دادن این نکته که طرفین بحث می توانند مدعای خود را به یک اندازه موجه جلوه دهند. جدل افلاطونی را می‌توان به جای وسیله هدف انگاشت، و در این صورت برای دفاع از شکاکیت جان می دهد. ظاهراً آرسه زیلائوس تعلیمات افلاطون را، که هنوز او را مرشد و مراد خود می نامید، بدین صورت تفسیر و تعبیر می‌کرده است. آرسه زیلائوس سر افلاطون را بریده بود؛ اما تنی که برجای مانده بود تن حقیقی افلاطون بود.

اگر جوانانی که از محضر آرسه زیلائوس استفاضه می‌کردند می توانستند از فلج شدن به وسیلهٔ روش آموزش او برکنار بمانند، روش او شایستهٔ تحسین فراوان می بود. او خود هیچ نظری را عنوان نمی‌کرد، بلکه به رد هر نظری که

---

۱. نقل شده به توسط ادوین بوان در کتاب «رواقیان و شکاکان» Stoics and Sceptics, p. 126.

شاگردانش طرح می کردند می پرداخت. گاه خود در دو مجلس متوالی دو قضیهٔ متناقض را مطرح می کرد و نشان می داد که چگونه می توان به سود هر کدام استدلال کرد. شاگردی که قدرت مقاوممت و سرپیچی داشت می توانست تردستی در استدلال و فوت و فن احتراز از سفسطه و مغلطه را فراگیرد. اما در واقع به نظر می رسد که هیچیک ازشاگردان او چیزی نیاموختند مگر زیرکی و بی‌اعتنایی به حقیقت. نفوذ آرسه زیلائوس به قدری بود که شکاکیت تا دویست سال در «آکادمی» باقی ماند.

در اواسط این دورهٔ شکاکیت واقعهٔ بامزه‌ای رخ داد. کارنیادس Carneades - یکی از جانشینان شایستهٔ آرسه زیلائوس بر کرسی استادی «آکادمی» - یکی از سه تن فیلسوفی بود که بسال ۱۵۶ ق.م. به عنوان نمایندگان سیاسی از طرف آتن به رم اعزام شدند. کارنیادس دلیلی ندید که مقام سفارت را مانع فرصت مناسبی که دست داده بود قرار دهد، و این بود که آغاز یک دوره مجلس درس را در شهر رم اعلام کرد. جوانان آن زمان که به تقلید رفتار یونانیان و به کسب معارف یونانی اشتیاق داشتند برای شنیدن درس او فراهم آمدند. نخستین درس او تشریح عقاید افلاطون و ارسطو در باب عدالت بود و کاملاً آموزنده و تهذیب کننده می‌نمود. اما درس دوم عبارت بود از رد آنچه در جلسهٔ قبل گفته بود - نه برای آنکه عکس آن مطالب را نتیجه بگیرد، بلکه برای اثبات این معنی که هیچ عقیده ای محل اعتبار نیست. سقراط افلاطونی استدلال کرده بود که زیان ظلم برای ظالم بیش از مظلوم است. کارنیادس در درس دوم این گفته را تحقیر کرد و گفت که دول بزرگ، بزرگی خود را با تجاوزهای ظالمانه به همسایگان ضعیف خود به دست آورده اند، و این موضوع را در شهر رم به آسانی نمی توان انکار کرد. هنگام شکستن کشتی انسان ممکن است جان خود را به قیمت جان ضعیفتر از خودی نجات دهد، و اگر چنین نکند احمق است. گویا در نظر وی شعار «اول زنان و کودکان» که هنگام شکستن کشتی یا اینگونه پیشامدها اعلام می شود منجر به نجات شخص نمی شود. اگر شما در حال فرار از پیش دشمن فاتح اسب خود را از دست داده باشید اما ببینید که همقطارتان زخمی و بر اسبی سوار است، چه خواهید کرد؟ اگر صاحب عقل و منطق باشید او را از اسب به زیر می‌کشید و خود سوار می شوید؛ عدالت هرچه می خواهد بگوید. شنیدن این استدلالات از زبان کسی که پیرو افلاطون نامیده می شود شگفت انگیز است؛ ولی گویا جوانان رم که دارای مغز متجدد بودند از شنیدن این سخنان خشنود شدند.

اما مردی هم بود که از این سخنان خشنود نشد، و او کاتو Catoی پیر، نمایندهٔ اخلاق سخت و خشک و سبعانه و ابلهانه ای بود که رم با اتکای به آن کارتاژ را شکست داده بود. وی از جوانی تا پیری ساده می زیست و سحرخیز بود و به کارهای بدنی سخت می پرداخت و غذای ناهموار می‌خورد و جز جامهٔ بسیار ارزان بها نمی‌پوشید. در برابر دولت بی اندازه امین و درستکار بود و از هرگونه اِرتشا و اختلاس پرهیز می کرد. وی رعایت همهٔ اصولی را که خود مرعی می داشت از مردم رم می خواست و می گفت که متهم ساختن و تعقیب بدکاران بهترین کاری است که از شخص درستکار ساخته است. کاتو تا آنجا که می‌توانست سنتهای سخت و خشنِ زندگی رومی را اجرا می‌کرد.

«کاتو، مانیلیوس Manilius نامی را که احتمال قوی می رفت سال بعد به کنسولی برگزیده شود از سنا بیرون راند؛ فقط برای آنکه در روز روشن جلو دخترش زن خود را با شوق بیش از اندازه بوسیده بود و هنگامی که وی را سرزنش می‌کرد بدو می‌گفت که زنش هرگز او را نمی‌بوسد، مگر هنگامی که رعد می‌غرد.»[1]

هنگامی که کاتو قدرت را در دست داشت تجمل‌پرستی و جشن گرفتن را ممنوع کرد. زن خود را مجبور کرد که نه فقط به کودکان خود بلکه به کودکان بردگانش نیز شیر بدهد، تا برده‌زادگان فرزندان او را دوست بدارند. هنگامی که بردگانش پیر می شدند و دیگر توانایی کار کردن نداشتند، بدون احساس رحم و شفقت آنها را می فروخت. وی اصرار داشت که بردگانش یا در حال کار کردن باشند یا در خواب. بردگان خود را به نزاع و زد و خورد با یکدیگر

---

۱. پلوتارک، «حیات مردان نامی»، مارکوس کاتو. (North’s Plutarch Lives, Marcus Cato)

تشویق می‌کرد، زیرا «صلاح نمی‌دید که آنها با یکدیگر دوست باشند.» هنگامی که برده ای مرتکب خطای مهمی می‌شد سایر بردگان را فرا می خواند و آنها را وادار می ساخت که بردهٔ خطاکار را محکوم به مرگ کنند، و آنگاه حکم را به دست خود جلو چشم بردگان اجرا می‌کرد.

تضاد کاتو و کارنیادس کامل بود. یک به واسطهٔ اخلاقی خشک و کهنه پرستانه همچون حیوان شده بود، و دیگری به سبب اخلاقی سست و آلوده به فساد اجتماعی یونان، ناجنس و پلید گشته بود.

«مارکوس کاتو از همان آغز امر که جوانان به فراگرفتن زبان یونانی پرداختند و این کار در رم رواج گرفت ناخرسند بود و از آن می‌ترسید که مبادا جوانان رم که مشتاق فراگرفتن دانش و دست یافتن به فصاحت و بلاغت بودند شرافت و افتخار سلاح را به یکسو بیندازند... این بود که روزی در سنا خرده گرفت که مدت اقامت فرستادگان به درازا کشیده است و شتابی نشان نمی دهند؛ و نیز باید در نظر داشت که اینان مردانی زیرکند و آنچه بخواهند به آسانی دنبال می کنند، یا اگر ملاحظات دیگری در کار نبود شاید همین اندازه کفایت می‌کرد که برای آنان جوابی تهیه کنند و آنان را به کشور خود بازپس بفرستند تا به مدارس خود بروند و به کودکان یونانی تعلیم دهند و دست از سر کودکان رومی بردارند، تا آنها اطاعت کردن از قانون را بیاموزند، چنانکه پیش از این آموخته اند. اما وی این سخنان را، چنانکه برخی پنداشته اند، از روی بدخواهی در حق کارنیادس در سنا بیان نکرد، بلکه بدین علت بیان کرد که وی اصولاً از فلسفه بیزار بود.»[۱]

در نظر کاتو آتنیان نژادی پست و بی‌قانون بودند. مهم نبود که آنها در نتیجهٔ سفسطه بافیهای سطحی متفکران دچار انحطاط شوند؛ اما جوانان رومی را بایستی پاک و جهانگشای و بیرحم و احمق نگاه داشت. ولی کوشش او به جایی نرسید: رومیانِ دورهٔ بعد در عین حالی که بسیاری از معایب کاتو را نگهداشتند معایب کارنیادس را نیز کسب کردند.

رئیس دیگر «آکادمی» پس از کارنیادس، (در حدود ۱۸۰ تا ۱۱۰ ق.م.) مردی کارتاژی بود که نام اصلی اش هاسدروبال Hasdrubal بود اما خوشتر داشت که نزد یونانیان خود را کلیتوماخوس Clitomachus بنامد. کلیتوماخوس برخلاف کارنیادس، که به تدریس اکتفا می کرد، بیش از چهارصد کتاب نوشت که برخی به زبان فینیقی بود. به نظر می رسد که اصول نظریات او، همان اصول کارنیادس بوده است. این اصول از برخی جهات مفید بودند. کارنیادس و کلیتوماخوس با فالگیری و جادوگری و ستاره بینی که روز به روز گسترش می یافت مخالفت کردند. همچنین نظریهٔ مفیدی دربارهٔ حساب احتمالات پدید آوردند، از این قرار که: گرچه ما هرگز در احساس یقین دربارهٔ هیچ موضوعی ذیحق نخواهیم بود، احتمال صحت بعضی چیزها از چیزهای دیگر بیشتر است. در عمل باید احتمال را راهنمای خود سازیم، زیرا عقل حکم می‌کند که مطابق محتمل‌ترین فرضیات ممکن عمل کنیم. این نظری است که بیشتر فلاسفهٔ جدید با آن موافقند. متأسفانه رسالاتی که این نظریه در آنها تشریح شده از میان رفته اند و مشکل می‌توان نظریهٔ مورد بحث را از روی اشاره‌هایی که در دست است از نو ساخت.

پس از کلیتوماخوس آکادمی شکاکیت را کنار گذاشت، و از زمان آنتیوخوس (که در ۶۹ ق.م. درگذشت) به بعد نظریات آکادمی عملاً از نظریات رواقیان قابل تشخیص نبود.

اما شکاکیت از میان نرفت. آنه سیدموس Aenesidemus کرتی، آن را احیا کرد. وی از مردم کنوسوس بود و، تا آنجا که می دانیم دو هزار سال پیش از او شکاکیت در آن شهر رواج داشته است و درباریان فاسد و هرزهٔ کرت با شک کردن در خدایی «بانوی جانوران» عیش و عشرت خود را تکمیل می‌کرده‌اند. تاریخ عصر آنه سیدموس به درستی دانسته نیست. وی نظریهٔ احتمال را که کارنیادس عنوان کرده بود به دور افکند و به همان شکل کهنهٔ

---

۱. همان کتاب.

شکاکیت چسبید. نفوذ او قابل ملاحظه بود؛ زیرا در قرن دوم میلادی لوسین Locian شاعر و پس از او سکستوس امپیریکوس Sextus Empiricus از او پیروی کردند؛ و شخص اخیرالذکر یگانه فیلسوف شکاک باستانی است که آثارش برجای مانده است. مثلاً مقاله ای در دست است به نام «براهینی چند بر ضد اعتقاد به خدا» که ادوین بوان در کتاب خود تحت عنوان «دین دورهٔ اخیر یونان» Later Greek Religion (صفحه ۵۲-۵۶) آن را ترجمه کرده است و می‌گوید که شاید سکستوس امپیریکوس آن را از قول کلیتوماخوس نقل کرده باشد.

این مقاله با تذکار این نکته آغاز می شود که شکاکان در کردار به خدا و دین اعتقاد دارند: «ما شکاکان در عمل از راه و رسم جهان پیروی می‌کنیم، ولی دربارهٔ آن هیچ عقیده ای نداریم. ما از وجود خدایان سخن می گوییم و آنها را می پرستیم و می‌گوییم که آنها تعیین کنندهٔ تقدیرند، ولی در این سخنان هیچ اعتقادی را بیان نمی‌کنیم و از بی‌باکیِ جزمیان می‌پرهیزیم.»

سپس استدلال می‌کند که مردم دربارهٔ ماهیت خدا اختلاف نظر دارند؛ مثلاً برخی او را جسم می دانند و برخی غیر جسم؛ و لیکن ما هیچ ادراکی از وجود او نداریم و نمی توانیم به اوصاف او پی بریم. وجود خدا به خودی خود مبرهن نیست، و بنابراین به برهان نیازمند است. آنگاه استدلال کمابیش آشفته‌ای می‌کند برای اثبات اینکه اقامهٔ چنین برهانی غیرممکن است. سپس مسئلهٔ بدی را مطرح می‌کند و مقاله را چنین پایان می‌دهد:

«کسانی که به طور مسلم خدا را تأیید می‌کنند نمی‌توانند از سقوط در نوعی بی‌دینی خودداری کنند، زیرا که اگر بگویند خدا همه چیز را ید اختیار دارد، او را سازندهٔ چیزهای بد نیز دانسته‌اند؛ و اگر بگویند که او فقط برخی چیزها را در اختیار دارد، یا اینکه هیچ چیزی در اختیار او نیست. ناچار باید خدا را یا خسیس بدانند یا ناتوان؛ و پیداست که این نوعی بی‌دینی است.»

شکاکیت در عین حالی که تا حدود قرن سوم میلادی مورد توجه برخی افراد درس خوانده بود با روح زمان، که روز به روز به سوی مذهب جزمی و نظریهٔ رستگاری اخروی گرایش می‌یافت، منافات داشت. شکاکیت آن اندازه توانایی داشت که مردم درس خوانده را از دین رسمی ناراضی کند، ولی حتی در عرصهٔ فکر نیز چیز مثبتی در چنته نداشت که به جای آن دین بگذارد. از رنسانس به بعد شکاکیت دینی در غالب موارد با اعتقاد به جذبه نسبت به علم همراه بوده است: ولی در زمان باستان چنین همراهی برای شک وجود نداشت. جهان باستان بی‌آنکه به استدلالات شکاکان پاسخ دهد روی خود را از آنان برتافت. چون اعتبار خدایان المپ از میان رفت برای هجوم ادیان شرقی، که در جلب نظر خرافات پرستان از یکدیگر سبقت می‌گرفتند، راه باز شد تا آنکه کیش مسیحی پیروز آمد.

فصل بیست و هفتم

اپیکوریان

دو مکتب بزرگ دورهٔ یونانی، یعنی مکاتب رواقی و اپیکوری، در یک زمان تأسیس شدند. مؤسسان آنها، زنو و اپیکوروس، تقریباً در یک زمان به دنیا آمدند و با چند سال اختلاف به عنوان رئیس فرقهٔ خود در آتن جایگزین شدند. من بحث خود را با اپیکوریان آغاز می‌کنیم؛ زیرا که نظریات آنان یک بار برای همیشه به وسیلهٔ مؤسس فرقهٔ اپیکوریان معین شد؛ حال آنکه آیین رواقی سیر تکاملی درازی دارد که سابقه‌اش به امپراتور مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius، که به سال ۱۸۰ ق.م. درگذشت، می‌رسد.

بزرگترین منبع اطلاع از زندگی اپیکوروس، دیوگنس لائرتیوس Laertius است که در قرن سوم میلادی می زیسته است. اما دو اشکال هم در پیش است: نخست اینکه خود دیوگنس لائرتیوس حاضر است داستانهایی را که ارزش تاریخی ندارند یا ارزش تاریخی شان ناچیز است بپذیرد؛ دوم اینکه قسمتی از کتاب «زندگی» Life او اتهامات رسوایی‌آمیزی است که رواقیان به اپیکوروس می‌بستند، و هرگز روشن نمی‌شود که آیا نویسنده خود سخن می‌گوید یا فقط به نقل یکی از اتهامات می پردازد. داستانهای رسوایی‌آمیزی که رواقیان درآورده اند حقایقی است دربارهٔ خود آنان، و هنگامی که اخلاق جنت مکانی رواقیان مورد تمجید قرار می‌گیرد باید این داستانها را به یاد آورد. اما دربارهٔ اپیکوروس، این داستانها حقیقتی در بر ندارد. مثلاً بنا بر افسانه ای گویا مادر اپیکوروس زنی جادوگر بوده است، و دیوگنس در این باره می‌گوید:

«آنان (ظاهراً رواقیان) می‌گویند که وی خانه به خانه همراه مادرش می‌رفت و دعاهای تطهیر را می‌خواند و برای به دست آوردن قوت لایموت به پدر خود که درس ابتدایی می‌داد کمک می‌کرد.»

بیلی Bailey در این خصوص چنین اظهار نظر می‌کند[۱]: «و اگر این داستان که وی به عنوان دستیار همراه مادرش می رفته و اوراد او را تکرار می‌کرده حقیقتی داشته باشد پس احتمال قوی می رود که وی در همان اوان کودکی از خرافات نفرتی در دلش پدید آمد که بعدها از اجزای برجستهٔ فلسفهٔ او شد.» نظر جالبی است، اما با توجه به آسودگی وجدان مردم دورهٔ اخیر زمان باستان هنگام ساختن افسانه های قبیح، به نظر من نمی‌توان اساسی برایش قائل شد.[۲] این حقیقت نیز بر ضد نظر بالاست که اپیکوروس دلبستگی فراوان به مادر خود داشته است.[۳]

اما مطالب اساسی زندگی اپیکوروس مسلم به نظر می رسند. پدرش از مهاجران بی چیز آتنی ساکن ساموس بود. اپیکوروس در ۳۴۲ ق.م. به دنیا آمد، ولی معلوم نیست که زادگاه او ساموس بود یا آتیکا. به هر حال، دورهٔ کودکیش

---

۱. «اتمیستهای یونانی و اپیکوروس» The greek Atomists and Epicurus by Cyril Baily Oxford, 1928, p. 221. آقای بیلی مطالعه در احوال و آثار اپیکوروس را به صورت رشته ای تخصصی در آورده است و کتاب او برای طلاب فلسفه بسیار گرانبهاست.

۲. رواقیان در حق اپیکوروس بی انصافی بسیار می کردند. مثلاً اپیکتتوس Epictetus خطاب به او می گوید: «این است آن زندگی که تو خود را شایستهٔ آن می دانی، خوردن، نوشیدن، جماع، قضای حاجت، و خرناس کشیدن.» از «گفتارهای اپیکتتوس»:
Discourses of Epictetus, Book II, chap. xx.

۳. «پنج مرحله» از گیلبرت موری Gilbert Murray, Five Stage p. 130

در ساموس گذشت. خودش می‌گوید که از چهارده سالگی به تحصیل فلسفه پرداخته است. در هجده سالگی، کمابیش مقارن مرگ اسکندر، ظاهراً برای کسب تابعیت به آتن رفت؛ ولی هنگامی که وی در آتن به سر می‌برد مهاجران آتن از ساموسی بیرون رانده شدند (۳۲۲ ق.م.) خانوادهٔ اپیکوروس به آسیای صغیر پناه برد. خود او نیز در آنجا به خانواده‌اش پیوست. در این هنگام، یا شاید زودتر از این، از نوسیفانس Nausiphanes، که گویا از پیروان دموکریتوس بوده است، درس فلسفه می گرفت. هر چند فلسفهٔ اپیکوروس بیش از همه از دموکریتوس متأثر است خود او جز با تحقیر از نوسیفانس نام نمی‌برد، و او را «نرم تن» می‌نامد.

اپیکوروس به سال ۳۲۱ مکتب خود را تأسیس کرد. جای آن نخست در میتیلن Mitylene و سپس در لامپساکوس بود، و در ۳۰۷ به آتن منتقل شد و در آنجا بود که بسال ۱-۳۰۷ ق.م. درگذشت.

پس از سالهای سخت جوانی، زندگی او در آتن آرام بود و فقط بیماری آزارش می داد. خانه ای داشت و باغی (ظاهراً جدا از خانه) و در همان باغ بود که مجلس درس برپا می کرد. در آغاز کار شاگردان مکتب او سه برادرش و تنی چند از دیگران بودند؛ ولی در آتن اطرافیانش افزایش یافتند؛ و اینان تنها پیروان فلسفی او نبودند، بلکه عده‌ای از آنها را دوستان او و فرزندانشان، و بردگان و کنیزکان، تشکیل می دادند. دشمنان اپیکوروس این کنیزکان را بهانهٔ بدگویی در حق او دانستند، ولی ظاهراً گفته های آنان بهتان بوده است. اپیکوروس برای دوستی و اخلاص انسانی ظرفیتی شگرف داشت. نامه های شیرینی به فرزندان و افراد انجمن خود می نوشت، و در ابراز احساسات خود وقار و احتیاطی را که از فلاسفهٔ آن زمان انتظار می رفت رعایت نمی‌کرد. نامه‌هایش به طرز شگفت آوری طبیعی و عاری از تصنع و تظاهر است.

زندگی انجمن آنان بسیار ساده بود. پاره‌ای از این سادگی اصولی بود و پاره‌ای (بی‌شک) نتیجهٔ بی‌پولی. خوردنی و نوشیدنی شان بیشتر نان و آب بود، که اپیکوروس را بسیار خوش آمد. می‌گوید: «در حالی که به نان و آب روز می‌گذرانم تنم از خوشی سرشار است؛ و بر خوشیهای تجمل آمیز آب دهان می اندازم، نه به خاطر خود آن خوشیها، بلکه به خاطر سختیهایی که در پی دارند.» انجمن آنها از لحاظ مالی دست کم تا حدی به کمکهای دسته جمعی تکیه داشت. اپیکوروس می نویسد: «اندکی پنیر کهنه برایم بفرست تا هرگاه هوس داشته باشم خود را بدان مهمان کنم.» به دوست دیگر: «از جانب خودت و فرزندانت هدایایی برای ادمهٔ زندگیِ جمع مقدس ما بفرست.» و باز: «تنها کمکی که می‌خواهم همان است که... شاگردان را فرمود برای من بفرستند، اگر چه در آنسوی کوهها باشند. من میل دارم که از هر کدام از شما سالی دویست و بیست دراخم[1] دریافت کنم، و نه بیش.»

اپیکوروس در همهٔ عمر از بیماری رنج می برد، ولی آموخته بود که این رنج را با شکیبایی تحمل کند. نخستین کسی که گفت انسان می‌تواند در زیر شکنجه نیز خوشبخت باشد اپیکوروس بود. نه یک تن رواقی. دو نامه - که یکی چند روز پیش از مرگ او و دیگری در روز مرگش نوشته شده - نشان می‌دهد که وی در این عقیدهٔ خود تا اندازه‌ای حق داشته است. نامهٔ نخستین می‌گوید: «هفت روز پیش از نوشتن این نامه انسداد کامل شد و من دردهایی کشیدم که جان آدمی را به لب می‌رساند. اگر من طوری شدم تا چهار پنج سالی از اطفال مترودوروس Metrodorus نگهداری کن، اما بیش از آنچه اکنون خرج من می‌کنی خرج آنها مکن.» نامهٔ دوم می گوید: «من این را در روز واقعاً خوش زندگیم به تو می‌نویسم، چونکه مرگم فرا رسیده است. بیماری مثانه و معدهٔ من راه خود را می پیمایند، و از شدت معمول خود کم و کاستی ندارند. با این همه از یادآوری گفتگوهایی که با تو داشته‌ام دلم از شادی لبریز می‌شود چنانکه از علاقه ای که از زمان کودکی به من و فلسفه داشته ای انتظار دارم از اطفال مترودوروس خوب

---

۱. مجموعاً در حدود صد تومان. م.

نگهداری کنی.» مترودوروس یکی از شاگردان قدیم اپیکوروس بود که درگذشته بـود و اپیکـوروس در وصـیتنامه اش زندگی آنها را تأمین کرد.

گرچه اپیکوروس با بیشتر مردم خلیق و مهربان بود، در ارتبـاط بـا فلاسـفه جنبـهٔ دیگـری از شخصـیت او ظـاهر می‌شد، خاصه در برابر فلاسفه ای که ممکن بود وی را مدیونشان دانست. می گوید: «گمان می کنم این غرغروها مـرا شاگرد «نرم تن» (نوسیفانس) بدانند و بپندارند که من با چند جوان میخواره به تعلیمات او گوش می‌داده‌ام. زیرا کـه براستی مرد بدی بود و عادتهای او هرگز انسان را به حکمت راهنمایی نمـی‌کـرد.[۱] اپیکـوروس هرگـز دینـی را کـه از دموکریتوس برعهده داشت نپذیرفت، و در مورد لیوسیپوس می گفت که اصلاً چنین فیلسوفی وجود نداشته اسـت؛ و بی شک مرادش این نبود که چنین کسی وجود نداشته بلکه می‌خواست بگوید کـه آن کـس فیلسـوف نبـوده اسـت. دیوگنس لائرتیوس ریز کامل دشنامهایی را که اپیکوروس به برجسـته‌تـرین اسـلاف خـود مـی‌داده اسـت بـه دسـت می‌دهد. بر این بی‌لطفی در حق فلاسفه، عیب دیگری هم افزوده می شود و آن جزمیت خودکامانهٔ اوسـت. شـاگردان اپیکوروس بایستی مذهبی را که مشتمل بر نظریات او بود بیاموزند و حق نداشتند بدین نظریات خرده بگیرند. تـا بـه آخر، هیچیک از آنها بر حکمـت اپیکـوروس چیـزی نیفـزود، و چیـزی از آن را دگرگـون نکـرد. دویسـت سـال بعـد، لوکرتیوس Lucretius فلسفهٔ اپیکوروس را به شعر در آورد و تا آنجا که می‌توان حکـم کـرد، هـیچ نظـری بـر تعـالیم استاد نیفزود. در جاهایی که قیاس میسر باشد می بینیم که آثار لوکرتیوس دقیقاً با اصل برابری مـی کنـد، و عقیـدهٔ عموم بر این است که می توان آثار لوکرتیوس را برای پـر کـردن خلائـی کـه بـر اثـر از میـان رفـتن سیصـد رسـالهٔ اپیکوروس در ذهن ما پدید آمده به کار برد. از نوشته های خود اپیکوروس چیزی در دست نیست - مگـر چنـد نامـه، چند قطعه از رسالات او، و گفتاری تحت عنوان «نظریات اصلی Principal Doctrines».

فلسفهٔ اپیکوروس مانند همهٔ فلسفه های زمان او (به جز مقداری از فلسفهٔ شـکاکیت)، در وهلـهٔ اول بـرای تـأمین آرام روانی طرح ریزی شده است. اپیکوروس لذت را خوبی می دانست و با هماهنگی قابل ملاحظه ای به همـهٔ نتـایج این نظر اعتقاد داشت. می گفت: «لذت آغاز و انجام زندگی سعادتمندانه است.» دیـوگنس لائرتیـوس از قـول او نقـل می کند که در کتابی به «هدف زندگی» The End of Life گفته است: «اگر من لـذتهای چشـایی و لـذتهای عشـق و لذتهای بینایی و شنوایی را کنار بگذارم دیگر نمی‌دانم خوبی را چگونه تصور کـنم.» بـاز: «سـرآغاز و سرچشـمهٔ همـهٔ خوبیها لذت شکم است؛ حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست.» مـی گویـد کـه لـذت روح تفکـر دربـارهٔ لذتهای جسم است، و یگانه امتیاز آن بر لذتهای جسم این است که ما می توانیم به جای تفکر دربـارهٔ رنـج بـه تفکـر دربارهٔ خوشی بپردازیم؛ بدین ترتیب بر لذتهای روحی بیش از لذتهای جسمی تسلط داریم. «فضیلت،» اگر به معنـای «حزم در جستجوی لذت» نباشد، اسمی بی مسمی است. مثلاً عدالت عبارت است از رفتاری که علتی برای ترسـیدن از دیگران از آن پدید نیاید - و این عقیده‌ای است که به نظریه‌ای دربارهٔ منشأ اجتماع منجر می‌شـود کـه بـه نظریـهٔ «قرارداد اجتماعی» بی‌شباهت نیست.

اپیکوروس از این لحاظ که لذات را به دو دستهٔ **فعال** و **منفعل** یا **متحرک** و **ساکن** تقسیم می‌کنـد بـا برخـی از اسلاف خود که به اصالت لذت معتقد بوده اند اختلاف نظر دارد. لذت متحرک دست یـافتن بـر مقصـودی اسـت کـه انسان بدان گرایش دارد و آن گرایش دردناک است. لذت ساکن عبارت است از حالت اعتدالی کـه نتیجـهٔ آن وضـعی است که اگر مفقود باشد انسان بدان گرایش پیدا می‌کند. به گمان من می‌توان گفت کـه ارضـای حـس گرسـنگی در حین انجام گرفتن لذت متحرک است، و حالت سکونی که پس از ارضای کامل گرسنگی ناگهان دست می دهد لـذت ساکن است. از این دو نوع لذت، اپیکوروس طبعاً نوع دوم را بیشتر مقرون به حزم می داند؛ زیرا که این لـذت پـاک و

1. The stoic and Epicuran Philosophers, by W. J. Oates. P. 47. «فلاسفهٔ رواقی و اپیکوری»

بی‌غش است و به وجود درد به عنوان محرک نیازمند نیست. هنگامی کـه بـدن در حـال اعتـدال باشـد دردی وجـود ندارد؛ پس ما باید در طلب اعتدال باشیم و لذتهای آرام را بخواهیم، نه خوشـیهای شـدید را. بـه نظـر مـی رسـد کـه اپیکوروس آرزو می‌کرده است، اگر ممکن می‌شد، همیشه در حال سیری ملایم باشـد و هرگـز اشـتهای تنـد و تیـزی نداشته باشد.

بدین ترتیب، در عمل وی بدانجا کشانیده می شد که به جای وجود لذت فقـدان درد را مطلـوب انسـان خردمنـد بداند.[1] شکم ممکن است ریشه و منشأ سایر امور باشد، اما دل درد لذت پرخـوری را از یـاد مـی بـرد. و بنـابر همـین عقیده بود که اپیکوروس به نان خالی می ساخت و فقط در روزهای جشـن و ضـیافت لختـی پنیـر بـدان مـی افـزود. گرایشهایی مانند گرایش به دارایی و نام بی‌حاصلند؛ زیرا که انسان را قانع نمی‌کنند، بلکه بیقرار می‌سازند. «بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتی از فلسفه نیز گرانبهاتر است.» در نظر وی فلسفه عبارت بود از دسـتگاه عملـی کـه بـرای تأمین زندگی سعادتمندانه ساخته شده باشد، و لازمهٔ آن را فقط شعور عـادی مـی دانسـت، نـه منطـق و ریاضـیات و تعالیم دقیقی که افلاطون تجویز و توصیه کـرده بـود. اپیکـوروس بـه شـاگرد و دوسـت خـود پیتـوکلس Pythocles می‌گوید که: «از هرگونه فرهنگ بگریز.» یکی از نتایج طبیعی اصول وی این بود که می گفت باید از زندگی اجتماعی کناره گرفت زیرا به همان نسبتی که انسان قدرت به دست می آورد بر شمار کسانی که بدو حسـد مـی ورزنـد، و لـذا می خواهند بدو آسیب برسانند، افزوده می شود. حتی اگر انسان از مصیبت خارجی جان به در برد، در چنین وضـعی آرام روح بر او حرام می‌شود. خردمند کسی است که بکوشد گمنام زندگی کند، تا دشمن نداشته باشد.

عشق جنسی، طبعاً به عنوان یکی از «متحرک ترین» لذتها منع می‌شود. فیلسوف ما می‌گوید که: «رابطهٔ جنسـی هرگز برای کسی فایده‌ای نداشته و اگر ضرری نرسانده از یاری بخت بوده اسـت.» وی کودکـان (دیگـران) را دوسـت می‌داشت، ولی گویا برای ارضای این علاقهٔ خود امیدش به این بوده است که دیگران از پند وی پیروی نکنند. به نظـر می‌رسد که وی در حقیقت کودکان را برخلاف اعتقاد خود دوست می داشته است؛ زیرا وی زن گرفتن و فرزنـد پدیـد آوردن را باعث انصراف از مقاصد جدی می دانست. لوکرتیوس که در محکوم کردن عشق از اپیکوروس پیروی می‌کند رابطهٔ جنسی را بی‌ضرر می‌داند، به شرط آنکه به شور شهوت آمیخته نباشد.

به عقیدهٔ اپیکوروس عالیترین لذت اجتماعی، دوستی است. او نیز مانند بنتام می پندارد که همـهٔ مـردم در همـهٔ اوقات در طلب لذت خود هستند؛ منتها این طلب گاه خردمندانه است و گاه نابخردانه. امـا - بـاز هـمماننـد بنتـام - طبیعت مهربان او مدام رأیش را می زند و او را به رفتار و کردار شایان ستایشی وادار می کند که بنابر نظریـات خـود وی بایستی از آن دوری جوید. پیداست که اپیکوروس دوستان خود را بی در نظر گرفتن سودی که از آنهـا مـی بـرده دوست می داشته است، ولی به خود چنین تلقین می کرده است که او نیز به همان انـدازه کـه در فلسـفهٔ او دیگـران خودخواه انگاشته می شوند اسیر خودخواهی است، به طوری که سیسرو می‌گوید اپیکوروس عقیده داشـته اسـت کـه «دوستی نمی‌تواند از لذت جدا باشد، و به همین سبب باید آن را بپرورانیم، زیرا که بی آن نمی‌توانیم در امان و فـارغ از بیم زندگی کنیم، و نیز حتی نمی‌توانیم زندگی خوشی داشـته باشـیم.» امـا گـاه نیـز اپیکـوروس نظریـات خـود را کمابیش فراموش می‌کند و می‌گوید: «هر دوستیی فی نفسه مطلوب است،» و می‌افزاید: «اگر چه از احتیاج به کمـک سرچشمه می‌گیرد.»

با آنکه دیگران اخلاق اپیکوروس را حیوانی و فاقد اعتلای روحـی مـی‌دانسـتند، وی مسـائل اخلاقـی و فلسـفی را بسیار به جد می‌گرفت. چنانکه دیدیم، از انجمن باغ خود به نام «جمع مقدس ما» نام می‌برد.

---

۱. (در نظر اپیکوروس) «فقدان درد، فی نفسه لذت است؛ و حتی در تحلیل نهـایی حقیقـی تـرین لـذات همـین اسـت.» بیلـی در کتـاب «اتمیستهای یونانی و اپیکوروس، ص ۲۴۹.

کتابی نیز به نام «دربارهٔ تقدس» On Holiness نوشته است. همان شـور و شـوقی کـه در مصـلحین دینـی دیـده می‌شود در او وجود داشته است. به نظر می‌رسد که برای دردهای بشر به شدت دلسوزی می‌کرده است، و نیـز اعتقـاد استواری داشته است به این که اگر مردم از فلسفهٔ او پیروی کنند از دردهاشان کاسته خواهد شـد. فلسـفهٔ او فلسـفهٔ مردی رنجور است که برای دنیایی که سعادت آمیخته به حادثه در آن مسیر نیست ساخته شده باشـد: کـم بخوریـد، مبادا رودل پیدا کنید؛ کم بنوشید، مبادا تا صبح فردا سرتان درد بگیرد؛ از سیاست و عشق و هرگونـه فعالیـت شـدید بپرهیزید؛ زن مگیرید و فرزند میاورید، تا اسیر بخت و اقبال نشوید؛ به خود بیاموزید که در زندگی روحی خود دربـارهٔ لذت بیندیشید و از درد دوری جویید. درد جسمانی مسلماً بد است؛ اما اگر شدید باشـد مـدتش کوتـاه اسـت، و اگـر مدید باشد می‌توان به وسیلهٔ انضباط روحی و اندیشیدن دربارهٔ لذت بر درد پیـروز شـد. بـالاتر از همـه اینکـه چنـان زندگی کنید که از ترس فارغ باشید.

به واسطهٔ همین مسئلهٔ پرهیز از ترس بود که اپیکوروس به فلسفهٔ نظری کشیده شـد. وی عقیـده داشـت کـه دو منبع از بزرگترین منابع ترس عبارتند از دین و مرگ، و هر دو به هم مربوطند؛ زیرا دین این نظر را تأیید می کند که مردگان سعادتمند نیستند. بدین سبب اپیکوروس در جستجوی فلسفه ای بود که ثابت کند خـدایان در امـور بشـری مداخله نمی‌کنند و روح با جسم از میان می‌رود.

بیشتر متفکران امروزی دین را به عنوان وسیلهٔ تسلای خاطر بشر می‌شناسند؛ ولی اپیکوروس خلاف این اعتقاد را دارد. در نظر وی مداخلهٔ ماورای طبیعت سرچشمهٔ وحشت است، و اعتقاد به بقای روح را بـه عنـوان امیـد انسـان بـه رهایی یافتن از بند درد و رنج، اعتقادی شوم می‌داند. بنابر این معتقدات، وی نظریه‌ای دقیـق تنظـیم کـرد کـه بـرای رهانیدن انسان از اعتقاداتی که وحشت پدید می‌آورند ساخته شده است.

اپیکوروس دهری بود، اما جبری نبود. در اعتقاد به این که جهان از اتم و تهی ساخته شده پیرو دموکریتوس بـود؛ ولی برخلاف دموکریتوس عقیده نداشت که اتمها همیشه کاملاً از قوانین طبیعی تبعیت می‌کنند. چنانکه قبلاً دیدیم، تصور جبریت در یونان قدیم ریشهٔ دینی داشت، و شاید حق با اپیکوروس بود که حمله به دیـن را در صـورتی کـه بـا جبریت کاری نمی‌داشت، حمله ای ناقص و ناتمام می دانست. اتمهـای او وزن دارنـد و در حـال سـقوط دائمنـد؛ امـا جهت سقوط اتمها مرکز زمین نیست، بلکه اتمها به «پایین»، به یک معنای مطلق، سقوط می‌کنند. ولی این اتمها بـه واسطهٔ چیزی شبیه به اختیار، اندکی از مسیر خود منحرف می شوند[1]؛ در نتیجه با اتمهای دیگر تصادم مـی کننـد. از اینجا به بعد تشکیل حلقه های گردان و غیره، به ترتیبی که در نظریهٔ دموکریتوس شباهت بسیار دارد پیش می آیـد. روح مادی است، و از اجزایی مانند اجزای باد و گرما تشکیل شده است. (اپیکوروس می پنداشت که بـاد ذاتـاً بـا هـوا فرق دارد و هوای متحرک نیست.) اتمهای روح در بدن پراکنده‌اند. احساس کردن بر اثر این است که اجسام ورقه‌های نازکی از خود بیرون می فرستند، و این ورقه ها ممکن است پس از نابود شدن جسمی کـه از آن جـدا شـده انـد نیـز وجود داشته باشند؛ این امر خواب دیدن را توجیه می کند. پس از مرگ روح ملاشی مـی شـود، و اتمهـای آن - کـه باقی می‌مانند - دیگر قدرت احساس کردن ندارد، زیرا که دیگر با بدن مربوط نیستند. از این موضوع نتیجه می شـود که، به قول خود اپیکوروس، «مرگ برای ما هیچ است؛ زیرا چیزی کـه متلاشـی شـده باشـد فاقـد احسـاس اسـت، و چیزی که احساس نداشته باشد هیچ است.»

---

۱. در زمان ما نیز ادینگتن Eddington در تعبیر خود از اصل حتمیت چنین نظری را تبلیغ می کند.

(خوانندگان برای کسب اطلاع از نظر ادینگتن در این باره می‌توانند به مقالهٔ «ماهیت جهان مادی»، ترجمهٔ آقای محمد حسین تمـدن، در کتاب «فلسفهٔ علمی»، جلد دوم، انتشارات سخن، مراجعه کنند. م.)

و اما در مورد خدایان، اپیکوروس اعتقاد استواری به وجود آنها دارد؛ زیرا که در غیر این صورت نمی تواند تصور خدایان را که در اذهان وجود دارد توجیه کند. ولی اطمینان دارد که خدایان خاطر خود را با مداخله در امور بشری رنجه نخواهند ساخت. خدایان لذت جویانی منطقی هستند که از پند اپیکوروس پیروی می‌کنند و از زندگی اجتماعی کناره می‌جویند. حکومت کردن زحمتی است غیر لازم، و خدایان در زندگی خود که سعادت مطلق است بدان گرایشی ندارند. غیبگویی و فالگیری و این قبیل کارها خرافات محض است، و اعتقاد به تقدیر نیز چنین است.

پس دلیلی ندارد که از خشم خدایان یا آتش دوزخ بیمی به دل راه دهیم. گرچه ما تابع نیروی طبیعی هستیم که از لحاظ علمی قابل بررسی است، ارادهٔ آزاد داریم و تا حدودی بر سرنوشت خویش مسلطیم. از مرگ گریزی نیست؛ ولی مرگ، اگر آن را درست بشناسیم، چیز بدی نیست. اگر بنا بر اندرزهای اپیکوروس با حزم زندگی کنیم، شاید تا اندازه‌ای از درد رهایی یابیم. چنانکه می‌بینیم، مذهب اپیکوروس مذهبی ملایم و معتدل است، اما برای برانگیختن شور و جذبه در کسی که از بدبختیهای بشر متأثر باشد کافی است.

اپیکوروس به علم، به خاطر علم، علاقه‌ای ندارد؛ بلکه فقط از این حیث برای آن ارزشی قائل می‌شود که علم می‌تواند پدیده‌هایی را که خرافات پرستان آنها را به قدرت خدایان منسوب می‌کنند به طریق طبیعی توجیه کند. وی معتقد است که هرگاه چند توجیه ممکن برای پدیده ای وجود داشته باشد، کوشش برای انتخاب یکی از آنها بیهوده است. مثلاً تغییر شکل ماه را به طرق گوناگون توجیه کرده اند؛ اما اعتبار این طرق، مادام که این پدیده را به خدایان نسبت نمی‌دهند، به یک اندازه است و کوشش برای کشف اینکه کدم یک حقیقت دارند کنجکاوی بیهوده است. پس عجیب نیست که اپیکوریان هیچ چیزی به دانش طبیعی نیفزودند. اپیکوریان با اعتراض به اعتقاد روز افزون یونانیان پیش از مسیحیت به جادو و جنبل و ستاره‌بینی و غیبگویی کار مفیدی انجام دادند؛ ولی مانند مؤسس مکتب خود دارای عقاید جزمی و فکر محدود بودند و به چیزی جز سعادت فردی خود دلبستگی حقیقی نداشتند. پیروان اپیکوروس احکام مذهب او را از بر کردند، ولی در سراسر قرنهایی که این مذهب باقی بود هیچ چیزی بر آن نیفزودند.

یگانه پیرو برجستهٔ اپیکوروس لوکرتیوس شاعر (۵۵-۹۹ ق.م.) است که معاصر ژولیوس سزار بود. در آخرین روزهای جمهوری روم اندیشهٔ آزاد باب شده بود و نظریات اپیکوروس در میان مردم درس خوانده طرفدار داشت. اما امپراتور اوگوستوس Augustus دین و تقوای منسوخ و قدیمی را احیا کرد، و در نتیجه اشعار لوکرتیوس از نظرها افتاد و تا زمان رنسانس بدین حال ماند. در قرون وسطی فقط یک نسخهٔ خطی از کتاب لوکرتیوس باقی بود و آن یک نسخه نیز از دست متعصبان به دشواری سالم ماند. کمتر شاعر بزرگی ناچار شده است مدتی بدین درازی در انتظار شناخته شدن بماند؛ اما در عصر جدید همهٔ جهانیان آثار لوکرتیوس را دریافته‌اند؛ مثلاً لوکرتیوس و بنجامین فرانکلین دو نویسندهٔ مورد علاقهٔ شلی بودند.

لوکرتیوس فلسفهٔ اپیکوروس را در قالب نظم بیان می‌کند. این دو تن گرچه از حیث نظریات همانند یکدیگرند، از لحاظ طبع و ذوق تفاوت بسیار دارند. لوکرتیوس مردی بود سودازده و پر شور و بسیار بیش از اپیکوروس به هدایت حزم و احتیاط محتاج بود. وی سرانجام خودکشی کرد، و ظاهراً دچار حملات جنون موسمی می‌شده است که برخی عقیده دارند نتیجهٔ عشق یا از آثار ناخواستهٔ داروی مهر بوده است. لوکرتیوس اپیکوروس را همچون منجی خود می‌داند و با آنکه او را نابود کنندهٔ دین می‌شناسد از او به زبانی که شور و جذبهٔ دینی از آن می‌تراود سخن می‌گوید:

هنگامی که حیات بشری، گسترده بر پهنهٔ خاک،
آشکارا پایمال خشونت دین شده بود؛
هنگامی که دین از فراز افلاک،
با حال و هیئتی هراسناک،

بر آدمیان مردگار تن خمانده چنگ و دندان می‌نمود؛
در این هنگام،
مردی یونانی سر برداشت، قد برافراشت،
و با چشمانن میرای خویش به خشم در او نگریست.
او نخستین کس بود که پیش دین به ایستادگی برخاست.
نه افسانه‌های خدایان، نه تندر و آذرخش،
و نه آسمان با غرشهای ترساننده‌اش،
هیچیک، نتوانستند او را زبون از پای بنشانند.
بل بیشتر بی‌باکی روحش را برانگیختند،
زیرا که او می‌خواست نخستین شکنندهٔ درهای بستهٔ طبیعت باشد.
چنین بود که روان پر شور و توانایش پیروز شد،
چنین بود که او پیش رفت و پیشتر رفت،
تا دورترین راهها،
آن سوی برج و باروهای مشتعل جهان.
و چنین بود که او با اندیشهٔ بلند و روح گشادهٔ خویش،
فراخنای جهان را سراسر فرا و فرو گرفت.
و چنین است که به کردار فاتحی نزد ما باز می‌گردد.
ره آوردش دانشی است،
که از آنچه تواند بود، یا نتواند بود، سخن می‌گوید.
می‌آموزدمان که نیروی آنچه هست بر چه بنیادی استوار است،
و می‌نمایاندمان که مرزها کجاست.
از این رو است که اکنون دین پیش پای مردم فرو ریخته است، و به نوبت خویش آشکارا پایمال شده است -
پایمال حقایق حیات بشری،
از پیروزی اوست که آدمیان سر به سپهر می‌سایند.

اگر آنچه را که معمولاً در وصف نشاط و شادی دین یونانی و مناسک آن می‌گویند بپذیریم، شناختن علل و اسباب نفرت اپیکوروس و لوکرتیوس از دیانت چندان آسان نخواهد بود. مثلاً شعر کیتس Keats به نام «چکامه‌ای دربارهٔ یک خاکدان یونانی» Ode on a Grecian Urn نوعی تشریفات دینی را توصیف می‌کند، اما این تشریفات مربوط به آن نوع ادیانی نیست که ذهن انسان را از وحشت و ظلمت پر می‌کنند. من گمان می‌کنم که عقاید عامهٔ مردم یونان قدیم از این نوع عقاید شاد و با نشاط نبوده است. پرستش خدایان المپیک، در قیاس با سایر اشکال دین یونانی، کمتر جنبهٔ حیوانی و خرافی داشته است؛ ولی حتی همین خدایان المپیک نیز تا حدود قرن هفتم یا ششم پیش از میلاد گهگاه قربانیانی از میان آدمیان طلب می‌کردند، و این امر در اساطیر و نمایشنامه ها انعکاس یافته است.[1] در زمان اپیکوروس هنوز در سرزمین بربرها قربانی کردن انسان مرسوم بود. تا هنگام فتح رومیان این کار در مواقع بحرانی، از قبیل جنگ کارتاژ، حتی به وسیلهٔ متمدن‌ترین اقوام بربر صورت می‌گرفت.

۱. لوکرتیوس قربانی کردن ایفی ژنی را نمونه‌ای از مضرات دین می‌داند. کتاب اول، ۸۵-۱۰۰.

چنانکه جین هاریسون Jane Harrison به زبانی بسیار متین و مستحکم اثبات کرده است، یونانیان علاوه بر دین رسمی زئوس و خانوادهٔ او معتقدات بدوی دیگری هم داشته‌اند که با مراسمی کمابیش وحشیانه همراه بوده است. این مراسم در تشکیل دین اورفئوسی، که در میان مردم مذهبی مزاج رواج گرفت، دخیل بود. گاه می‌پندارد که «دوزخ» اختراع مسیحیان است، حال آنکه این پندار اشتباهی بیش نیست. کاری که مسیحیان در این باره کردند فقط تنظیم عقاید عامهٔ مردم بود. از همان ابتدی کتاب «جمهوری» افلاطون پیداست که در آتن ترس از مکافات پس از مرگ شایع بوده است، و بعید می‌نماید که در فاصلهٔ میان سقراط و اپیکوروس این ترس تخفیف یافته باشد. (منظورم اقلیت درس خوانده نیست، بلکه تودهٔ عوام را در نظر دارم.) همچنین مسلم است که نسبت دادن مصائبی از قبیل طاعون و زمین لرزه و شکست به خشم خدایان، یا اعتقاد به سعد و نحس، امری متداول بوده است. من گمان می کنم که هنر و ادبیات یونانی از حیث نمایش معتقدات عمومی بسیار غلط انداز است. مثلاً اگر در کتابها و تابلوهای نقاشی اشراف اثری از مذهب «متدیسم» Methodism برجای نمانده بود ما اکنون از این فرقه مذهبی قرن هجدهم چه خبری می‌داشتیم؟ متدیسم، مانند دین یونان قدیم، از پایین اجتماع آغاز شد و در زمان باسول Boswell و سر جوشوا رینولدز Sir Joshua Reynolds به قدرت رسید؛ حال آنکه در آنچه آنان راجع به این فرقه گفته اند اشاره ای به قدرت آن دیده نمی شود. پس نباید از روی تصاویر «خاکدانهای یونانی» یا آثار شاعران و فیلسوفان اشرافی دربارهٔ دین توده مردم یونان داوری کرد. اپیکوروس نه از حیث نسب اشرافی بود و نه به حکم سبب. شاید این امر بتواند دشمنی بی‌نظیر او را با دیانت توجیه کند.

به واسطهٔ شعر لوکرتیوس، از رنسانس تاکنون فلسفهٔ اپیکوروس نزد خوانندگان معروف بوده است. اگر این خوانندگان فلاسفهٔ حرفه‌ای نبوده باشند، چیزی که بیش از همه توجه شان را جلب کرده تناقضی است که در زمینه‌هایی از قبیل ماده گرایی و نفی تقدیر و رد دین و بقای روح میان این اشعار و آیین مسیحی دیده می‌شود. آنچه خصوصاً به چشم خوانندگان امروزی می خورد این است که این نظریات - که امروز همه غم آلود و خفگی آور شناخته می‌شوند - به عنوان نوید آزادی از قید ترس و هراس مطرح می‌شوند. لوکرتیوس درست مانند شخص مسیحی به اهمیت اعتقاد حقیقی به موضوعات دینی ایمان دارد. وی پس از توصیف اینکه چگونه انسان، هنگامی که قربانی نبرد درونی خویش می‌شود، در جستجوی راه گریز می‌گردد می‌گوید:

از خویشتن می‌گریزد،
اما به راستی از آن نمی‌تواند گریخت،
بی‌آنکه بخواهد تنگش به بر می‌گیرد،
و به ننگش دشنام می‌دهد؛
زیرا که بیمار است، اما نمی‌داند بیماریش از چیست و چراست.
اگر می‌شد به درستی دانست، اگر می‌توانست،
اگر به سوی دانستن راهی بود،
همهٔ کار خود را رها می‌کرد،
تا نخست این را بداند که جهان چیست و چراست.
زیرا این فرصت زیست که آدمیان مردگار دارند،
این نفسی‌اند که در زمان بی‌چند مهلت ماست،
پیش زمانی که پس از مرگ در پیش است،
لحظه‌ای بیش نیست،

که در آن نیز جای شک باقی است.

عصر اپیکوروس عصر ملال آوری بود. در چنین عصری نابودی می توانست صورت وارستگی دلپـذیری از رنجهـای روحی پیدا کند. ولی در نظر بیشتر رومیان، به عکس، آخرین قرن جمهوری نومیدی و سرخوردگی نبود. مردانـی کـه نیروی شگرف داشتند در این عصر به پدید آوردن نظمی نو بر روی آشفتگیهای گذشته سرگرم بودنـد؛ و ایـن همـان کاری بود که مقدونیان در آن مانده بودند. اما در نظر اشراف که از میدان سیاست کناره مـی گرفتنـد و علاقـه ای بـه کسب قدرت و اندوختن غنیمت نداشتند جریان وقایع بایستی عمیقاً یأس انگیـز بـوده باشـد. هنگـامی کـه مصـیبت جنون موسمی را نیز بر این موضوع بیفزاییم دیگر عجیب نخواهد بود که لوکرتیوس امیـد بـه نـابودی را همچـون راهِ رهایی پذیرفته باشد.

اما ترس از مرگ در غرایز انسان ریشه ای چنان عمیق دارد که مذهب اپیکوری در هیچ زمانی نتوانست قبول عـام یاسد، بلکه همواره به شکل مذهب مشـتی مـردم درس خوانـده بـاقی مانـد. حتـی در میـان فلاسـفه نیـز - از زمـان اوگوستوس به بعد - این مذهب به نفع مذهب رواقیان طرد می شد. راست است که مذهب اپیکوری، گیرم بـا قـدرتی کمتر، تا ششصد سال پس از مرگ وی باقی ماند؛ اما همچنان که فشار محنت و مرارتِ زندگیِ خاکی بـر دوش آدمـی بیشتر شد مردم از فلسفه یا دین داروی مسکن قویتری طلبیدند. همهٔ فلاسفه، مگر چند تن انگشت شمار، به مـذهب نو افلاطونی پناه بردند و تودهٔ مردم درس نخوانده به خرافـات گونـاگون شـرقی پناهنـده شـدند، و سـپس بـه آیـین مسیحی روی آوردند که در شکل قدیم خود همهٔ نعمتها و لذتها را بـه آنسـوی گـور حوالـت مـی‌داد و بـدین ترتیـب مذهبی به مردم ارائه می‌کرد که درست نقطهٔ مقابل مذهب اپیکوری بود. اما در پایـان قـرن هجـدهم نظریـاتی ماننـد نظریات اپیکوروس به وسیلهٔ فلاسفهٔ فرانسه احیا شد، و بنتام و پیروانش آنها را به انگلستان آوردنـد. ایـن کـار از روی مخالفت آگاهانه با آیین مسیحی صورت گرفت، کـه ایـن اشـخاص آن را بـه همـان انـدازه دشـمن مـی‌داشـتند کـه اپیکوروس مذاهب زمان خود را.

فصل بیست و هشتم

فلسفهٔ رواقیان

فلسفهٔ رواقیان در اصل با فلسفهٔ اپیکوری هم زمان بود، ولی عمرش از آن بیشتر و ثبات عقایدش کمتر است. تعالیم بنیادگذار این مذهب، زنو، نیمهٔ اول قرن سوم پیش از میلاد، به هیچ وجه با تعالیم مارکوس اورلیوس، نیمهٔ دوم قرن دوم میلادی، مشابه و مماثل نیست. زنو فیلسوفی ماده گرای بود که نظریاتش بیشتر از ترکیب عقاید کلبیان و هراکلیتوس پدید می‌آمد، ولی رفته رفته رواقیان با درآمیختن عقاید افلاطونی به نظریات خود، ماده را رها کردند تا جایی که سرانجام کمتر اثری از ماده گرایی در نظریات آنان بر جای ماند. راست است که نظریهٔ اخلاقی رواقیان چندان تغییر نمی کند و اکثر آنان بیشترین اهمیت را برای آن قائل بودند؛ اما حتی در این مورد نیز لحن کلام آنان شدت و ضعف دارد. همچنان که زمان می گذرد از جنبه های غیر اخلاقی فلسفهٔ رواقیان کمتر سخن به میان می‌آید، و بیشتر تکیهٔ آنان بر اخلاق و آن قسمت از الهیات که بیشتر جنبهٔ اخلاقی دارد قرار می گیرد. در مورد رواقیان قدیم، کار ما ار این حیث دشوار است که از آثار آنان بیش از چند قطعهٔ معدود باقی نمانده است. فقط آثار سنکا Seneca و اپیکتتوس Epictetus و مارکوس اورلیوس، که متعلق به قرون اول و دوم میلادی هستند، به صورت کتابهای کامل در دست است.

فلسفهٔ رواقیان کمتر از همهٔ فلسفه هایی که تاکنون درباره شان بحث کرده ایم جنبهٔ یونانی دارد. رواقیان قدیم غالباً سوری و رواقیان اخیر اغلب رومی بودند. تارن Tarn (در کتاب «تمدن یونانی»)[1] تأثیر کلدانیان را در فلسفهٔ رواقیان محتمل می‌داند. اوبروگ Ueberweg درست می گوید که یونانیان، در جریان یونانی کردن غیر یونانیان، آنچه را که فقط شایستهٔ خود آنان بود از دست دادند. فلسفهٔ رواقیان برخلاف اغلب فلسفه های یونانی خالص از حیث عواطف محدود و از جهتی تعصب آمیز است. اما عناصر دینیی هم در آن دیده می‌شود که جهان خود را بدانها نیازمند می دید، و یونانیها از تأمین آنها عاجز بودند. فلسفهٔ رواقی برای فرمانروایان گیرایی خاصی داشت. پروفسور گیلبرت موری می‌گوید: «تقریباً همهٔ اخلاف اسکندر - می‌توان گفت همهٔ پادشاهان مهم بعد از زنو - خود را رواقی می‌نامیدند.»

زنو مردی فینیقی بود که در حدود نیمهٔ دوم قرن چهارم پیش از میلاد در سیتیوم Citium واقع در قبرس به دنیا آمد. بعید نیست که از خانواده‌ای تجارت پیشه بوده و نخستین بار منافعِ تجاری او را به آتن کشانیده باشد. اما همینکه پایش به آتن رسید شوق تحصیل فلسفه در او پدید آمد. نظریات کلبیان بیش از مکتبهای دیگر با ذوق او موافق بود، ولی از تأثیر عقاید دیگران نیز کاملاً برکنار نماند. پیروان افلاطون او را متهم ساختند که «آکادمی» را از کار باز داشته است. در سراسر تاریخ رواقیان، سقراط بزرگترین قدیس آنان بود. رفتار او به هنگام محاکمه، سرپیچی‌اش از فرار، متانتش در برابر مرگ، این دعویش که ستمگر به خویش بیش از ستمکش آسیب می رساند، همه با تعلیم رواقیان موافق بود. بی‌پروایی سقراط از سرما و گرما، سادگیش در خوراک و پوشاک، وارستگی کاملش از همهٔ اسباب راحت جسم نیز با تعالیم رواقیان کاملاً موافق بود. اما رواقیان نظریهٔ مُثُل افلاطونی را نگرفتند، و

1. Hellenistic Civilization, p. 28.

بیشترشان براهین افلاطون را در اثبات بقای روح رد می‌کردند. فقط رواقیان دورهٔ اخیر در غیر مـادی دانسـتن روح از افلاطون پیروی می‌کردند. رواقیان دورهٔ نخست با هراکلیتوس هم داستان بودند که روح از آتش مـادی تشـکیل شـده است. این نظریه، با اصطلاحاتی مشابه در آثار اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس نیز دیده مـی شـود؛ چیـزی کـه هسـت گویا در آثار اینان نباید «آتش» را درست به معنای یکی از چهار عنصر اصلی گرفت.

زنو حوصلهٔ موشکافیهای مابعدطبیعی را نداشت. وی فضیلت را مهم می‌دانست و برای طبیعت و مابعـدطبیعت تـا جایی قائل به اهمیت بود که در حصول فضیلت مؤثر باشد. زنو می‌کوشید تا به کمک شعور عادی، که در یونان همـان ماده گرایی بود، با تمایلات مابعدطبیعی زمان خود نبرد کند. شک آوردن در اعتبار حواس او را خشمگین می سـاخت و بر آن می داشت که درآوردن نظریات ضد مخالفان حواس راه افراط بپیماید.

«زنو ابتدا وجود جهان واقعی را بیان کرد. یک نفر شکاک پرسید: «منظورت از جهـان واقعـی چیسـت؟» [گفـت:] «منظورم جهان جسمانی و مادی است. منظورم این است که این میز جسم مادی است.» شکاک پرسید: «خدا و روح چطور؟» زنو گفت: «کاملاً مادیند. اگر وجود داشته باشند از این میز هم مادی ترند.» [پرسید:] «فضیلت یا عدالت، یـا قوانین سه گانه، اینها هم اجسام مادیند؟» زنو گفت: «البته، کاملاً مادیند.»[1]

پیداست که در اینجا زنو هم مانند بسیاری از دیگران، به واسطهٔ تعصب ورزیدن در ضدیت با مابعدالطبیعه به یـک مابعدالطبیعهٔ خاص خود دچار آمده است.

و اما نظریات عمده‌ای که مکتب رواقیان در همهٔ عمر خود بدانها پای بند ماند مربوطند به جبـر جهـانی و اختیـار بشری. زنو بر آن بود که چیزی به نام تصادف وجود دارد، و جریان امور طبیعی کاملاً تابع جبر قوانین طبیعـی اسـت. در اصل فقط آتش وجود داشته و سپس عناصر دیگر، یعنی هوا و آب و خاک، به همین ترتیب، بتردیج پدید آمده‌انـد. اما دیر یا زود یک آتش سوزی بزرگ جهانی روی خواهد نمود، و بار دیگر همه چیز مبدل به آتش خواهد شـد. بنـابر نظر رواقیان این آتش سوزی، برخلاف پایان جهان در آیین مسیحی، سرمنزل نهایی نیست بلکه فقط پایان یـک دوره است؛ تمام این جریان الی‌غیرالنهایه تکرار خواهد شد. آنچه روی می‌دهد از این پیش روی داده است و از این پس نیز روی خواهد داد - نه یکبار، بلکه بینهایت بار.

تا اینجا ممکن است این نظریه عاری از شادی و نشاط بنماید و از هـیچ جهتـی تسـلی بخـش‌تـر از مـاده گرایـی متعارف، مانند ماده گرایی دموکریتوس، به نظر نرسد. لیکن این موضوع فقط یکی از جنبه های فلسفهٔ رواقی بـود. در این فلسفه مانند الهیات قرن هجدهم، جریان امور طبیعت را «قانونگذار»ی کـه در عـین حـال «خـدای قـادر منـان» است، تنظیم می کند. تمامی طبیعت، تا کوچکترین اجزایش، برای این ساخته شده است تـا اسـباب طبیعـی تحقـق غایات خاصی را تأمین کند. این غایات را، جز آنچه به خدایان و ارباب انواع مربوط مـی‌شـود، بایـد در زنـدگی آدمـی یافت: هر چیزی دارای غایتی است که با زندگی آدمی بستگی دارد. برخی از جـانوران بـرای خـوراک خوبنـد، برخـی برای آزمودن میزان دلیری به کار می‌آیند؛ حتی ساس به جای خود بی فایده نیست، زیرا که ما را صبح زود از خـواب بیدار می کند و نمی گذارد بیش از اندازه در رختخواب بمانیم. نیروی برتر از همه گاه «خدا» و گاه «زئـوس» نامیـده می شود. سنکا این زئوس را از زئوسی که موضوع اعتقاد عامهٔ مـردم بـوده اسـت متمـایز مـی‌کنـد. وی بـرای زئـوس عوام‌الناس نیز قائل به واقعیت است. لیکن او را تابع زئوس رواقیان می‌داند.

خدا از جهان نیست، روح جهان است، و هر یک از ما در وجود خود بهره ای از «آتـش الهـی» داریـم. همـهٔ اشـیا اجزای یک دستگاهند، و آن «طبیعت» است. زندگی فردی هنگامی خوب است که با طبیعت هماهنگ باشـد. از یـک جهت، همه زندگیها با طبیعت هماهنگند؛ زیرا که هر زندگی بدان‌سان است کـه طبیعـت مقـرر داشـته اسـت، امـا از

---

1. Gilbert Murray, The Stoic Philosophy, (1915), p. 25. - «فلسفهٔ رواقی» تألیف گیلبرت موری.

جهت دیگر زندگی فقط در صورتی با طبیعت هماهنگ است که ارادۀ فردی متوجه غایتهایی باشد که از جملۀ غایتهای طبیعت باشند. **فضیلت** عبارت است از **اراده**ای که موافق طبیعت باشد. مردم خبیث، هرچند جبراً از قانون خدا پیروی می‌کنند، به حکم اجبار و اضطرار چنین می‌کنند. کلئانتس Cleanthes آنها را به سگهایی تشبیه می‌کند که به گاری بسته شده‌اند و ناچارند هر جا که گاری برود آنها نیز بروند.

یگانه خوبی در زندگی فرد فضیلت است. چیزهایی از قبیل سلامت، سعادت، ثروت، اهمیتی ندارند. از آنجا که مسکن فضیلت اراده است، در زندگی هر مردی هر آنچه واقعاً خوب یا بد باشد فقط به خود آن فرد بستگی دارد. انسان ممکن است به دست جباری زندانی شود، اما می تواند زندگی خود را همچنان هماهنگ طبیعت نگه دارد؛ ممکن است محکوم به مرگ شود، اما می‌تواند مانند سقراط بزرگوار بمیرد. مردمان دیگر فقط بر ظواهر دست دارند؛ فضیلت یگانه چیزی است که در حقیقت خوب است، و آن کاملاً در اختیار فرد است.

پس هر فردی اختیار کامل دارد؛ بدین شرط که عنان خود را از چنگ تمایلات دنیوی برهاند. این تمایلات فقط بر اثر داوری نادرست بر انسان چیره می‌شوند. دانشمندی که داورویش درست باشد در همۀ زمینه هایی که برای آنها قائل به ارزش است بر سرنوشت خویش مسلط خواهد بود؛ زیرا که هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند اورا از فضیلت محروم سازد.

در این نظریه، اشکالات منطقی بسیار است. اگر فضیلت واقعاً یگانه خوبی است، پس یگانه کار خدای قادر مطلق باید پدید آوردن فضیلت باشد؛ حال آنکه قوانین طبیعی گناهکاران بیشمار پدید آورده‌اند. اگر فضیلت یگانه خوبی باشد، پس دیگر دلیلی بر ضد ستم وجود نخواهد داشت؛ زیرا - چنانکه رواقیان هرگز از تکرار این نکته نمی‌آسایند - ستمگر بهترین فرصت را برای ستمکش فراهم می‌سازد تا مطابق فصیلت عمل کند. اگر جهان تابع جبر محض باشد، پس قوانین طبیعت معین خواهند کرد که من دارای فضیلت باشم یا نباشم. اگر من خبیث باشم، طبیعت مرا خبیث ساخته است، و آن آزادی و اختیاری که می‌گویند فضیلت به من می‌دهد برایم میسر نیست.

از لحاظ فکر جدید دشوار است که انسان شیفته و مشتاق زندگی فضیلت‌مندانه‌ای بشود که چیزی از آن به دست نمی‌آید.

ما فلان پزشک را که به هنگام شیوع طاعون جان خود را به خطر می‌اندازد تحسین می کنیم؛ زیرا می‌اندیشیم که بیماری بد است و می خواهیم از وجودش بکاهیم. اما اگر بیماری بد نباشد، آن پزشک می‌تواند آسوده در خانه بماند. در نظر رواقیان، فضیلت فی نفسه غایت است؛ چیزی نیست که نفعی عاید کند. هنگامی که ما هستی را از نظرگاه دوری بنگریم نتیجۀ نهایی چیست؟ نابودی جهان در آتش، و آنگاه تکرار شدن تمام جریان پیشین. آیا چیزی بی‌نتیجه‌تر از این می تواند باشد؟ شاید در برخی جاها، برای مدت زمانی، ترقی و تکاملی دیده شود؛ اما از نظر کلی جز تکرار مکررات چیزی رخ نمی‌دهد. هنگامی که ما چیزهایی می بینیم که چنان دردناکند که تاب تحملشان را نداریم این امید را داریم که آن چیزها روزی به سر برسند؛ اما رواقیان به ما اطمینان می‌دهند که آنچه اکنون روی می‌دهد باز هم روی خواهد داد. انسان نزد خود می‌اندیشد که خدا، که همۀ این جریانات را می بیند، سرانجام از یأس خسته خواهد شد.

بدین موضوع خشکی خاص فضیلت رواقی هم افزوده می شود. در مذهب رواقیان نه تنها شواهد بد، بلکه همۀ عواطف محکومند. شخص حکیم احساس دلسوزی نمی‌کند؛ اگر زن و فرزندش بمیرند می‌اندیشد که این واقعه مانع فضیلت شخص او نمی تواند باشد؛ پس عمیقاً متأثر نمی شود. دوستی، که اپیکوروس آن را بدان حد می ستاید، هیچ اشکالی ندارد. اما نباید به جایی برسد که مصیبت فلان دوست آرامش مقدس انسان را بر هم زند. ممکن است انسان موظف باشد که به زندگی اجتماعی بپردازد؛ زیرا که این زندگی مجال رعایت عدالت و شکیبایی و غیره را به دست می‌دهد. اما انسان نباید به وسیلۀ میل به فایده رساندن برانگیخته شود؛ زیرا فوایدی که انسان می‌تواند برساند -

مانند تأمین صلح یا افزایش خوراک مردم - فواید حقیقی نیستند؛ و در هر صورت برای انسان هیچ چیزی جز فضیلت اهمیت ندارد. رواقی فضیلتمند نیست تا خوبی کند، بلکه خوبی می‌کند تا فضیلتمند باشد. هرگز از خاطر او نگذشته است که همسایه اش را همچون خود دوست بدارد؛ دوستی و عشق در تصوری که رواقیان از فضیلت دارند جز به یک معنای سطحی وجود ندارد.

در اینجا که از «عشق» سخن می‌گویم، آن را به عنوان یک عاطفه در نظر می‌گیریم، نه به عنوان یک اصل (principle). رواقیان عشق کلی را به عنوان یک اصل موعظه می کردند. این اصل در حکمت سنکا و اخلاف او دیده می شود؛ و شاید اینان هم آن را از رواقیان پیش از خود گرفته بودند. منطق مکتب رواقیان منجر به نظریاتی شد که پیروان این مکتب آنها را به حکم انسانیت خود نرم و ملایم ساختند. وجود تناقض در عقایدشان آنان را به صورت مردمانی درآورد بسیار بهتر از آنکه در صورت برائت از تناقض می‌بودند. کانت، که به رواقیان شباهت دارد، می‌گوید که انسان باید با برادر خود مهربان باشد؛ نه برای اینکه او را دوست می دارد، بلکه قانون اخلاق حکم به مهربانی می‌دهد؛ ولی من شک دارم در این که وی در زندگی خصوصی‌اش مطابق این عقیده عمل کرده باشد.

اکنون بگذارید از این کلیات بگذریم و به تاریخ فلسفهٔ رواقی بپردازیم.

از آثار زنو فقط قطعاتی در دست است.[1] از این قطعات چنین بر می‌آید که وی خدا را به عنوان روح آتشین جهان تعریف می کرده و می گفته است که خدا جوهر جسمانی است و تمام جهان جوهر خدا را تشکیل می دهد. ترتولیان Tertullian گفته است که بنا بر این نظر زنو، خدا، مانند عسل در شبکه های کندو، در جهان گسترده است. بنا بر قول دیوگنس لائرتیوس، زنو عقیده داشت که «قانون کلی» که همان «شعور عالی» است و همه چیز را در برگرفته است، همان زئوس است که «رئیس عالی» حکومت جهان است. خدا، روح، تقدیر، زئوس، همه یک چیزند. تقدیر نیرویی است که ماده را به حرکت درمی‌آورد، و «پروردگار» و «طبیعت» نامهای دیگر همین چیزند. زنو عقیده ندارد که برای پرستش خدا پرستشگاه لازم است. «نیازی به ساختن پرستشگاه نیست؛ زیرا که پرستشگاه را نباید چیزی گرانبها یا مقدس دانست. هیچ چیز که ساختهٔ دست بنایان و صنعتگران باشد گرانبها و مقدس نیست.» گویا زنو هم، مانند رواقیان دوره‌های بعد، به ستاره‌بینی و غیبگویی اعتقاد داشته است. سیسرو می‌گوید که وی برای ستارگان قائل به قدرت خدایی بود. دیوگنس لائرتیوس می‌گوید: «رواقیان همه غیب گویی را معتبر می دانند. می‌گویند اگر چیزی به نام «تقدیر» وجود دارد، پس باید غیبگویی هم ممکن باشد. چنانکه زنو می‌گوید، رواقیان واقعیت داشتن فن غیبگویی را با ذکر موارد صدق آن اثبات می کنند.» خریسیپوس Chrysippus نیز این را تصریح می‌کند.

نظریهٔ رواقیان دربارهٔ فضیلت در آن قطعاتی که از آثار زنو برجای مانده است دیده نمی‌شود؛ ولی به نظر می‌رسد که زنو بدین نظریه باور داشته است.

کلئانتس آسوسی Cleanthse of Assos خلف بلافصل زنو، به دو لحاظ قابل ذکر است. نخست: چنانکه دیدیم عقیده داشت که اریستارخوس ساموسی را باید محاکمه کرد، زیرا که خورشید را به جای زمین در مرکز جهان قرار داده است؛ دوم: «سرود زئوس» را، که گویی پوپ Pope یا هر مسیحی درس خوانده‌ای در قرن پس از نیوتون سروده، او گفته است. دعای کوتاه کلئانتس حتی از این اندازه نیز کلیسایی‌تر است:

بنمای راه مرا، ای زئوس و تو ای تقدیر،
راهم بنمای.
بنمای که چه باید کرد، بگو که چه مقرر است.

۱. برای اطلاع از منابع مطالب زیر رجوع کنید به «ادیان اخیر یونانی» تألیف بوان :

Bevan, Later Greek Religions, p. Iff

راهم بنمای.
بی که هیچم هول و هراسی باشد،
سالک طریق توام.
راهم بنمای.
گرچه تو را استوار ندارم،
گرچه مرا پای از اکراه بلنگد،
باز هم رهنورد راه توام.

خریسیپوس (۲۸۰- ۲۰۷ ق.م.) که جانشین کلئانتس بود، نویسنده‌ای پر کار بود و می‌گویند که هفتصد و پنج کتاب نوشت. وی فلسفهٔ رواقی را منظم و مدون ساخت. خریسیپوس بر آن بود که فقط زئوس، یعنی «آتش والا» جاویدان است؛ و خدایان دیگر، از جمله خورشید و ماه، زاده شده‌اند و خواهند مرد. گویا به عقیدهٔ وی خدا در پدید آمدن بدی دخالتی ندارد، اما روشن نیست که وی این نظر را چگونه با جبریت وفق می‌داده است. در جای دیگر، به شیوهٔ هراکلیتوس دربارهٔ بدی بحث می‌کند؛ یعنی می‌گوید که اضداد یکدیگر را پدید می‌آورند، و وجود خوبی بدون بدی منطقاً غیرممکن است: «هیچ مهملتر نیست از کسانی که می‌پندارند خوبی می‌تواند بدون بدی وجود داشته باشد. چون خوبی و بدی منافی یکدیگرند، پس لازم است که در تضاد با یکدیگر وجود داشته باشند.» اما برای تأیید این نظر به افلاطون رجوع می‌کند، نه به هراکلیتوس.

خریسیپوس مدعی بود که شخص خوب همیشه سعادتمند است و شخص بد همیشه بدبخت؛ و سعادت شخص خوب از هیچ جهتی با سعادت خدا فرق ندارد. در این مسئله که آیا روح پس از مرگ باقی می‌ماند یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. کلئانتس مدعی بود که همهٔ ارواح باقی می‌مانند. تا هنگام آتش جهانی آینده (که همه چیز در وجود خدا مستهلک می‌شود؛) ولی خریسیپوس بر آن بود که این امر فقط در مورد کسان خردمند و حکیم صادق است.

خریسیپوس کمتر از رواقیان دوره‌های بعد پای‌بند مسائل اخلاقی محض و مطلق بود؛ و در حقیقت وی برای منطق قائل به مقام اساسی شد. قیاس شرطی و منفصل او اصطلاح «انفصال» را رواقیان آوردند. تحقیق در دستور زبان و وجوه صرف انفعال نیز از ابداعات آنهاست.[1] خریسیپوس و سایر رواقیان ملهم از آثار او نظریهٔ پیچیده ای دربارهٔ معرفت داشتند که قسمت عمدهٔ آن تجربی بود، ولی اصول و عقایدی را نیز بدین عنوان که مورد «اجماع عام» است می‌پذیرفت. اما زنو و رواقیان رومی همهٔ تحقیقات نظری را تابع و فرع اخلاق می‌دانستند. زنو می‌گوید که فلسفه همچون باغی است که در آن منطق دیوار و طبیعیات درختان و اخلاق میوه؛ یا مانند تخم‌مرغی است که در آن منطق پوست و طبیعیات سفیده و اخلاق زرده است.[2] اما به نظر می‌رسد که خریسیپوس برای تحقیقات نظری قائل به ارزش فراوان بوده است. شاید نفوذ وی را بتوان توجیه کنندهٔ این امر دانست که در میان رواقیان مردانی بودند که باعث پیشرفتهایی در ریاضیات و علوم دیگر شدند.

پس از خریسیپوس، دو شخصیت مهم دگرگونی فراوانی در فلسفهٔ رواقی پدید آوردند. این دو تن پانتیوس Panaetius و پوزیدونیوس Posidonius نام داشتند. پانتیوس مقدار قابل ملاحظه‌ای از حکمت افلاطونی را داخل فلسفهٔ رواقی کرد، و ماده گرایی را کنار گذاشت. وی از دوستان سی پیو Scipio ی کوچک بود و در اندیشه های سیسرو، که فلسفهٔ رواقی بیشتر به توسط او به رومیان معرفی شد، تأثیر داشت. پوزیدونیوس، که سیسرو در رودز

1. See Barth, Die Stoa, 4th Edition, Stuttgart, 1922.

۲. همان کتاب.

Rhodes نزد او درس می‌خواند، نیز در سیسرو تأثیری بیشتر داشت. خود پوزیدونیوس نـزد پـانتیوس، کـه در حـدود ۱۱۰ ق.م. درگذشت، درس می‌خواند.

پوزیدونیوس (از حدود ۱۳۵ تا ۵۱ ق.م.) یک نفر یونانی سوری بود و هنگامی که امپراتوری سلوکیان منقرض شـد سالهای کودکی را می‌گذراند. شاید هرج و مرج سوریه باعث شده باشد که او به سوی غـرب سـفر کنـد و نخسـت بـه آتن، جایی که حکمت رواقی را فراگرفت، و سپس به قسمتهای غربی امپراتوری روم برود.

او «به چشم خویش دید که خورشید در اقیانوس اطلـس، در آنسـوی دنیـای مکشـوف، غـروب مـی‌کنـد، و دیـد درختان ساحل آفریقا در برابر خاک اسپانیا پر از بوزینگانند، و بـر در خانـه‌هـای دهکـده‌هـای آنسـوی بنـدر مارسـی کله‌های آدمی آویخته است، زیرا که آدمیخواری منظره‌ای است که در آنجا هر روز به چشم می‌خـورد.[۱] پوزیـدونیوس کتابهای بسیاری در زمینه های علمی نوشت، و در واقع یکی از موجبات مسافرت او اشـتیاق او بـه مطالعـه و تحقیـق موضوع جزر و مد بود؛ زیرا که در مدیترانه این کار میسر نمی شد. وی در زمینـهٔ نجـوم تحقیقـات درخشـان کـرد، و چنانکه در فصل بیست و چهارم دیدیم، محاسبهٔ وی دربارهٔ فاصلهٔ خورشید، در زمـان قـدیم بهتـرین محاسـبه بـود.[۲] پوزیدونیوس مورخ قابل توجهی نیز بود و کار پولیبیوس Polybius را دنبال کرد. اما معروفیـت وی بیشـتر بـه عنـوان فیلسوف التقاطی بود، زیرا که وی مقدار زیادی از تعالیم افلاطون را، کـه ظـاهراً در دورهٔ شـکاکیت آکـادمی فرامـوش شده بود، با فلسفهٔ رواقی درآمیخت.

نزدیکی پوزیدونیوس به افلاطون در تعالیم وی راجع به روح و زندگی پس از مـرگ هویداسـت. پـانتیوس،ماننـد بسیاری از رواقیان، گفته بود که روح همراه بدن نابود می شود، پوزیدونیوس، به عکس، گفت که روح در هـوا زنـدگی را ادامه می دهد تا آنکه آتش سوزی جهانی رخ دهد. دوزخ وجود ندارد؛ ولی مردم بد پس از مرگ مانند مـردم خـوب خوشبخت نیستند؛ زیرا گناه حبابهای روح را گل آلود می‌کند و نمی گذارد که روح بـد ماننـد روح نیـک اوج بگیـرد. ارواحِ **بسیار بد** نزدیک خاک می‌مانند و بار دیگر مجسم می‌شوند. ارواحـی کـه حقیقتـاً فضـیلتمند باشـند بـه فلـک ستارگان عروج می کنند و وقت خود را به تماشای گردش ستارگان می‌گذارنند. این ارواح می تواننـد بـه ارواح دیگـر کمک کنند؛ و این امر (به گمان پوزیدونیوس) حقیقت داشتن علم ستاره‌بینی را توجیه می‌کند.

بوان می‌گوید که ممکن است پوزیدونیوس با احیای مفـاهیم اورفئوسـی و دخالـت دادن عقایـد «نـو فیثـاغوری» Neo-Pythagorean راه را برای فلسفهٔ معرفت باطنی Gnosticism هموار کرده باشد. وی می‌گویـد و بسـیار درسـت می گوید، که آنچه قدومش برای فلسفه هایی از قبیل فلسفهٔ پوزیدونیوس نحوست داشت کیش مسـیحی نبـود بلکـه فرضیهٔ کوپرنیکوس بود. کلئانتس حق داشت که اریستارخوس ساموسی را دشمنی خطرناک بداند.

کسانی که به لحاظ تاریخی (گرچه نه از حیث تاریخ فلسفه) اهمیتشان بسیار بیش از رواقیان قدیم است عبارتنـد از سه شخصیتی که با مردم مربوط می‌شوند؛ یعنی سنکا، اپیکتتوس، و مارکوس اورلیوس که به ترتیب وزیر و غـلام و امپراتور بودند.

سنکا (از حدود ۳ ق.م. تا ۶۵ میلادی) یک تن اسپانیایی بود. پدرش مردی درس خوانـده بـود کـه در رم زنـدگی می‌کرد، سنکا به کار سیاست وارد شد و کمابیش توفیـق یافـت، تـا آنکـه در سـال ۴۱ مـیلادی امپراتـور کلودیـوس Claudius او را به جزیرهٔ کورس تبعید کرد، زیـرا کـه سـنکا دشـمنی ملکـه مسـالینا Messalina را برانگیختـه بـود. اگریپینا Agrippina، زن دوم کلودیوس، سنکا را در ۴۸ میلادی از تبعید باز خوانـد و او را آموزگـار پسـر یـازده سـالهٔ

---

1. Bevan, Stoics and Sceptics, P. 88. – «رواقیان و شکاکان» تألیف بوان.

۲. وی تخمین زد که اگر از کادیز Cadiz کشتی را به سوی غرب برانیم پس از پیمودن ۷۰,۰۰۰ Stade به هندوسـتان خـواهیم رسـید. «این گفته مبنای اصلی اطمینان کریستف کلمب بود.»

Tarn, Hellenistic Civilization, p. 249.

خود ساخت. سنکا در مورد شاگردش به قدر ارسطو بختیار نبود، زیرا که شاگردش امپراتور نرون بود. سنکا هرچند به عنوان یک تن رواقی رسماً از ثروت و مکنت بیزار بود عملاً دارایی فراوان فراهم کرد، که به قـولی بـر سیصـد میلیـون سسترس Sesterce (در حدود ششصد میلیون تومان) بالغ بوده است. بنا به گفتهٔ دیـو Dio وی مقـدار زیـادی از ایـن پول را از راه قرض دادن پول در بریتانیا به دست آورد، و نرخ سنگینی که بابت سود پول می‌گرفت یکـی از علـل روی نمودن انقلاب در آن کشور بود. اگر این موضوع حقیقت داشته باشد باید گفت که ملکه بودیسـیا Boadicea شورشـی را بر ضد سرمایه دارانی که نمایندهٔ آنان پیشوای مکتب زهد و ریاضت بوده رهبری می‌کرده است.

همچنانکه نرون لگام گسیخته‌تر می‌شد، سنکا رفته رفته از کار می افتاد. سرانجام – به حق یا نـاحق – مـتهم شـد که در توطئهٔ وسیعی شرکت داشته که غرض از آن کشتن نرون و بر تخت نشاندن یک امپراتور جدید – به قولی خود سنکا – بوده است؛ ولی به خاطر خدمات گذشته‌اش از راه لطف و مرحمت به او اجازه داده شد که خودکشی کند.

عاقبت کار سنکا عبرت انگیز بود. هنگامی که از تصمیم امپراتور آگاه شد، خواست وضیتنامه‌ای بنویسد، ولی چون به او گفتند که برای کاری چنین طولانی فرصت ندارد، به خانوادهٔ گریان خود رو کرد و گفت: «غم مخورید، من بـرای شما میراثی برجای می گذارم که بسیار بیش از مال دنیا ارزش دارد، و آن همانا سرمشق زندگی با فضیلت است؛» یـا کلماتی از این قبیل. آنگاه رگ خود را برید و دبیرانش را خواست تا سخنان دم واپسین را یادداشت کننـد. تاسـیتوس می‌گوید که وی تا لحظهٔ آخر هم نظقش کور نشد. برادرزاده‌اش لوکان Lucan شاعر نیز در همان هنگام دچـار همـین مرگ شد، و با خواندن شعرهای خودش درگذشت. در دوره‌های بعد، دربارهٔ سـنکا بیشـتر از روی عقایـدش کـه قابـل ستایش بود داوری کردند، نه از روی کارهایش که مشکوک می‌نمود. چندین تن از روحانیان صـدر مسـیحیت مـدعی شدند که سنکا مسیحی بوده است و کسانی از قبیل یروم قدیس St. Jerom بر آن بودند که سنکا و پـولس رسـول بـا هم مکاتبه داشته‌اند.

اپیکتتوس (متولد در حدود ۶۰ و متوفی در حدود ۱۰۰ میلادی) کسی اسـت کـه بـا سـنکا تفـاوت بسـیار دارد – هرچند به عنوان فیلسوف شباهت فراوان میـان آنهـا دیـده مـی‌شـود. اپیکتتـوس یـک تـن یونـانی و در ابتـدا بـردهٔ اپافرودیتوس Epaphroditus بود که خود از بردگان آزاد شدهٔ نرون بود و بعدها به وزارت او رسـید. اپیکتتـوس لنـگ بود و گفته‌اند که به سبب مجازاتهای شـدید دورهٔ بردگـی بـدین حـال افتـاده بـود. وی تـا سـال ۹۰ مـیلادی در رم می زیست و تدریس می کرد و در آن سال امپراتور دومیسین Domitian، که اهل فکر بـه کـارش نمـی‌آمدنـد، همـهٔ فلاسفهٔ روم را نفی بلد کرد. در نتیجه اپیکتتوس به نیکوپولیس Nicopolis واقـع در اپیـروس Epirus رفـت و پـس از آنکه چند سالی به تألیف و تدریس پرداخت در همانجا درگذشت.

مارکوس اورلیوس (۱۲۱ – ۱۸۰ میلادی) در آن کفهٔ ترازوی اجتماع قرار داشت. وی فرزندخوانـدهٔ امپراتـور نیـک سیرت آنتونینوس Antoninus بود که در عین حال عمو و پدر زن او نیز محسوب می‌شد. مـارکوس اورلیـوس کـه در ۱۶۱ میلادی جانشین او شد همواره یاد او را گرامی می‌داشت.

مارکوس اورلیوس در دورهٔ فرمانروایی در راه تحصیل فضیلت رواقی می‌کوشید. وی احتیاج مبرمـی بـه شـکیبایی داشت، زیرا دورهٔ سلطنتش با مصیبتهای بسیار، مانند زمین لرزه و ناخوشیهای همه‌جاگیر و جنگهـای دراز و دشـوار و طغیانهای نظامی، همراه بود. کتاب «اندیشه‌ها» Meditations ی او، که خطاب به خود اوست، و ظاهراً به قصد انتشار نوشته نشده است، نشان می دهد که او وظایف اجتماعی‌اش را همچون باری بر دوش خـود احسـاس مـی کـرده و از خستگی شدید رنج می‌برده است. یگانه پسرش کومودوس که به جای او نشست یکی از نابکارترین افـراد گـروه انبـوه امپراتوران نابکار از کار درآمد؛ ولی توانست تا زمانی که پدرش زنـده بـود تمـایلات پلیـد خـود را پوشـیده نگـه دارد. فاوستینا، زن مارکوس اورلیوس، شاید به ناحق متهم به فسق و فجور بود؛ ولی امپراتور هرگز بدو گمان بد نبرد و پس از مرگ آن زن برای تجلیل روح او متقبل زحمت فراوان شد. مارکوس اورلیوس مسیحیان را بـدین عنـوان کـه دیـن

رسمی را نمی‌پذیرند تحت تعقیب قرار می‌داد، زیرا دین رسمی را از لحاظ سیاسی لازم می‌دانست. در همهٔ کارهایش جدیت نشان می داد، ولی در اکثر آنها شکست می خورد. مارکوس اورلیوس دارای سیمایی غم انگیز است. وی یک سلسله از تمایلات دنیوی را ذکر می کند که باید در برابر آنها مقاومت کرد، و تمایلی که در نظر او بیش از همه فریبنده می‌نماید این است که انسان به زندگی آرام و آسوده‌ای بیرون از شهر پناه ببرد. وی هرگز فرصتی برای تسلیم شدن بدین تمایل به دست نیاورد. برخی از «اندیشه‌ها»ی او در اردوگاهها و نبردگاههای دوردست نوشته شده است؛ و سختی همین نبردها سرانجام باعث مرگ او شد.

شایان توجه است که اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس در همهٔ مسائل فلسفی اتفاق نظر دارند. این امر نشان می‌دهد که هرچند اوضاع اجتماعی در فلسفهٔ هر عصری مؤثر است، وضع فردی کمتر از آنچه گاهی می‌پندارند در فلسفهٔ فردی تأثیر دارد. فلاسفه عموماً وسعت نظر خاصی دارند و می‌توانند حوادث زندگی خود را تا حد زیادی به حساب نیاورند، ولی، با این حال، نمی‌توانند از محاسن و معایب بزرگ زمان خود فارغ بمانند. در زمانهای نامساعد به اختراع وسیلهٔ تسلای خاطر می‌پردازند، و در زمانهای مساعد به جنبه‌های خالص فکر علاقه‌مند می‌شوند.

گیبون Gibbon، که تاریخ مفصل او با شرح کارهای زشت کومودوس آغاز می‌شود، با بیشتر نویسندگان قرن هجدهم همداستان است که دورهٔ آنتونین‌ها Antonines را باید عصر طلایی نامید. «اگر از کسی بخواهند تا دوره‌ای از تاریخ را معین کند که در آن دوره نوع بشر بیش از مواقع دیگر از سعادت و ثروت برخوردار بوده است، چنین کسی بی تردید دوره ای را انتخاب خواهد کرد که از مرگ دومیسین آغاز می شود و با تاجگذاری کومودوس به پایان می‌رسد.» نمی‌توان با این نظر به طور کلی موافقت کرد. بردگی همراه با رنجهای توانفرسای بسیار بود و نیروی دنیای قدیم را از ریشه می‌خورد. در آن هنگام نمایشهای گلادیاتوری و نبرد با جانوران وحشی مرسوم بود. این کارها به شدت ستمگارانه و خونخوارانه بود و طبیعی است که بایستی باعث پست شدن مردمی که از آنها لذت می‌برده‌اند بوده باشند. درست است که مارکوس اورلیوس فرمان داد تا گلادیاتورها با شمشیر کُند نبرد کنند، ولی این فرمان دوامی نیافت. از این گذشته وی برای منع نبرد با جانوران وحشی کاری نکرد، نظام اقتصادی بسیار بد بود، محصول ایتالیا در کاهش بود، و شهر رم به فروش آزاد غلهٔ ایالات اتکا داشت. همهٔ اختیارات در دست امپراتور و وزیران او بود. در سراسر عرصهٔ پهناور امپراتوری، جز از سردارانی که جسته گریخته سر به طغیان بر می‌داشتند، از هیچکس کاری جز تسلیم ساخته نبود. مردم خوبیها را در گذشته می جستند و در نظر آنان آینده به بهترین شکل خود ملال آور و به بدترین شکلش هراس انگیز بود. هنگامی که لحن سخن مارکوس اورلیوس را با لحن بیکن Bacon یا لاک Locke یا کندورسه Condorecet مقایسه کنیم فرق میان عصر خسته و عصر امیدوار را عیان می‌بینیم. در عصر امیدوار، معایب عظیم موجود را می‌توان تحمل کرد، زیرا پنداشته می‌شود که این معایب گذرانند؛ ولی در عصر خسته حتی محاسن واقعی هم رنگ و بوی خود را از دست می‌دهند. اخلاق رواقیان متناسب زمان اپیکوروس و مارکوس اورلیوس بود، زیرا که تعالیم این اخلاق تحمل را به جای امید مبنی قرار می‌دهد.

بی‌شک از لحاظ خوشبختیِ عمومی عصر امپراتوران آنتونین نسبت به اعصار بعد، تا زمان رنسانس، بهتر بود؛ ولی تحقیقات دقیق نشان می‌دهد که این عصر، چنانکه ممکن است از روی آثار معماریش پنداشته شود، چندان ثروتمند نبوده است. تمدن یونانی-رومی در نواحی زراعتی بسیار کم تأثیر کرده بود. تمدن در حقیقت منحصر به شهرها بود. حتی در درون شهرها نیز طبقهٔ کارگری وجود داشت که از فقر فراوان رنج می‌کشید. طبقهٔ بردگان هم عظیم بود. روستووتسف Rostovtseff بحثی دربارهٔ اوضاع اجتماعی و اقتصادی شهرها را چنین خلاصه می‌کند[۱] :

---

۱. «تاریخ اجتماعی و اقتصادی امپراتوری رم.» تألیف روستووتسف :
Rostovtseff, The Social and Economic History of the Roman Empire, p. 179.

«تصور اوضاع اجتماعی آنها به اندازهٔ نمای خارجی شان جالب نیست. آنچه از منابع ما بر می‌آید این است که شکوه و جلال شهرها به دست اقلیت کوچکی از جمعیت آنها پدید آمده بود، و حتی آسایش این اقلیت کوچک نیز بر پایه هایی بالنسبه ضعیف تکیه داشت؛ و توده‌های وسیع جمعیت شهر یا درآمدی بسیار ناچیز داشتند یا در نهایت فقر زندگی می کردند. خلاصه اینکه نباید ثروت شهرها را زیاد بزرگ جلوه دهیم. نمای ظاهری آن غلط انداز است.»

اپیکتتوس می‌گوید که ما بر روی خاک در جسم خاکی زندانی هستیم. چنانکه مارکوس اورلیوس نقل می‌کند، وی همواره می گفته است که «تو روح حقیری هستی که جنازه‌ای را بر دوش می‌کشی.» زئوس نمی تواند جسم را آزاد سازد، بلکه بهره‌ای از الوهیت خود را به انسان می‌دهد. خدا پدر آدمیان است و ما با هم برادریم. ما نباید بگوییم: «من یک نفر آتنی هستم.» یا: «من یک نفر رومی هستم.» بلکه باید بگوییم «من یکی از افراد جهان هستم.» اگر شما خویشاوند قیصر باشید، احساس امنیت و اطمینان خواهید کرد؛ پس اکنون از اینکه خویشاوند خدا هستید باید چقدر احساس امنیت و اطمینان کنید؟ اگر ما بدانیم که فضیلت یگانه خوبی است، خواهیم دید که هیچ بدیی نمی‌تواند دامنگیرتان شود.

من باید بمیرم. ولی آیا باید با ناله و زاری هم بمیرم؟ باید زندانی شوم. ولی آیا باید شیون هم بکنم؟ باید تبعید شوم. ولی آیا کسی می‌تواند مانع من شود که با روی خندان و شجاعت و صلح و صفا بروم؟ «راز را بگو.» من از گفتن راز سر باز می‌زنم، زیرا که این کار در اختیار من است. «ولی تو را به زنجیر می‌کشم.» چه می‌گویی، ای مردک؟ مرا به زنجیر می‌کشی؟ آری پایم را به زنجیر خواهی کشید؛ ولی اراده‌ام را چطور؟ نه، حتی زئوس هم نمی‌تواند بر آن دست یابد. «تو را زندانی خواهم ساخت.» منظورت این پاره جسمی است که دارم. «سرت را خواهم برید.» چرا؟ من چه وقت به تو گفتم که در این دنیا یگانه کسی هستم که سرم را نمی‌توان برید؟

اینها اندیشه‌هایی هستند که هر کس در پی فلسفه می‌رود باید در سر داشته باشد. اینها سرمشق‌هایی هستند که باید هر روز بنویسد. باید با اینها خود را ورزیده سازد.[۱]

بردگان بار دیگر مردمان برابرند، زیرا که آنها نیز فرزندان خدا هستند.

ما باید از خدا اطاعت کنیم، همچنانکه شهروند خوب از قانون متابعت می‌کند. «سرباز سوگند می‌خورد که حرمت قیصر را بیش از هر کسی نگه دارد؛ ولی ما سوگند می‌خوریم که قبل از همه احترام خود را نگه داریم.»[۲] «وقتی که شما در برابر فرمانروای خاک ظاهر می‌شوید به یاد داشته باشید که دیگری از فراز سر به آنچه روی می‌دهد نگران است؛ و شما باید رضایت او را بر این مرد مقدم بدارید.»[۳]

پس یک تن رواقی چگونه انسانی است؟

کسی را به من بنمایید که در قالب داوریهایی که به زبان خودش جاری می‌شود ریخته شده باشد، آنچنان که می‌گوییم مجسمهٔ کار فیدیاس Phidias بر طبق هنر پیکر تراشی فیدیاس ساخته شده است. کسی را به من بنمایید که در عین بیماری خوشبخت و در حین خطر خوشبخت و در حال نزع خوشبخت و در قید تبعید خوشبخت و در زیر بار ننگ خوشبخت باشد. او را به من بنمایید؛ به خدا سوگند که من از دیدن یک تن رواقی خرسند خواهم شد. نه، شما نمی توانید یک تن رواقی کامل را به من بنمایید. پس کسی را به من بنمایید که در راه کمال باشد، کسی که قدم در این راه نهاده باشد. این مرحمت را در حق من بکنید. به پیرمردی چون من از نشان دادن چیزی که تاکنون ندیده‌ام دریغ مکنید. چه! آیا در این اندیشه‌اید که زئوس یا فیدیاس یا آتنای اورا، یعنی آن مجسمهٔ عاج و

---

۱. نقل از Oates در کتابی که از آن نقل کردیم.

۲. همان کتاب.

۳. همان کتاب.

طلا را، به من نشان خواهید داد؟ آنچه من می‌طلبم روح است. یکی از شما روح شخصی را به من بنماید که آرزومند است با خدا همراه باشد و دیگر خدا یا آدمی را مقصر نداند، و در هیچ امری عاجز نماند، و هیچ بدبختی احساس نکند، و از خشم و بخل و حسد آزاد باشد؛ شخصی که - چرا در پرده می‌گویم سخن را؟ - آرزومند باشد که انسانیت خود را به الوهیت مبدل کند، و در این جسم خوار و حقیر خویش قصد پیوستن به خدا کرده باشد. او را به من بنمایید. نه، از شما ساخته نیست.

اپیکتتوس هرگز از تکرار این نکته نمی‌آساید که چگونه باید با آنچه بدبختی نامیده می شود رو به رو شد. وی این کار را غالباً با مکالمات شیرینی انجام می‌دهد.

اپیکتتوس مانند مسیحیان عقیده دارد که باید دشمنان خود را دوست بداریم. به طور کلی، او نیز مانند رواقیان از لذت بیزار است.

آتن زیباست. آری خوشبختی از آن بسیار زیباتر است - و آن آزادی از قید شهوت و اضطراب است، درک این معنی است که امور انسان به هیچکس مربوط نیست.» (ص ۴۲۸) «هر انسانی به منزلهٔ بازیگری است در نمایشی که خدا نقشهایش را معین کرده است؛ وظیفهٔ ما این است که نقش خود را، هرچه باشد، به نحوی شایسته بازی کنیم.»

در نوشته‌هایی که تعالیم اپیکتتوس در آنها ضبط است صداقت و سادگی بسیار دیده می شود. (این نوشته ها را شاگردش آریان Arrian از روی یادداشتهایی تدوین کرده است.) اخلاق اپیکتتوس علوی و غیر دنیوی است. در زمانی که وظیفهٔ عمدهٔ انسان عبارت بود از مقاومت در برابر قدرت حکومت جباری به دشواری می‌شد چیزی مناسبتر از این پیدا کرد. این اخلاق از برخی جهات، یعنی تصدیق برادری آدمیان و تساوی بردگان، بر اخلاق افلاطون و ارسطو یا هر فیلسوف دیگری که افکارش ملهم از دولتشهر باشد برتری دارد. در زمان اپیکتتوس، وضع دنیا بسیار پایین‌تر از آتنِ عهد پریکلس بود؛ ولی بدیهای دنیای موجود مرغ آرزوی او را پر و بال داده بود؛ و جهان مطلوبش از جهان مطلوب افلاطون برتر است، زیرا که جهان موجود وی از جهان موجود قرن پنجم آتن فروتر بوده است.

«اندیشه‌ها»ی مارکوس اورلیوس با قدردانی از دینهایی که پدربزرگ، پدر و پدرخوانده‌اش بر گردن او دارند آغاز می شود. برخی از سپاسگزاریهای او خالی از غرابت نیست. مثلاً می‌گوید که از دیوگنتوس Diognetus آموخته است به سخن کسانی که دم از اعجاز می‌زنند گوش فرا ندهد؛ از روستیکوس Rusticus آموخته است که شعر نسراید؛ از سکستوس Sextus آموخته است که بی‌تظاهر متین و موقر باشد؛ از اسکندر نحوی[1] آموخته است که غلط دستوری دیگران را به رُخشان نکشد، ولی اندکی بعد خود جملهٔ صحیح را به کار برد؛ از اسکندر افلاطونی[2] آموخته است که کثرت مشغله را عذر تأخیر در پاسخ دادن نامه قرار ندهد؛ از پدر خوانده‌اش آموخته است که به پسران عشق نورزد. مارکوس اورلیوس ادامه می‌دهد که این امر را مدیون خدایان است که بیش از اندازه در کنار معشوقهٔ پدربزرگش نمانده و پیش از موقع نشان مردی از خود بروز نداده است؛ که فرزندانش نه کودنند و نه جسمشان معیوب است؛ که زنش مطیع و مهربان و ساده است؛ که هنگامی که به تحصیل فلسفه پرداخت وقت خود را بر سر تاریخ و قیاسیات و نجوم تلف نکرد.

در «اندیشه‌ها»، مطالبی که جنبهٔ شخصی ندارد با اپیکتتوس موافقت نزدیک نشان می‌دهد. مارکوس اورلیوس در مورد بقای روح شک دارد؛ ولی همچون مسیحیان می‌گوید: «چون ممکن است که تو در همین لحظه زندگی را به درود بگویی همهٔ کارها و اندیشه‌هایت را بر این حساب تنظیم کن.» آن زندگی خوب است که با جهان هماهنگی داشته باشد؛ و هماهنگی داشتن با جهان همان اطاعت از ارادهٔ خداست.

1. Alexander the grammarian.
2. Alexander the Platonist.

«ای جهان، هر چیز که با تو هماهنگ باشد با من نیز هماهنگ خواهد بود. هیچ چیزی که برای تو به موقع باشد برای من زود و دیر نیست. هر آنچه فصلهای تو بیاورد برای من میوه است. ای طبیعت، همه چیز از تو مـی‌آیـد؛ همـه چیز در تو وجود دارد؛ و همه چیز به تو باز می‌گردد. شاعر گوید: شهر گرامی سکروپس Cecrops، پس آیا تو نخواهی گفت شهر گرامی زئوس؟»

انسانی می‌بیند که «شهر خدا»ی اگوستین قدیس مسیحی تا حدی از این امپراتور کافر گرفته شده است.

مارکوس اورلیوس بر آن است که خدا به هر کس یک فرشتهٔ راهنما می‌دهد؛ و این همان عقیده ای است کـه در کیش مسیحی به عنوان «فرشتهٔ نگهبان» ظاهر می شود. وی در پنداشتن جهان به عنوان یک مجموعهٔ به هـم بافتـهٔ متراکم احساس تسلای خاطر می‌کند؛ و می‌گوید که جهان موجودی زنده است که یک جوهر و یـک روح دارد. یکـی از پندهای او این است که: «مکرر همبستگی همهٔ اشیای موجود در جهان را مورد توجه قرار بده.» «آنچه بر تو بگذرد از ازل برایت آماده شده؛ و تأثیر علتها از ازل رشتهٔ وجود را تأبیده است.» بر این موضوع، به رغم مقامی کـه مـارکوس اورلیوس در دولت روم داشته است، این عقیدهٔ رواقی نیز افزوده می‌شود که نوع بشر جامعـهٔ واحـدی اسـت: «شـهر و کشور من، به لحاظ اینکه آنتونیتوس هستم، رم است؛ ولی به لحاظ اینکه انسان هستم شهر و کشورم جهـان اسـت.» در اینجا نیز مشکلی که در عقاید همهٔ رواقیان وجود دارد، دیده می‌شود؛ و آن سازش دادن جبر و اختیار است.

مارکوس اورلیوس هنگامی که دربارهٔ وظیفهٔ خود به عنوان فرمانروا می‌اندیشد می‌گوید: «آدمیان به خاطر یکدیگر وجود دارند.» و باز در همان صفحه، هنگامی که دربارهٔ این نظریه می اندیشد که فقـط ارادهٔ فضـیلتمند خـوب اسـت، می‌گوید: «بدی یک شخص به دیگری آسیب نمی‌رساند.» وی هرگز چنین نتیجه نمی‌گیرد که خوبی یک شخص هـم سودی به دیگری نمی‌رساند، یا اینکه امپراتوری به بدی نرون به هیچکس جز خودش آسیب نمی‌رساند. امـا بـه نظـر می‌رسد که از سخنان او این نتیجه طبعاً حاصل می‌شود.

وی می‌گوید: «خاصیت انسان این است که حتی کسانی را که بد می‌کنند دوسـت بـدارد. و ایـن هنگـامی دسـت می‌دهد که وقتی آن کسان بد می‌کنند در نظر بیاوری که آنان خویشاوندان توأند و از روی نادانی بد مـی‌کننـد، و بـه زودی تو و آنان خواهید مرد؛ و بالاتر از همه اینکه بدکار به تو هیچ آسیبی نرسانده، زیرا که وی ارادهٔ تو را از آنچه بود بدتر نساخته است.»

و باز: «بشر را دوست بدار. خدا را اطاعت کن... و کافی است به یاد داشته باشی که قانون بر همه حاکم است.»

این قطعات، تناقضاتی را که در اخلاق و الهیات رواقیان وجود دارد به وضوح نشان می‌دهـد. از یـک طـرف جهـان مجموعه‌ای واحد و کاملاً جبری است، که هرچه در آن رخ می‌دهد نتیجهٔ علتهای گذشته اسـت؛ از طـرف دیگـر ارادهٔ فرد کاملاً مختار است و هیچ علت خارجی نمی‌تواند انسان را به ارتکاب گناه مجبور سازد. ایـن یـک تنـاقض. تنـاقض دیگری نیز هست که رابطهٔ نزدیکی با این یک دارد. چون اراده مختار است، و فقط ارادهٔ فضیلتمند خوب اسـت، پـس شخص نه می‌تواند در حق دیگران بدی کند و نه خوبی. بنابراین همنوع دوستی توهّمی بیش نیست. دربارهٔ هر یک از این تناقضات، باید چند کلمه‌ای سخن گفت.

تناقض میان جبر و اختیار ار آن تناقضاتی است که از زمانهای قدیم تا به امروز در فلسفه وجود داشته و در مواقـع مختلف اشکال گوناگون به خود گرفته است؛ اکنون شکل رواقی آن مورد بحث ماست.

من گمان می‌کنم اگر بتوانیم یک تن رواقی را وادار کنیم کـه بـه یـک «اسـتنطاق سـقراط وار» پاسـخ دهـد، آن شخص از نظریات خود چنین مدافعه خواهد کرد: جهان «وجود»ی واحد و زنده است، دارای روحی که می‌تـوان آن را «خدا» یا «عقل» هم نامید. این وجود من‌حیث‌المجموع مختار است. رأی خدا در آغاز کـار بـر ایـن قـرار گرفـت کـه مطابق قوانین عمومی عمل کند؛ اما قوانینی را برگزید که بهتـرین نتـایج را داشـته باشـند. گـاهی، در پـاره‌ای مـوارد خاص، این نتایج رویهمرفته مطلوب نیستند؛ اما این استثنائات قابل تحمل است؛ چنانکه در لوایح قـوانین بشـری نیـز

محض ثبات قانون برخی استثنائات را تحمل می‌کنند. انسان پاره‌ای از آتش و پاره‌ای از خاک پست ساخته شده. به لحاظ آتش بودنش (یا وقتی که آن آتش از بهترین نوع باشد) انسان جزو خداست. هنگامی که آن جزو الهی انسان ارادهٔ خود را با فضیلت مجری دارد آن اراده جزو ارادهٔ خداست، که مختار است. بدین جهت در چنین وضعی ارادهٔ بشری مختار خواهد بود.

این پاسخ تا حدی استوار است؛ ولی همینکه ما موجبات میل و ارادهٔ خود را مورد تحقیق قرار دهیم فرو خواهد ریخت. همهٔ ما این را به عنوان حقیقت تجربی می‌دانیم که فی‌المثل بیماری سوءِ هاضمه در فضیلت انسان اثر بد دارد. و با داروهای خاصی که به زور به شخص خورانده شوند نیروی اراده را می‌توان از میان برد. مثال مورد نظر اپیکتتوس را در نظر بگیرید؛ یعنی مردی را فرض کنید که یک جبار او را به ناحق زندانی ساخته است - یعنی مثالی که در سالهای اخیر موارد حقیقتی آن بیش از هر دورهٔ دیگری در تاریخ بشر وجود داشته است. برخی از این مردان با آن قهرمانیی که مطلوب رواقیان است رفتار کرده‌اند. این موضوع روشن شده است که شکنجه، اگر به قدر کافی باشد، شکیبایی هر کسی را در هم خواهد شکست؛ و این هم مسلم است که مورفین و کوکایین می‌تواند انسان را رام کنند. در واقع اراده تا وقتی از دست جبار آزاد خواهد بود که آن جبار از روشهای علمی بی‌خبر باشد. این یک نمونهٔ افراطی است؛ اما همان براهینی که برای اثبات وجود جبر در جهان بیجان موجود است، در زمینهٔ تمایلات بشر نیز عموماً وجود دارد. من نمی‌گویم - یعنی فکر هم نمی‌کنم - که این براهین قطعی است؛ بلکه فقط می‌گویم که این براهین در هر دو جانب به یک قوت است؛ و دلیل قانع کننده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که آنها را در یک زمینه بپذیریم و در زمینهٔ دیگر رد کنیم. یک تن رواقی، وقتی که می‌گوید که روش ما در برابر گناهکار باید دائر بر تحمل باشد تصدیق می‌کند که ارادهٔ گناهکار نتیجهٔ علل گذشته است، و فقط ارادهٔ فضیلتمند در نظر او مختار می‌نماید. اما در این گفته تناقض هست. مارکوس اورلیوس فضیلت خود را مدیون نفوذ پدر و مادر و نیاکان و آموزگاران خود می‌داند؛ بنابراین ارادهٔ خوب نیز به همان اندازه نتیجهٔ علل گذشته است که ارادهٔ بد. شخص رواقی ممکن است به حق بگوید که فلسفهٔ او موجب فضیلت پیروان آن فلسفه می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این نتیجه حاصل نخواهد شد مگر اینکه یک اشتباه فکری در این فلسفه دخیل باشد. شناختن اینکه فضیلت و رذیلت هر دو به یکسان نتیجهٔ اجتناب ناپذیر علتهای گذشته‌اند (چنانکه رواقیان می‌بایست معتقد باشند،) ممکن است در مساعی تهذیب‌کنندگان اخلاق اثر فلج کننده داشته باشد.

اکنون می‌رسیم به تناقض دوم، یعنی اینکه رواقیان در عین حالی که همنوع دوستی را موعظه می‌کردند از لحاظ نظری معتقد بودند که از هیچکس در حق دیگری نه خوبی ساخته است و نه بدی؛ زیرا که فقط ارادهٔ فضیلتمند خوب است و آن هم مستقل از علتهای خارجی است. این تناقض بیش از آن دیگر مخصوص و منحصر به رواقیان (و از جمله عده‌ای از اخلاقیان مسیحی) است. توجیه اینکه چرا خود آنان متوجه این تناقض نشده‌اند این است که رواقیان نیز، مانند بسیاری از دیگران، دارای دو دستگاه اخلاقی هستند: یک دستگاه عالی برای خودشان، و یک دستگاه پست برای «نژادهای پست بی‌قانون.» هنگامی که یک فیلسوف رواقی دربارهٔ خویشتن می‌اندیشد بر آن است که خوشبختی و همهٔ به اصطلاح نعمتهای دنیوی بی‌ارزشند، و حتی می‌گوید که آرزو کردن خوشبختی مغایر طبیعت است - یعنی متضمن تسلیم نشدن به رضای خداست. اما مارکوس اورلیوس، به عنوان مردی کاری، که امپراتوری روم را می چرخاند، خوب می‌داند که این گونه اندیشه ها به کار نمی آید. او وظیفه دارد ترتیبی بدهد که کشتیهای حامل غله به موقع از آفریقا به روم برسند، و برای رفع مصائب بیماریهای همه‌جا گیر کارهای لازم صورت بگیرد، و دشمنان بربر نتوانند به مرزها تجاوز کنند. معنای اینها این است که مارکوس اورلیوس در روابط خود با آن عده از رعایایش که آنها را، بالفعل یا بالقوه، فلاسفهٔ رواقی نمی‌شناسد معیارهای متعارف و دنیوی خوبی و بدی را می‌پذیرد. با به کار بردن این معیارهاست که وی به وظایف خود به عنوان رئیس دولت رسیدگی می‌کند. چیزی که

غریب است، خود این وظیفه در شمار وظایف عالی حکیم رواقی است؛ اما از اخلاقی استنتاج شده است که حکیم رواقی آن را اساساً غلط می‌داند.

تنها پاسخی که در برابر این ایراد به نظر می‌رسد پاسخی است که شاید از لحاظ منطقی جای اعتراض نداشته باشد، ولی چندان قابل قبول نیست. من گمان می‌کنم که این پاسخ را کانت بایستی بدهد که دستگاه اخلاقی‌اش شباهت بسیار به دستگاه اخلاقی رواقیان دارد. کانت ممکن بود بگوید که درست است، هیچ چیز خوبی وجود ندارد مگر ارادهٔ خوب؛ اما اراده وقتی خوب است که متوجه مقاصدی باشد که آن مقاصد فی نفسه خنثی باشند. مهم نیست که آقای فلان خوشبخت است یا بدبخت، ولی من، اگر فضیلتمند باشم، چنان عمل خواهم کرد که او را خوشبخت سازم؛ زیرا قانون اخلاقی چنین حکم می‌کند. من نمی‌توانم آقای فلان را فضیلتمند سازم، زیرا که فضیلت وی در دست خود اوست؛ ولی می‌توانم در راه خوشبخت ساختن، یا ثروتمند ساختن، یا دانشمند ساختن، یا سالم ساختن او کاری صورت دهم. بنابراین اخلاق رواقی را می‌توان چنین بیان کرد:

برخی چیزها معمولاً خوب پنداشته می‌شوند، ولی این اشتباه است؛ آنچه واقعاً خوب است اراده‌ای است که متوجه تأمین این خوبیهای دروغین برای دیگران باشد. در این نظر تناقض منطقی وجود ندارد؛ ولی اگر ما به راستی باور داشته باشیم که آنچه معمولاً خوب پنداشته می‌شود بی‌ارزش است، دیگر این نظر قابل قبول نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت ارادهٔ فضیلتمند را می‌توان متوجه مقاصد کاملاً متفاوت دیگر نیز ساخت.

حکمت رواقیان در حقیقت به داستان شغال و انگور بی‌شباهت نیست. ما نمی‌توانیم خوشبخت باشیم، ولی می‌توانیم خوب باشیم؛ پس بیایید وانمود کنیم که تا هنگامی که خوب هستیم بدبخت بودن عیبی ندارد. این نظریه قهرمانانه است و در یک دنیای نابسامان و نامساعد مفید واقع می‌شود. ولی نه کاملاً صحیح است، و نه، به یک معنای اساسی، کاملاً صادقانه.

گرچه اهمیت عمدهٔ رواقیان از لحاظ اخلاق بود، از دو لحاظ دیگر نیز تعالیم آنان در زمینه‌های غیر از اخلاق ثمرهایی به بار آورد؛ که یکی نظریهٔ معرفت است و دیگری نظریهٔ قانون طبیعی و حقوق طبیعی.

در نظریهٔ معرفت، رواقیان به رغم افلاطون ادراک را پذیرفتند. آنان می‌گفتند که فریبندگی حواس در حقیقت دادن جکم نادرست است، و می توان با اندکی دقت از آن احتراز کرد. اسفائروس Sphaerus، یکی از فلاسفهٔ رواقی و شاگرد بلافصل زنو، یکبار به دربار بطلمیوس پادشاه دعوت شد. پادشاه که این نظریه را شنیده بود اناری به او تعارف کرد که از موم ساخته شده بود. فیلسوف تا خواست انار را بخورد پادشاه به او خندید. فیلسوف پاسخ داد که در حقیقی بودن انار احساس **یقین** نکرده، ولی بعید دانسته است که چیز نامأکولی بر سر سفرهٔ شاهانه بیاورند.[1] اسفائروس در این پاسخ متوسل می‌شود به تمایزی که رواقیان قائل بودند میان چیزهایی که به واسطهٔ ادراک می‌توان دربارهٔ آنها معرفت یقینی حاصل کرد، و چیزهایی که بدین واسطه فقط محتمل هستند. این نظریه رویهمرفته سالم و منطقی بود.

اما یکی دیگر از عقاید رواقیان در نظریهٔ معرفت دارای نفوذ بیشتری بود، گو اینکه جای ایراد نیز بیشتر داشت؛ و آن عبارت بود از اعتقاد به «مفاهیم و اصول فطری.» منطق یونانی یکسره قیاسی بود، و این امر مسئلهٔ مقدمات نخستین را پیش می‌کشید. مقدمات نخستین، یا حداقل برخی از آنها، می‌بایست عام باشند و هیچ روشی برای اثبات آنها وجود نداشت. رواقیان بر آن بودند که اصولی وجود دارند که به طرز درخشانی آشکار مورد اجماع عام است. این اصول را، چنانکه اُقلیدس در کتاب «اصول» به کار برده است، می‌توان اساس قیاس و استنتاج قرار داد. مفاهیم فطری

1. Diogenes Laertius, Vol VII, p. 177.

را نیز می‌توان به همین نحو همچون مبدأ تعاریف به کار برد. این نقطهٔ نظر در سراسر قرون وسطی، و حتی نزد دکارت، مورد قبول افتاد.

نظریهٔ «حق طبیعی،» به شکلی که در قرنهای شانزدهم و هفدهم و هجدهم ظاهر می‌شود، احیای یک نظریهٔ رواقی است، با این تفاوت که تغییرات مهمی در آن صورت گرفته است. رواقیان بودند که میان «حقوق طبیعی» jus natural و «حقوق بشری» jus gentium تمایز قائل شدند. حقوق طبیعی از اصولی گرفته شده است که به عقیدهٔ رواقیان اساس معرفت عمومی را تشکیل می‌دهد. رواقیان بر آن بودند که همهٔ افراد طبیعتاً با هم برابرند. مارکوس اورلیوس در «اندیشه‌ها»ی خود به دولتی اظهار علاقه می‌کند که «برای همهٔ افراد یک قانون داشته باشد؛ دولتی که با توجه به تساوی آزادی بیان اداره می شود؛ سلطنتی که به آزادی رعایا بیش از هر چیز احترام بگذارد.» تحقق یافتن چنین آرمانی، چنانکه کامل و خالی از تضاد باشد، در امپراتوری روم ممکن نبود؛ ولی همین آرمان در اصطلاح قوانین، و خاصه در بهبود وضع زنان و بردگان، مؤثر افتاد. مسیحیت این قسمت از حکمت رواقی را همراه با مقدار زیادی از سایر قسمتها به عاریت گرفت؛ و هنگامی که در قرن نوزدهم سرانجام مجال و موقع برای نبرد مؤثر با حکومت مطلقه دست داد، نظریات رواقیان دربارهٔ حقوق طبیعی و تساوی طبیعی در جامهٔ مسیحی خود عملاً چنان قدرتی به دست آوردند که در زمان قدیم حتی امپراتور هم نمی‌توانست بدانها ببخشد.

فصل بیست و نهم

امپراتوری روم و رابطهٔ آن با فرهنگ

امپراتوری روم، از راههای گوناگون و کمابیش جدا از هم در تاریخ فرهنگ تأثیر کرد.

نخست: تأثیر مستقیم روم در تفکر یونانی. این تأثیر چندان مهم یا عمیق نبود.

دوم: تأثیر یونان و مشرق زمین در نیمهٔ غربی امپراتوری روم. این تأثیر عمیق و پایدار بود، زیرا که کیش مسیحی را هم شامل می‌شد.

سوم: اهمیت دورهٔ طولانی صلح امپراتوری روم در گسترش فرهنگ و خو دادن مردم به تمدن واحدی که با نهضت واحدی بستگی داشت.

چهارم: انتقال یافتن تمدن یونان به نزد مسلمانان، و سرانجام از نزد آنها به اروپای غربی.

پیش از آنکه این تأثیرات روم را بررسی کنیم، آوردن شرح بسیار مختصری از رئوس مطالب تاریخ سیاسی مفید خواهد بود.

کشورگشایی اسکندر به مدیترانهٔ غربی سرایت نکرد؛ و این سرزمین در آغاز قرن سوم ق.م. تحت حکومت دو دولتشهر مقتدر، یعنی کارتاژ و سیراکوس، قرار داشت. در نخستین و دومین جنگ روم و کارتاژ، (۲۶۴ -۲۴۱ و ۲۱۸- ۲۰۱) روم سیراکوس را تسخیر کرد و کارتاژ را به درجهٔ یک دولت بی‌اهمیت تنزل داد. در طول قرن دوم، روم کشورهای سلطنتی مقدونی را تصرف کرد - گو اینکه مصر تا هنگام مرگ کلئوپاترا (۳۰ ق.م.) به شکل دولت تحت‌الحمایه به زندگی خود ادامه داد. تصرف اسپانیا به عنوان یکی از حوادث جنگ با هانیبال صورت گرفت؛ فرانسه در اوایل قرن اول ق.م. به دست قیصر مسخر شد؛ و انگلستان در حدود صد سال بعد به تصرف در آمد. مرزهای امپراتوری روم، در دورهٔ عظمت آن، در اروپا راین و دانوب بود و در آسیا فرات و در آفریقای شمالی صحرا.

شاید جهانگیری روم در آفریقای شمالی (که در تاریخ مسیحیت به عنوان موطن سیپرین قدیس St. Cyprian و اگوستین قدیس دارای اهمیت است) بیش از جاهای دیگر به نتیجه رسیده باشد؛ زیرا که در آنجا، چه پیش از زمان رومیان و چه پس از آن زمان نواحی پهناوری زیر کشت بود و رومیان از محصولات آن برای تأمین نیازمندیهای شهرهای پر جمعیت استفاده می‌کردند. امپراتوری روم رویهمرفته بیش از دویست سال، یعنی از تاجگذاری اوگوستوس (۳۰ ق.م.) تا فاجعه های قرن سوم، از صلح و آرام برخوردار بود.

در این مدت در اساس حکومت روم تکامل و تغییرات مهمی روی نمود. روم در اصل دولتشهر کوچکی بود که به دولتشهرهای یونان چندان بی‌شباهت نبود. خاصه از این لحاظ که مانند شهر اسپارت متکی بر تجارت خارجی نبود. مانند یونان عهد هومر، پادشاهان جای خود را به جمهوری اشرافی داده بودند. در عین آنکه عنصر اشرافی که در دولت تجسم یافته بود به قوت خود باقی بود، به تدریج عنصر توده‌ای نیز بر آن افزوده شد.

پانتیوس Panaetius (یکی از رواقیان که پولیبیوس و سیسرو نظریاتش را تکرار کردند) بر آن بود که ترکیبی که از این سازش پدید آمده است بهترین ترکیب مطلوب سه عنصر سلطنت و اشرافیت و توده است. اما کشورگشاییهای روم این تعادل بی‌اساس را بر هم زد. این پیروزیها، ثروت جدید فراوان برای طبقهٔ اشراف، و تا حد کمتری برای قشر

بالای طبقهٔ متوسط که «دلاوران» نامیده می‌شدند، فراهم آورد. کشاورزی ایتالیا، که در دست دهقانان خرده‌پایی بود که با دسترنج خود و خانواده شان غله می‌کاشتند، به املاک وسیعی مبدل شد که به اشراف روم تعلق داشت؛ و در این املاک با دسترنج بردگان انگور و زیتون کشت می‌شد. نتیجه این شد که مجلس اعیان، یا سنا، در حقیقت قدرت مطلقه به دست آورد. این قدرت به طرز بیشرمانه‌ای برای پر کردن کیسه های شخصی به کار می‌رفت، بی‌آنکه به منافع دولت یا آسایش رعیت توجهی بشود.

یک جنبش توده‌ای که در نیمهٔ دوم قرن دوم ق.م. به وسیلهٔ برادران گراکوس[1] آغاز شد منجر به یک سلسله جنگهای داخلی گشت و سرانجام - چنانکه غالباً در یونان رخ می‌داد - به تشکیل یک دولت «جباری» انجامید. مشاهدهٔ جریاناتی که در یونان منحصر به نواحی کوچک بود در عرصهٔ پهناور امپراتوری روم خالی از شگفتی نیست. اوگوستوس، پسرخوانده و جانشین یولیوس قیصر، که از ۳۰ ق.م. تا ۱۴ میلادی سلطنت کرد، نبردهای داخلی را خاتمه داد و فتوحات خارجی را نیز (با چند استثنا) پایان بخشید. در این هنگام جهان باستان برای نخستین بار پس از آغاز تمدن یونان روی صلح و آرام دید.

دو چیز نظام سیاسی یونان را دچار شکست ساخته بود: نخست دعوی هر شهری برای حاکمیت مطلق؛ دوم نبرد شدید و خونین توانگران و بی‌چیزان در داخل اکثر شهرها. پس از مسخر شدن کارتاژ و کشورهای یونانی، علت نخستین برطرف شد؛ زیرا که هیچ مقاومت مؤثری در برابر روم ممکن نبود. اما علت دوم همچنان برجای ماند. در جنگهای داخلی یک سردار خود را طرفدار مردم اعلام می کرد. پیروزی نصیب کسی می شد که به سربازان خود پاداش بیشتری می‌داد. سربازان نه تنها مزد و غنیمت، بلکه زمین هم خواستند. بدین سبب پس از هر جنگ داخلی بسیاری از متصرفان زمین که اسماً مستأجر دولت بودند رسماً از سرزمینها برداشته می شدند تا جا برای سردار فاتح باز شود. مخارج جنگ، هنگامی که جنگ در جریان بود، با اعدام ثروتمندان و مصادرهٔ اموال آنان تأمین می شد. این نظام با همهٔ فجایعی که همراه داشت، به آسانی برچیده نشد؛ تا اینکه سرانجام پیروزیهای اوگوستوس با کمال تعجب به جایی رسید که دیگر هیچ رقیبی در برابر او بر جای نماند.

کشف این نکته که دورهٔ جنگهای داخلی به پایان رسیده است، برای دنیای رومی شگفت آور بود؛ و این شگفتی همه را خوشحال می کرد، مگر گروه کوچکی که مجلس اعیان را تشکیل می دادند. هنگامی که روم، تحت حکومت اوگوستوس، آن نظم و قراری را که یونانیان و مقدونیان بیهوده در طلبش کوشیده بودند و خود روم نیز پیش از اوگوستوس آن را جسته و نیافته بود به دست آورد، جز اعضای مجلس اعیان همهٔ مردم آرامِ عمیق احساس کردند. بنابر گفتهٔ روستووتسف، رومیان چیز تازه‌ای به یونان نیاورده بودند، «مگر فقر و ورشکستگی و بستن راه هرگونه فعالیت سیاسی.»[2]

سلطنت اوگوستوس دورهٔ خوش امپراتوری روم بود. در این دوره ادارهٔ امور ایالات سرانجام با اندکی توجه به آسایش مردم، و نه فقط بر اساس تاراج، تنظیم شد. اوگستوس پس از مرگ نه تنها رسماً به مقام خدایی رسید، بلکه در ایالات مختلف به طبع عنوان خدایی یافت. شاعران او را ستودند. پیشه‌وران صلح عمومی را موفق مصلحت خود یافتند. حتی مجلس اعیان نیز، که اوگوستوس ظاهراً به احترام تمام با آن رفتار می‌کرد، هیچ فرصتی را برای فرو ریختن بارانِ احترامات و اختیارات بر سر او از دست نداد.

اما با آنکه دنیا خوشبخت بود، از آنجا که امنیت بر حادثه جویی رجحان یافته بود، زندگی تا اندازه‌ای بی‌نمک شده بود. در زمانهای قدیم هر فرد آزاد یونانی مجال حادثه جویی داشت. فیلیپ و اسکندر به این وضع خاتمه دادند؛

---

۱. Giaus Gracchus (۱۵۳ -۱۲۱ ق.م.) و برادرش Tiberius (۱۶۳-۱۳۳ ق.م.) سیاستمداران رومی منظور است. م.
2. History of Ancient World, Vol, II, p. 255.

و در جهان یونانی فقط وارثان تاج و تخت یونانی از آزادی سلطنتی برخوردار بودند. دنیای یونانی جوانی خود را از دست داد، یا قید دین را به گردن نهاد، یا فلسفهٔ کلبی را پیشهٔ خود ساخت. امید تحقق بخشیدن به آرمانها در کالبدهای خاکی از میان رفت؛ و با از میان رفتن این امید، بهترین مردان یونان ذوق خود را نیز از دست دادند. در نظر سقراط بهشت جایی بود که وی بتواند در آن به بحث و مناظرهٔ خود ادامه دهد؛ حال آنکه در نظر فلاسفهٔ پس از اسکندر بهشت جایی بود که بیش از اینها با زندگی بر روی خاک تفاوت داشته باشد.

در روم این قبیل تغییرات در زمان دیرتری روی نمود، و شکل آنهم کمتر دردناک بود. روم مانند یونان تصرف نشد، بلکه به عکس روم دارای نیروی جهانگیر پیروزمندی بود. در سراسر جنگهای داخلی، خود رومیان باعث بی‌نظمی بودند. یونانیان با تسلیم شدن به مقدونیان صلح و نظم برای خود تأمین نکردند؛ حال آنکه با تسلیم شدن به اوگوستوس، هم روم و هم یونان، هم صلح و هم نظم برای خود فراهم کردند. اوگوستوس رومی بود و بیشتر رومیان از سر رضا و رغبت تسلیم او می‌شدند، نه فقط به سبب قدرتی که داشت. علاوه بر این، اوگوستوس دقت می‌کرد تا منشأ و مبنای دولت خود را که قدرت نظامی بود پوشیده بدارد، و خود را متکی بر فرمانهای مجلس اعیان نشان دهد. شک نیست که مدح و ثنای مجلس اعیان در حق او تا حدی ریاکارانه بود؛ لیکن غیر از طبقهٔ اعیان که سنا را تشکیل می‌دادند هیچکس در حکومت اوگوستوس احساس حقارت نمی‌کرد. حالت رومیان در این هنگام حالت یک مرد عاشق پیشهٔ فرانسوی در قرن نوزدهم است که پس از عمری ماجراهای عاشقانه سر براه شده و تن به ازدواج عاقلانه‌ای داده باشد. این حالت گرچه راحت و رضایت آمیز است، آفریننده نیست. شاعران بزرگ عصر اوگوستوس در روزگاری پرورش یافته بودند که ناراحتی بیشتر بود. هوراس Horace از فیلیپی Philippi گریخت؛ و مزارع او و ویرژیل Virgil هر دو به نفع سربازان فاتح مصادره شد. اوگوستوس به خاطر آرام با اندکی ریا به احیای رسوم دینداری قدیم پرداخت؛ و بنابراین ناچار نسبت به تحقیقات و تتبعات آزاد، نظری کمابیش مخالف داشت. دنیای رومی یکدست و یکنواخت شد؛ و این جریان در دورهٔ فرمانروایی امپراتوران بعدی هم ادامه یافت. جانشینان اوگوستوس نسبت به اعضای مجلس اعیان و کسانی که ممکن بود رقیب جقهٔ امپراتور باشند با سنگدلی هراس انگیزی رفتار کردند. سوء سیاست این دوره تا حدی به ایالات هم سرایت کرد؛ ولی به طور کلی آن دستگاه و دیوانی که اوگوستوس ساخته و پرداخته بود به نحوی رضایت بخش همچنان به کار خود ادامه می‌داد.

با تاجگذاری تراژان Trajan به سال ۹۸ میلادی، دورهٔ بهتری آغاز شد، و تا مرگ مارکوس اورلیوس در ۱۸۰ میلادی ادامه یافت. در این مدت، حکومت امپراتوری، تا آنجا که برای حکومت مطلقه مقدور است، خوب بود. به عکس، در قرن سوم فجایع وحشت آوری رخ نمود. سپاهیان متوجه نیروی خود شدند و در ازای پول نقد یا زندگی اسوده اشخاص را بر تخت امپراتوری می نشاندند یا از آن سرنگون می ساختند. در نتیجه، سپاه روم به عنوان نیروی جنگی مؤثر قدرت خود را از دست داد. بربرها از شمال و مشرق به قلمرو روم هجوم آوردند و دست به غارت گشودند. سپاه که سرگرم استفاده های خصوصی و اختلافات داخلی بود از عهدهٔ دفاع بر نمی‌آمد. نظام مالیات به هم خورد؛ زیرا که منابع تأمین مالیات کاهشی عظیم یافته بود و در عین حال، به سبب جنگهای داخلی و رواج رشوه خواری در میان سپاهیان، مخارج بسیار بالا رفته بود. علاوه بر جنگ، ناخوشیِ واگیردار جمعیت را کم کرد. به نظر می‌رسید که امپراتوری روم در آستانهٔ سقوط است.

اما دو مرد فعال و نیرومند از حدوث این امر جلوگیری کردند. این دو عبارت بودند از دیوکلیسین Diocetian (۲۸۶-۳۰۵ میلادی) و کنستانتین (قسطنطین) که سلطنت بلامعارض او از ۳۱۲ تا ۳۳۷ میلادی ادامه یافت. این دو، امپراتوری روم را به دو نیمهٔ شمالی و جنوبی تقسیم کردند؛ و ملاک تقسیم آنها، به تقریب، زبانهای لاتینی و یونانی بود. کنستانتین پایتخت روم شرقی را در بیزنطیوم قرار داد و نام آن شهر را «کنستانتینوپل (قسطنطنیه) نهاد. دیوکلیسین با دگرگون ساختن ماهیت سپاه روم، آن را لگام زد. از این پس مؤثرترین نیروی جنگی از اقوام وحشی،

خاصه طوایف ژرمن، تشکیل می شد؛ و راه رسیدن به عالیترین مقام فرماندهی نیز بر روی ژرمنها باز بود. پیداست که این کار خطرناک بود، و در اوایل قرن پنجم نتیجهٔ طبیعی آن به بار آمد. اقوام وحشی بدین نتیجه رسیدند که جنگیدن برای خودشان از جنگیدن برای ارباب رومی با صرفه‌تر است. معهذا کار دیوکلیسین بیش از یک قرن سودمند افتاد. اصطلاحات دیوانی او نیز به همین اندازه مؤثر بود و سرانجام به همین اندازه مصیبت خیز از آب درآمد. نظام حکومتی روم به شهرها خود مختاری می‌داد و جمع آوری مالیات را بر عهدهٔ مسئولین شهرها می‌گذاشت و دولت مرکزی فقط رقم ثابتی مالیات برای هر شهری معین کرده بود. به هنگام وفور ثروت، این ترتیب نتیجهٔ مطلوب داده بود؛ ولی اکنون که اوضاع امپراتوری خراب بود مقدار مالیاتی که از شهرها خواسته می‌شد بیش از آن بود که بتوان بی جور و ستم وصول کرد. مقامات ایالتی که شخصاً مسئول امر مالیات بودند برای شانه خالی کردن از زیر پرداخت پا به گریز می‌نهادند. دیوکلیسین توانگران شهرها را وادار کرد که مسئولیت امر مالیات را بپذیرند و گریز را غیر قانونی اعلام داشت. بر اثر علتهایی از این قبیل، وی تودهٔ مردم روستاها را مبدل به «سرف» کرد که وابسته به زمین بودند و حق مهاجرت نداشتند. امپراتوران بعدی این وضع را نگهداشتند.

اما مهمترین بدعت دیوکلیسین همانا پذیرفتن مسیحیت به عنوان دین رسمی دولتی بود؛ و ظاهراً موجب این بود که گروه بزرگی از سربازان او مسیحی بودند. نتیجه این شد که در قرن پنجم، هنگامی که ژرمنها امپراتوری روم را نابود کردند، حیثیت آن امپراتوری باعث شد که دین مسیحی را بپذیرند. و بدین ترتیب آن مقدار از تمدن باستانی را که کلیسا به خود جذب کرده بود برای اروپای غربی نگهدارند.

تکامل آن بخش از امپراتوری که جزو نیمهٔ شرقی شده بود صورتی دیگر داشت. امپراتوری شرقی گرچه از حیث وسعت همواره کاهش می‌یافت (مگر به هنگام پیروزیهای زودگذر یوستینیوس Justinian در قرن ششم) تا سال ۱۴۵۳، که قسطنطنیه به دست ترکها گشوده شد، به حیات خود ادامه داد. اما در این مدت بیشتر مناطقی که جزو امپراتوری روم شرقی محسوب می شد، به علاوهٔ آفریقا و اسپانیا در غرب، دین اسلام را پذیرفتند. اعراب برخلاف ژرمنها دین کشور مغلوب را رد کردند، اما تمدن آن را پذیرفتند. امپراتوری شرقی از حیث تمدن یونانی بود نه لاتینی؛ در نتیجه اعراب بودند که ادب و بقایای تمدن یونانی را، در مقابل لاتینی نگه داشتند. از قرن یازدهم به بعد، نخست از طریق نفوذ مسلمانان شمال آفریقا، دنیای غرب آنچه را از میراث یونانیان از دست داده بود رفته رفته باز به دست آورد.

اکنون می‌پردازیم به چهار طریق تأثیر امپراتوری روم در تاریخ فرهنگ.

۱. تأثیر مستقیم روم بر تفکر یونانی. این تأثیر از قرن دوم پیش از میلاد با دو تن آغاز می‌شود که عبارتند از پولیبیوس مورخ و پانتیوس فیلسوف رواقی. نحوهٔ برخورد طبیعی یونانیان با رومیان تحقیر آمیخته به ترس بود. یونانیان خود را از حیث تمدن برتر اما از حیث نیرو فروتر احساس می‌کردند: اگر رومیان در امر سیاست نیرومندند، از این موضوع فقط این نتیجه به دست می آید که سیاست امری پست است. یک تن یونانی متوسط قرن دوم پیش از میلاد آدمی بود لذت دوست، تندذهن، در معاملات زیرک، در امور زندگی سهل‌انگار. اما هنوز هم در میان یونانیان کسانی که دارای استعداد فلسفی بودند دیده می‌شدند. برخی از این کسان، خاصه شکاکانی مانند کارنیدس، جدی بودن را از میدان رانده بودند تا به زیرکی و نکته سنجی میدان دهند. برخی هم، مانند اپیکوریان و فرقه‌ای از رواقیان، زندگی آرام و گوشه گیری را اختیار کرده بودند. اما عدهٔ کمی نیز که بصیرتشان از آنچه ارسطو در مورد اسکندر نشان داده بود بیشتر بود دریافته بودند که عظمت روم نتیجهٔ وجود امتیازاتی است که نزد یونانیان وجود ندارد.

پولیبیوس مورخ که در حوالی ۲۰۰ ق.م. در آرکادیا متولد شده بود به عنوان اسیر به رم فرستاده شد، اما در آنجا بخت بدو یاری کرد و با سیپیو Scipio ی کوچک دوست شد و در بسیاری از جنگهای آن سردار همراه او رفت.

یونانیان به ندرت زبان لاتینی می‌دانستند؛ حال آنکه اکثر رومیان تحصیل کرده با زبان یونـانی آشـنایی داشـتند. امـا وضع زندگی، پولیبیوس را با زبان لاتینی کاملاً آشنا ساخت. وی تاریخ جنگهای کارتاژ را، کـه بـاب جهـانگیری را بـه روی رومیان گشوده بود، برای یونانیان نوشت. نظر تحسین آمیزی که وی نسبت بـه شـکل حکومـت روم داشـت بـه هنگام نوشته شدن این کتاب در حال کهنه شدن و منسوخ شدن بود، ولی تا آن زمان شـکل حکومـت روم، از لحـاظ ثبات و توانایی، بر حکومتهای اکثر شهرهای یونان، که همواره در حال تغییر بودند، رجحان داشت. طبیعی اسـت کـه رومیان تاریخ او را با خشنودی خواندند؛ اما در اینکه یونانیان هم از خواندن آن خشنود شده باشند جای تردید است.

پانتیوس رواقی را در فصل گذشته مورد بحث قرار دادیم. وی دوست پولیبیوس بـود وماننـد او در کنـف حمایـت سیپیوی کوچک به سر می‌برد. تا هنگامی که سیپیو زنده بود پانتیوس غالباً در شهر رم زندگی می‌کـرد، ولـی پـس از مرگ او در ۱۲۹ ق.م. به عنوان مرشد مکتب رواقی به آتن رفت و در آنجـا مانـد. در روم هنـوز آن امیـدواری کـه بـه امکان فعالیت سیاسی بستگی دارد وجود داشت؛ حال آنکه یونان ایـن امیـدواری را از دسـت داده بـود. بـدین جهـت نظریات پانتیوس در قیاس با نظریات رواقیان قدیمیتر بیشتر جنبهٔ سیاسی دارد و کمتـر بـه نظریـات کلبیـان شـبیه است. شاید نظر تحسین آمیری که رومیان درس خوانده نسبت به افلاطون داشتند باعث شده باشد که پانتیوس تنگ نظری خشک و جزمی رواقیان داشتند باعث شده باشد که پانتیوس تنگ نظریِ خشـک و جزمـی رواقیـان پیشـین را کنار بگذارد. مذهب رواقیان، بدان شکل گشاده‌تری که با تعالیم پانتیوس و جانشینانش پیدا کرد، توانست بیشتر مورد توجه رومیان که طرز تفکر جدی داشتند واقع شود.

مدتی بعد اپیکتتوس، با آنکه یونانی بود، قسمت اعظم عمر خـود را در روم گذرانـد. وی مقـدار زیـادی از حکـم و امثال و استدلالات خود را از روم گرفته است. همیشه به خردمندان اندرز می‌دهـد کـه در حضـور امپراتـور بـر خـود نلرزند. تأثیر اپیکتتوس بر مارکوس اورلیوس بر ما روشن است؛ اما دنبال کردن نفوذ وی بر یونانیان کار دشواری است.

پلوتارک (در حدود ۴۶ - ۱۳۰ میلادی) در کتاب خود به نام «حیات مردان نامی» تشـابهی میـان برجسـته‌تـرین مردان دو کشور یونان و روم نشان می دهد. وی مدت درازی در شهر روم زندگی کرد و از جانب هادریـان Hadrian و تراژان، امپراتور روم، مورد تکریم قرار گرفت. علاوه بر «حیات» کتابهای متعـددی هـم در فلسـفه و دیانـت و تـاریخ و اخلاق نوشت. چنانکه پیداست، غرض از کتاب «حیات» این است که روم و یونان از لحاظ فکری با هم توافق یابند.

اما گذشته از این شخصیتهای استثنایی، تأثیر رم در قسمتهای یونانی زبان امپراتوری در حکم آفتی بود. فلسـفه و هنر هر دو سقوط کردند. تا پایان قرن دوم میلادی، زندگی برای اشخاص مرفه الحال خوشـایند بـود. انگیـزه‌ای بـرای شور و اشتیاق در کار نبود، و مجالی هم برای حصول توفیقهای بزرگ وجـود نداشـت. مکاتـب رسـمی فلسـفه یعنـی آکادمی و مشائیان و اپیکوریان و رواقیان - به کار خود ادامه می‌دادند، تا آنکه یوستینیوس بساط آنهـا را برچیـد. امـا هیچیک از آنها از زمان مارکوس اورلیوس به بعد نشانی از زندگی نشـان ندادنـد؛ مگـر نـو افلاطونیـان در قـرن سـوم میلادی، که در فصل آینده از آنها سخن خواهیم گفت. اما نو افلاطونیان اصولاً از روم متأثر نبودنـد. دو نیمـه رومـی و یونانی امپراتوری بیشتر و بیشتر از یکدیگر جدا شدند؛ آشنایان به زبان یونانی در غرب کمیاب شدند؛ و در شـرق نیـز پس از کنستانتین زبان لاتینی فقط در محاکم و در میان سپاهیان بر جای ماند.

۲. تأثیر یونان و مشرق زمین بر روم. در اینجا دو چیز بسیار متفاوت را باید مورد بررسی قرار داد: نخست نفوذ هنر و ادب و فلسفهٔ یونانی در اکثر مردم تربیت یافتهٔ روم؛ دوم گسترش دین و خرافات غیر یونانی در مغرب زمین.

(۱) هنگامی که رومیان نخستین بار با یونانیان تماس پیدا کردند، خود را در مقام مقایسـه بـا یونانیـان وحشـی و ناهنجار یافتند. یونانیان از بسیاری جهات از آنان بسی برتر بودند. در صناعت و زراعت و کشـورداری و مکالمـه و هنـر لذت بردن از زندگی، در هنر و فلسفه و ادب، در همهٔ این امور، یونانیان پیش رفته بودند. تنها چیزهـایی کـه رومیـان

در آنها برتری داشتند تاکتیک نظامی بود و پیوستگی طبقات اجتماعی. نسبت رومیان به یونانیان چیزی مانند نسبت پروسیان به فرانسویان در ۱۸۱۴ و ۱۸۱۵ بود؛ چیزی که هست نسبت اخیر موقت بود و حال آنکه نسبت رومیان و یونانیان مدتی دراز پایدار ماند. پس از جنگهای کارتاژ جوانان رومی علاقهٔ تحسین آمیزی به یونانیان پیدا کردند. زبان یونانی را آموختند، از معماری یونانیان تقلید کردند، پیکرتراشان یونانی را برای خود به کار گماشتند. خدایان رومی با خدایان یونانی یکی شدند. افسانه‌ای ساخته شد که می‌گفت منشأ نژاد ررومیان شهر ترواست، تا بدین ترتیب میان اساطیر یونان و روم رابطه‌ای برقرار شود. شاعران لاتینی بحور و اوزان یونانی را به عاریت گرفتند، و فلاسفهٔ لاتینی نظریات یونانی را اتخاذ کردند. تا پایان کار رومیان از حیث فرهنگ طفیلی یونانیان بودند. رومیان نه اشکال تازه‌ای در هنر آورده‌اند و نه در فلسفه دستگاه نویی بنیاد کردند و نه در علم به اکتشافاتی نایل شدند. فقط جاده‌های خوب و قوانین منظم و سپاه نیرومند پدید آوردند. از سایر جهات چشم به یونانیان دوخته بودند.

یونانی شدن روم به همراه خود نوعی نرمی در آداب و رسوم رومی پدید آورد که با طبیعت کاتو سازگار نبود. تا هنگام جنگهای کارتاژ، رومیان ملتی کشاورز بودند که همان محاسن و معایب روستاییان را داشتند؛ یعنی مردمی بودند سخت، کاری، خشن، لجوج، ابله. زندگانی خانوادگی شان ثابت بود و به طرز مستحکمی بر پایهٔ اصول پدرسری بنا شده بود. زنان و کودکان مطیع محض بودند. اما با تغییر ناگهانی ثروت اوضاع دگرگون شد. مزارع کوچک از میان رفتند و جای خود را رفته رفته به املاک وسیع دادند. در این املاک بردگان به کار گماشته می‌شدند تا با وسایل جدید علمی به کشت و زرع بپردازند. طبقهٔ عظیمی از سوداگران و گروه کثیری از کسانی که به واسطهٔ غنیمت و غارت به نان و نوا رسیده بودند، مانند «نواب»های قرن هجدهم انگلستان که در هندوستان ثروت به دست آوردند، پدیدار شدند. زنان که تا آن هنگام بردگانی سر به راه و با تقوی بودند آزاد و فاسد شدند. طلاق رواج گرفت. ثروتمندان از باردار شدن زنان خود جلوگیری کردند. یونانیان که قرنها پیش نظیر همین احوال را از سر گذرانده بودند، با سرمشقی که به رومیان می‌دادند، آن چیزی را که تاریخ نویسان «انحطاط اخلاقی» می‌نامند تشویق و تسریع می‌کردند. حتی در فاسدترین دورهٔ امپراتوری روم باز هم یک تن رومی متوسط خود را حافظ و مدافع پاکی اخلاق در برابر آلودگی و انحطاط یونان می‌دانست.

از قرن سوم میلادی به بعد تأثیر فرهنگی یونان در امپراتوری غربی به سرعت رو به کاهش نهاد؛ و علت عمده این بود که فرهنگ به طور کلی دچار انحطاط شدید شد. این امر علتهای گوناگون داشت، که یکی را باید خصوصاً نام برد. در اواخر دورهٔ امپراتوری غربی استبداد نظامی دولت بیش از سابق آشکار شده بود و سپاهیان معمولاً یک سردار فاتح را به عنوان امپراتور منصوب می‌کردند. اما در این زمان حتی عالی‌مقام‌ترین سپاهیان هم از رومیان درس خوانده و تربیت یافته نبودند، بلکه مردمانی نیمه وحشی که از مرزهای امپراتوری می‌آمدند مقامهای سپاهی را در دست داشتند. این سربازان خشن از علو و معرفت بیگانه بودند و مردم متمدن شهرها را فقط به عنوان منابع مالیات در نظر می‌گرفتند. افراد کشور نیز فقیرتر از آن بودند که بتوانند در راه تربیت مال فراوان خرج کنند. دولت نیز تحصیل و تربیت را امری زائد و غیر لازم می‌دانست. نتیجه این شد که در دنیای غرب فقط تنی چند که دارای تحصیلات کم‌نظیر بودند سواد یونانی داشتند.

(۲) دین و خرافات غیر یونانی، برخلاف فرهنگ یونانی، با گذشت زمان تسلط بیشتر و استوارتری در غرب به دست آورد. سابقاً دیدیم که چگونه کشورگشایی‌های اسکندر دنیای یونانی را با عقاید بابلی و ایرانی و مصری آشنا ساخت. کشورگشایی‌های روم نیز به همین طریق دنیای غرب را با آن عقاید و نیز با عقاید یهودی و مسیحی آشنا

ساخت. من آنچه را به یهودیان و مسیجیان مربوط می‌شود در آینده مورد بحث قرار خواهم داد؛ اکنون تا آنجا که ممکن است بحث خود را به خرافات ملل کافر محدود می‌کنیم.[۱]

در شهر رم، هر فرقه و هر پیامبری در عالیترین محافل دولتی نمایندگانی داشت و گاه توفیقی هم به دست می‌آورد. لوسین Locian، که به رغم زودباوری و ساده لوحی متداول آن عصر طرفدار شکاکیت سالم بود، داستانی نقل می‌کند که عموماً آن را راست می‌دانند. این داستان دربارهٔ پیامبر معجزه کننده‌ای است به نام اسکندر پافلاگونی Alexander the Paphlagonian که بیماران را شفا می‌بخشیده و از آینده خبر می‌داده و نیز باج می‌گرفته و کلاهبرداری می‌کرده است. آوازهٔ او به گوش مارکوس اورلیوس رسید، که در آن هنگام در رود دانوب با نیروهای مارکومانی Marcomanni می‌جنگید. امپراتور از پیامبر استشاره کرده که چگونه در جنگ پیروز شود، و پیامبر گفت که اگر دو رأس شیر در رود دانوب بیندازد پیروزی بزرگی به دست خواهد آورد. امپراتور به توصیهٔ پیامبر عمل کرد، ولی پیروزی نصیب نیروهای مارکومانی شد. ام به رغم این خطا شهرت اسکندر همچنان افزایش یافت. یکی از روحانیان برجسته به نام روتیلیانوس Rutilianus پس از آنکه در موارد بسیاری از اسکندر استشاره کرده بود سرانجام دربارهٔ انتخاب همسر نظر او را جویا شد. از قضا اسکندر نیز مانند اندیمیون[۲] Endymion از مرحمت ماه برخوردار شده و دختری نیز از او به هم رسانده بود و سروش غیبی توصیه کرد که روتیلیانوس آن دختر را به زنی بگیرد. «روتیلیانوس که در آن هنگام شصت سال داشت فوراً فرمان خدا را اطاعت کرد و با قربانی کردن صدها گاو در راه مادر زن آسمانی‌اش دامادی خود را جشن گرفت.[۳]»

اما مهمتر از کارهای اسکندر، سلطنت امپراتور الاگابالوس Elagabalus (۲۱۸-۲۳ میلادی) بود. وی تا هنگامی که به وسیلهٔ سپاهیان به مقام امپراتوری رسید از کاهنان آفتاب پرست سوریه بود. هنگامی که با تأنی بسیار از سوریه به رم می‌رفت، تصویر خود را به عنوان تحفه به مجلس اعیان فرستاد و این تصویر زودتر از خود وی به رم رسید. تصویر او با جبه‌های مقدس ابریشمین و زربفت، که آن را به شیوهٔ فینیقیان و مادها فراخ دوخته بودند، کشیده شده بود. تاج بلندی بر سر داشت و یقه‌ها و حمایلهای فراوانش به گوهرهایی که بهاشان از حساب بیرون بود آراسته بود. ابروانش رنگ سیاه خورده و گونه هایش سرخاب و سفیداب زده بود. سناتورهای محترم آه از نهاد برکشیدند و اعتراف کردند که پس از آنکه استبداد شدید هموطنان خود را تحمل کرده‌اند، اکنون باید در زیر تجملات زنانهٔ حکومت مطلقهٔ مشرق زمینی خوار و خفیف شوند.[۴] الاگابالوس که قسمت مهمی از نیروهای سپاهی روم پشتیبانش بود با شور و حرارت تعصب آمیزی به رواج دادن مراسم دینی مشرق زمین پرداخت. نام وی نام خدای خورشید بود که در حمص او را می‌پرستیدند و خود وی نیز در آنجا مقام کاهن بزرگ را داشت. مادر یا مادربزرگ او که فرمانروای حقیقی بود دریافت که او راه افراط می‌پیماید و او را معزول کرد و اسکندر (۲۲۲-۳۵) برادرزادهٔ خود را به جای او نشاند، که تمایلات و اطوار مشرق زمینی‌اش ملایمتر بود. معجون عقایدی که در زمان او امکان وجود داشتند در اتاق او تجسم یافته بود. در این اتاق مجسمه‌های ابراهیم و اورفئوس و اپولونیوس و عیسی در کنار هم دیده می‌شدند.

کیش مهرپرستی که ریشهٔ ایرانی داشت رقیب مسیحیت بود - خاصه در نیمهٔ دوم قرن سوم میلادی. امپراتوران که برای تسلط یافتن بر سپاهیان به تلاشهای نومیدانه دست می زدند چنین احساس کردند که شاید دین آن ثبات و قرار را که بدان نیازمند بودند پدید آورد؛ اما دین بایستی از ادیان جدید باشد، زیرا که سربازان با ادیان جدید

---

1. See Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism.

۲. در اساطیر یونان آمده است که اندیمیون جوان بسیار زیبایی بود که سلن، الههٔ ماده، عاشق او شد و او را خواب کرد و در خواب با او هماغوش شد. م.

3. Benn, The Greek Philosophers, Vol. II. P. 226.

4. Gibbon, chap. VI.

دلبستگی داشتند. سرانجام این دین به رم وارد شد و از نقطۀ نظر سپاهیان شایستۀ ستایش بسیار بود. مهر (یا میترا) خدای خورشید بود، ولی مانند همقطار سوری خود جنبۀ زنانه نیافته بود. خورشید خدایی جنگی بود، و جنگ او همان نبرد بزرگ خوبی و بدی بود که از زمان زرتشت به بعد جزو دین بود. روتسووتسف[1] در کتاب خود تصویر نقش برجسته ای را درج کرده است که ستایش خورشید را نشان می‌دهد. این نقش در هدرنهایم Heddernheim، واقع در آلمان، در پرستشگاهی از زیر خاک به دست آمد. این نقش نشان می‌دهد که پیروان کیش مهرپرستی نه تنها در شرق، بلکه در غرب نیز در میان سپاهیان فراوان بوده‌اند.

مسیحی شدن امپراتور کنستانتین از لحاظ سیاسی کاری توفیق آمیز بود؛ حال آنکه کوششهای گذشته برای رواج دادن دین جدید به شکست انجامیده بود. اما آن کوششهای گذشته، از نظر دولتی، نظیر همین کاری بود که کنستانتین انجام داد. همۀ این کوششها از اینجا ناشی شده بود که دیانت، به سبب زوال و انحطاط دنیای روم، امکان توفیق یافته بود. کیشهای قدیم یونان و روم مناسب حال مردی بود که به امور دنیوی دلبسته و به سعادت روی زمین امیدوار باشند. آسیا، از آنجا که زهر یأس را بیشتر چشیده بود، پادزهر بهتری به شکل امیدواری اخروی فراهم ساخته بود؛ و در میان همۀ پادزهرها مسیحیت در دادن تسلای خاطر از همه مؤثرتر بود. چیزی که هست، هنگامی که مسیحیت به صورت دین رسمی درآمد مقدار زیادی از افکار و عقاید یونانی را جذب کرده بود و این افکار و عقاید را به همراه مواد یهودی که در خود داشت در قرنهای بعد به دنیا پس داد.

۳. یکی شدن دولت و فرهنگ. علت این امر که حاصل تمدن دورۀ عظمت یونان مانند حاصل تمدن کرت از میان نرفت نخست اسکندر بود و سپس روم قدیم. در قرن پنجم ق.م. اگر کسی مانند چنگیزخان ظهور کرده بود می‌توانست همۀ آن چیزهایی را که در جهان یونانی دارای اهمیت بود از صفحۀ روزگار بزداید. اگر خشایارشاه اندکی بیشتر قدرت و کفایت داشت بسا که تمدن یونانی را از صورتی که پس از دفع حملات او به خود گرفت بسیار فروتر می‌آورد. دورۀ اسخیلوس تا افلاطون را در نظر بگیرید: همۀ کارهای این دوره به دست اقلیتی از جمعیت چند شهر تجارتی انجام گرفت. این شهرها، چنانکه آینده نشان داد، هیچ قدرتی برای مقابله با هجوم بیگانگان نداشتند؛ اما، از حُسن اتفاقی شگفت، بیگانگانی که این شهرها را به تصرف درآوردند «دوستدار یونان» بودند و برخلاف آنچه از خشایارشا یا کارتاژ انتظار می رفت متصرفات خود را ویران نمی‌کردند. این امر که ما اکنون با کارهای یونانیان در زمینه‌های هنر و ادب و فلسفه و علم آشنا هستیم نتیجۀ ثبات و قراری است که فاتحان غربی در یونان پدید آوردند؛ و نیز نتیجۀ این است که این فاتحان آن اندازه فهم و شعور داشتند که تمدنی را که به زیر فرمانشان درآمده بود ستایش کنند و منتهای کوشش خود را برای نگهداری آن به کار برند.

از برخی جهات سیاسی و اخلاقی، اسکندر و رومیان باعث پدید آمدن فلسفه ای شدند که از آنچه یونانیان در زمان آزادی خود پدید آورده بودند بهتر بود. چنانکه دیدیم، رواقیان به برادری نوع بشر اعتقاد داشتند و محبت و همدردی خود را به یونانیان منحصر نمی‌ساختند. تسلط طولانی روم یونانیان را به تمدن واحد در زیر لوای دولت واحد خو داد. البته ما می‌دانیم که پاره های مهمی از جهان زیر حکومت روم نبود - خاصه هندوستان و چین. ولی در نظر رومیان چنین می‌نمود که بیرون از مرزهای امپراتوری فقط اقوام ناشناختۀ وحشی زندگی می کنند که هر وقت ارزش داشته باشد می‌توان آنها را به تصرف درآورد. در نظر رومیان امپراتورری روم اساساً و معناً یک امپراتوری جهانی بود. این تصویر به شکل میراث به کلیسا هم رسید، که با وجود کیشهای بودایی و کنفوسیوسی، و سپس اسلام، خود را «کاتولیک» (یعنی عام) می‌نامید. دعوی «صلاحیت حفظ امنیت در سراسر جهان»[2] که کلیسا آن را از رواقیان گرفت جاذبۀ خود را مدیون عالمگیری ظاهری امپراتوری روم بوده است. در قرون وسطی، بعد از زمان شارلمانی،

---

1. History of the Ancient World. Vol, II. P. 343.
2. Secures judicat orbis terrarum.

کلیسا و «امپراتوری مقدس روم» در معنی عالمگیر بودند، گو اینکه هر کسی می‌دانست که در واقـع چنـین نیسـتند. تصورات خانوادهٔ بشری و دین کاتولیک (عام) و فرهنگ جهانی و حکومت عالمگیر از هنگامی که امپراتوری روم بدانها تحقق تقریبی بخشید تاکنون فکر بشر را به خود مشغول داشته‌اند.

سهمی که روم در گستراندن دامنهٔ تمدن داشت بسیار مهم بود. شمال ایتالیا و اسـپانیا و فرانسـه و قسـمتهایی از آلمان غربی بر اثر مسخر شدن به دست سپاهیان روم متمدن شدند. همهٔ این نواحی به اندازهٔ خود روم استعداد پدیـد آوردن فرهنگ عالی از خود نشان دادند. در آخرین روزهای امپراتوری غربی سرزمین گُل مردانی پدید آورد که دسـت کم با معاصران خود در مناطقی که تمدن سابقهٔ بیشتر داشت همسنگ بودند. اگر با هجوم وحشیان ابر تـوحش فقـط به طور موقت خورشید تمدن را پوشاند و تاریکی همیشگی پدید نیامد، این امر نتیجهٔ گسترش فرهنگ به دسـت روم بود. شاید گفته شود که **کیفیت** تمدن هرگز به پای تمدن آتن در عصر پریکلس نرسید؛ اما باید در نظر داشت که در دنیایی که گرفتار جنگ و ویرانی باشد کمیت هم بالمآل به اندازهٔ کیفیت مهم است؛ و این کمیت را روم پدید آورد.

۴. مسلمانان به عنوان واسطهٔ انتقال فرهنگ یونانی. در قـرن هفـتم امـتِ پیـامبرِ اسـلام سـوریه و مصـر و آفریقای شمالی را به تصرف درآوردند. در قرن بعد اسپانیا را تسخیر کردند. پیروزیهای آنان آسان و جنگهاشـان کوتـاه بود. مسلمانان، شاید جز در چند سال نخستین، تعصب نمی‌ورزیدند. مسیحیان و یهودیـان را تـا هنگـامی کـه جزیـه می‌پرداختند آزاد می‌گذاشتند. اعراب خیلی زود تمدن امپراتوری شرقی را گرفتند؛ ولی آنان به جای خسـتگی و زوال و انحطاط، امید و ترقی و تعالی با خود داشتند. دانشمندانشان متـون یونـانی را مطالعـه مـی‌کردنـد و شـرح بـر آنهـا می‌نوشتند. ارسطو بسی از شهرت خود را از آنها دارد. در زمان قـدیم از ارسـطو کمتـر نـامی بـرده مـی‌شـد و او را بـا افلاطون در یک تراز نمی‌دانستند.

اگر برخی لغات را که ما از زبان عربی گرفته‌ایم مورد توجه قرار دهیم چیزها می‌آموزیم. کلماتی چون جبر، الکـل، کیمیا، انبیق، قلیا، السمت، زنیط، که در زبان ما به کار می روند از عربی گرفته شده‌اند. غیر از «الکل» [الکحل] - کـه در عربی به معنای شراب نیست بلکه یک مادهٔ شیمیایی است - این کلمات تصور روشنی از چیزهایی کـه مـا مـدیون اعراب هستیم به دست می‌دهند. جبر را یونانیانِ اسکندریه اختراع کـرده بودنـد، ولـی مسـلمانان آن را پـیش بردنـد. «کیمیا» و «انبیق» و «قلیا» لغاتی هستند که به کوششـهایی کـه در راه تبـدیل فلـزات بـه طـلا صـورت مـی‌گرفتـه مربوطند. اعراب کیمیاگری را از یونان گرفتند و در دنبال کردن آن به فلسفهٔ یونانی رجوع مـی‌کردنـد.[۱] «السـمت» و «زنیط» هم اصطلاحات علم هیئتند، و اعراب بیشتر در مورد ستاره بینی آنها را به کار می‌برده‌اند.

اما تحقیق در کلمات دینی را که ما در فلسفهٔ یونانی از اعراب به گردن داریم پوشیده می‌دارد؛ زیـرا هنگـامی کـه فلسفهٔ یونانی بار دیگر در اروپا مورد مطالعه قرار گرفت اصطلاحات فنی لازم از زبانهای یونانی و لاتینی گرفته شـد. در زمینهٔ فلسفه، اعراب در تشریح بیش از ابداع استعداد نشان دادند. برای ما اهمیت اعراب در این است که آنها بودنـد - و نه مسیحیان - که آن قسمت از سنن باستانی یونان را که فقط در امپراتـوری روم شـرقی مـی‌توانسـت زنـده بمانـد بلاواسطه به ارث بردند. تماس با مسلمانان در اسپانیا، و همچنین تا حد کمتری در جزیرهٔ سیسیل، دنیـای غـرب را از وجود ارسطو، و نیز از وجود اعداد عربی و جبر و شیمی، آگاه ساخت و همین تماس بود که علم و تحقیـق را در قـرن یازدهم احیا کرد، و به پدید آمدن فلسفهٔ مدرسی منجر شد. مدتی بعد، یعنی در قرن سـیزدهم، تـازه آمـوختن زبـان یونانی اروپاییان را قادر ساخت که مستقیماً به آثار افلاطون و ارسطو و سایر نویسندگان عهد قـدیم رجـوع کننـد. امـا اگر اعراب سنن یونانی را نگه نمی‌داشتند، بسا که مردان دورهٔ رنسانس گمان نمی‌بردند کـه از احیـای معـارف یونـانی چه فوایدی ممکن است عاید شود.

1. See Alcbemy, Child of Greek Philosophy, by Arthur John Hopkins, Colombia, 1934.

فصل سی‌ام

فلوطین

فلوطین (۲۰۴-۷۰ میلادی) بنیانگذار مکتب نو افلاطونی، آخرین فرد فلاسفهٔ بزرگ عهد قدیم است. مدت زنـدگی او با یکی از مصیبت آمیزترین دوره‌های تاریخ روم کمابیش منطبق است. اندکی پیش از تولد او سپاه روم پی به نیـروی خود برده بود و شروع کرده بود به نصب امپراتوران در ازای پول نقد، و سپس کشتن آنها به منظور خالی کردن تخـت امپراتوری برای فروش مجدد. این امـور، شایسـتگی سـپاهیان را بـرای مدافعـه از مرزهـا از میـان بـرد، و راه را بـرای هجومهای پر قدرت ژرمنها از شمال و ایرانیان از مشرق باز کرد. جنـگ و ناخوشـی در حـدود یـک سـوم از جمعیـت امپراتوری را نابود کرد؛ و افزایش مالیات و کاهش منابع تولید ثروت حتـی آن ایالتهـایی را کـه از دسـترس نیروهـای دشمن بیرون بودند دچار ورشکستگیِ اقتصادی ساخت. ضربهٔ سخت خصوصاً بر شهرهایی فرو آمد که زایندهٔ فرهنـگ بودند. توانگران برای گریز از چنگال مالیات ستانان گروه گروه علائق خود را می‌هشتند و می‌رفتند. فقط پس از مـرگ فلوطین بود که از نو نظمی پدید آمد و با کوششهای پرزور دیوکلیسین و کنستانتین امپراتوری موقتاً نجات یافت.

اما در آثار فلوطین از هیچیک از این جریانات سخنی به میان نمی‌آید. فلوطین از مانع فقر و ویرانـی کـه در عـالم واقع رو به رویش قرار گرفته بود روی گرداند و به تفکر دربارهٔ عالم ابـدی خـوبی و زیبـایی پرداخـت. در ایـن کـار بـا جدی‌ترین مردان عصر خود هماهنگ بود. در نظر همهٔ آنان، چه مسیحی و چه کافر، چنین مـی نمـود کـه از دنیـای واقعی هیچ امیدی بر نمی‌خیزد و فقط «دنیای دیگـر» اسـت کـه ارزش دل بسـتن دارد. در نظـر مسـیحیان «دنیـای دیگر» عبارت بود از «ملکوت آسمان» که انسان بایستی پس از مرگ از لذات آن برخوردار شود. در نظـر افلاطـون آن دنیا همان عالم «مثل» بود که دنیای واقعی مقابل این دنیای موهوم ظاهری است. الهیان مسیحی ایـن نظریـات را بـا هم در آمیختند و مقدار زیـادی از فلسـفهٔ فلـوطین را در عقایـد خـود داخـل کردنـد. اسـقف اینـگ Inge، در کتـاب گرانبهایش دربارهٔ فلوطین، دینی را که مسیحیت از فلوطین بر عهده دارد به حق مورد تأکید قرار می‌دهد. مـی‌گویـد: «مذهب افلاطونی قسمتی از ساختمان حیات مسیحیت را تشکیل می‌دهد و به جرأت می‌توانم بگویم که هیچ فلسـفهٔ دیگری نمی‌تواند بی اصطکاک با مسیحیت منطبق شـود.» و نیـز مـی‌گویـد کـه: «جـدا کـردن مـذهب افلاطـونی از مسیحیت بی از هم پاشیدن مسیحیت ناممکن است.» و یادآور مـی‌شـود کـه اوگوسـتین قـدیس از دسـتگاه فلسـفی افلاطون به عنوان «پاکترین و روشنترین دستگاه فلسفی» نام می‌برد، و فلوطین را شخصی می دانـد کـه در وجـود او «افلاطون بار دیگر زندگی کرد،» و شخصی است که اگر اندکی دیرتر می‌زیست «کلماتی و اصطلاحاتی چند را تغییـر می‌داد و مسیحی می‌شد.» بنابر گفتهٔ اسقف اینگ، «تومـاس اکوینـاس بـه فلـوطین نزدیکتـر اسـت تـا بـه ارسـطوی حقیقی.»

بنابراین، فلوطین به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشـکیل مسـیحیت قـرون وسـطایی و الهیـات کـاتولیکی دارای اهمیت تاریخی است. مورخ هنگامی که از مسیحیت سخن می‌گوید باید دقت کند تا تغییراتی را که در ایـن دیـن رخ نموده، و حتی اشکال گوناگونی را که این دیـن در یـک دوره ممکـن اسـت بـه خـود گرفتـه باشـد، در نظـر آورد. در انجیلهای مرقس و متی و لوقا، می‌توان گفت اثری از مابعدالطبیعه نیست. مسیحیت امریکای امروز، از این حیث مانند

مسیحیت بدوی است؛ زیرا که فلسفهٔ افلاطونی در امریکا دور از فکر و احساس عموم است و اکثر مسیحیان امریکایی بیشتر با وظایف دنیوی و ترقی اجتماعی در امور روزمره سروکار دارند تا با امیدهای مابعدطبیعی و اخروی که تسلی بخش خاطر کسانی است که دنیا آیهٔ یأس در گوششان فرو می‌خواند. منظورم این نیست که در عقاید جزمی مسیحیت تغییری رخ نموده، بل می‌خواهم بگویم که موارد تأکید و علاقه تفاوت کرده است. اگر مسیحی متجدد نتواند دریابد که این تفاوت چه اندازه بزرگ است، نخواهد توانست مسیحیت قرنهای گذشته را بشناسد. ما، چون بحثمان جنبهٔ تاریخی دارد، به عقاید مؤثر قرون گذشته علاقه‌مندیم، و در این مورد نمی‌توان با آنچه اسقف اینگ دربارهٔ نفوذ افلاطون و فلوطین می‌گوید مخالفت نمود.

اما فلوطین فقط از لحاظ تاریخی دارای اهمیت نیست. او بهتر از هر فیلسوف دیگری نمایندهٔ یک نظریهٔ مهم است. یک دستگاه فلسفی را می توان به دلایل گوناگون مهم دانست. نخستین و آشکارترین این دلایل این است که بیندیشیم ممکن است دستگاه مورد بحث صحیح باشد. عدهٔ محققان فلسفی که در خصوص فلوطین چنین می‌اندیشند چندان زیاد نیست. اسقف اینگ از این لحاظ یک مورد استثنایی است. اما یک دستگاه فلسفی ممکن است دارای زیبایی باشد؛ و این چیزی است که بی‌گمان در دستگاه فلوطین وجود دارد. در آثار فلوطین قطعاتی دیده می‌شود که انسان را به یاد بندهایی از منظومهٔ «بهشت» دانته می‌اندازد و شاید هیچ نظیر دیگری در ادبیات نداشته باشد. توصیفی که وی از عالم ابدی می‌کند، همواره

در خیال اوج گرفتهٔ ما زنده می‌کند
آوای نرم نغمهٔ پاکی را
که در پای سریری یاقوت گون
برای سروری که بر بالای سریر نشسته است
سروده می‌شود.

همچنین یک دستگاه فلسفی ممکن است از این لحاظ مهم باشد که مطلبی را بیان کند که انسان در حالت یا وضع خاصی مستعد باور داشتن بدان باشد. شادی و غم ساده موضوع فلسفه نیست، بلکه موضوع انواع سادهٔ شعر و موسیقی است. فقط آن غم و شادی که همراه تفکر و تعمق دربارهٔ جهان باشد نظریات فلسفی پدید می‌آورد. انسان ممکن است بدبینِ شاد یا خوش‌بینِ غمگین باشد. شاید بتوان ساموئل باتلر Samuel Butler را به عنوان مصداق مورد اول نام برد. فلوطین مصداق شایان ستایش مورد دوم است.

در عصری چون عصر او، بدبختی همه جا ریخته است و خود را تحمیل می‌کند؛ حال آنکه خوشبختی، اگر اصولاً به دست آمدنی باشد، باید با تفکر دربارهٔ چیزهایی که از تأثرات حواس دورند جستجو شود. چنین خوشبختی همواره عنصر سختی و محرومیت در خود دارد و میان آن و خوشبختی سادهٔ یک کودک فرق بسیار است. و چون این خوشبختی از جهان روزمره گرفته نمی‌شود بلکه از تفکر و تخیل به دست می‌آید، مستلزم قدرتی است در نادیده گرفتن یا بیزاری جستن از زندگی جسمانی. بنابراین کسانی که انواعی از خوش بینی فلسفی را ابداع می‌کنند که مبتنی بر اعتقاد به جهان فوق محسوسات است کسانی نیستند که از خوشبختی غریزی و طبیعی برخوردار بوده باشند. در میان کسانی که به معنای دنیوی کلمه بدبخت بوده‌اند ولیکن با عزم استوار در پی خوشبختی والاتری در جهان معقولات می‌گشته‌اند، فلوطین مقام بسیار بلندی دارد.

امتیازات فکری او را نیز به هیچ وجه نباید کوچک شمرد. فلوطین از بسیاری جهات تعالیم افلاطون را روشن ساخته است. همچنین نظریه‌ای را که مورد حمایت و مشترک خود او و بسیاری از دیگران است به حد اعلای استحکام و انسجام ممکن بسط و پرورش داده است. استدلالاتش بر ضد ماده گرایی نیرومند و مجموعهٔ تصورش از رابطهٔ روح و جسم از تصور افلاطون و ارسطو روشنتر است.

فلوطین مانند اسپینوزا دارای نوعی طهارت اخلاق و مناعت طبع است که بسیار گیراست. لحن سخنش همیشه صادقانه است، هرگز تند یا عتاب آمیز نیست، و همواره قصدش این است که آنچه را در نظرش مهم است به ساده ترین زبانی که می‌تواند به خواننده بگوید. نظر ما دربارهٔ او به عنوان فیلسوف هرچه باشد، محال است نسبت به او به عنوان انسان محبت احساس نکنیم.

زندگی فلوطین، تا آنجا که معلوم است، از روی شرح حالی که دوست و شاگردش فرفوریوس دربارهٔ او نوشته روشن می‌شود. (فرفوریوس یک تن سامی بود که نام اصلیش مالخوس Malchus بود.) اما در این شرح حال سخن از معجزات و کرامات نیز می‌رود و این امر اعتماد کامل را بر قسمتهای معتمدتر آن نیز دشوار می‌سازد.

فلوطین برای وجود ظاهری خود که در بستر زمان و مکان قرار داشت اهمیتی قائل نبود و از سخن گفتن دربارهٔ عوارض وجود واقعی خود بیزاری می نمود. با این حال گفته است که در مصر به دنیا آمده و می‌دانیم که هنگام جوانی در اسکندریه درس خوانده و تا سی و هشت سالگی در انجا به سر برده است، و معلم او در آن شهر آمونیوس ساکاس Ammionius Saccas بوده که غالباً او را بنیانگذار مکتب نو افلاطونی می‌دانند. سپس فلوطین در سفر جنگی امپراتور گوردیان Gordian سوم برای مقابله با ایرانیان همراه وی رفت. می‌گویند که قصد فلوطین در این سفر آن بود که در مذاهب مشرق زمین تحقیق کند. امپراتور هنوز جوان بود، و چنانکه رسم آن زمان بود سپاهیان او را کشتند. این واقعه هنگامی رخ نمود که امپراتور به سال ۲۴۴ میلادی در بین النهرین سرگرم نبرد بود. در نتیجه فلوطین نقشهٔ تحقیقات خود را در مشرق رها کرد و به رم رفت و در آنجا مستقر شد و به زودی شروع به تدریس کرد. از جمله کسانی که در مجلس درس او حاضر می شدند عدهٔ زیادی کسان صاحب نفوذ بودند و فلوطین بدین ترتیب مورد توجه امپراتور گالیلیه نوس Galilienus واقع شد.[۱] یک بار نقشه کشید تا جمهوری افلاطون را در کامپانیا Campania برپا کند و برای این مقصود شهری تازه بسازد و نامش را پلاتونوپولیس Platonopolis بگذارد. امپراتور نخست با این نقشه موافق بود، ولی سرانجام اجازه را پس گرفت. عجیب به نظر می رسد که در آن زمان جایی چنان نزدیک به شهر رم برای ساختن یک شهر جدید وجود داشته است؛ ولی شاید در آن هنگام نیز مانند امروز این ناحیه مالاریا خیز بوده و شاید پیشتر چنین نبوده است. فلوطین تا چهل و نه سالگی چیزی ننوشت، ولی از آن پس آثار فراوان تألیف کرد. آثار او به دست فرفوریوس گرد آورده و مدون شد. فرفوریوس بیش از فلوطین به فیثاغورس گرایش داشت و همین باعث شد که مکتب نو افلاطونی بیش از آنکه وفاداری به تعالیم آن تجویز می‌کرد به حانب مابعدالطبیعه متمایل شود.

فلوطین به افلاطون ارادت بسیار دارد و در آثار خود غالباً با کلمهٔ «او» به افلاطون اشاره می‌کند. از گذشتگان عموماً به احترام نام می برد، ولی این احترام شامل حال اتمیستها نمی‌شود. با رواقیان و اپیکوریان، که هنوز فعالیت دارند، مخالفت می‌کند. با رواقیان به سبب ماده گرایی‌شان، و با اپیکوریان به واسطهٔ مجموع فلسفه شان مخالف است. در تعالیم فلوطین تأثیر ارسطو از آنچه به نظر می‌رسد بیشتر است؛ زیرا که غالباً عقاید ارسطو بی ذکر نام او اخذ شده است. در بسیاری موارد انسان نفوذ پارمنیدس را احساس می‌کند.

اما آن افلاطونی که در آثار فلوطین دیده می‌شود، با اندازهٔ افلاطون واقعی زنده و پر خون نیست. آنچه از نظریات افلاطون در «رساله‌های نهگانه» (Enneads که نام آثار فلوطین است،) دیده می‌شود، عبارت است از نظریهٔ مثل و نظریات عرفانی «فیدو» و نظریات کتاب ششم «جمهوری» و بحث عشق که در رسالهٔ «بزم» آمده است. علایق

---

۱. گیبون دربارهٔ گالیلیه نوس می‌نویسد: «وی در چند علم عجیب ولی بی‌فایده استاد بود. سخنوری زبان آور و شاعری خوش قریحه و باغبانی ماهر و آشپزی ممتاز و شهریاری سخت فرومایه بود. هنگامی که حضور و توجه او برای رسیدگی به امور خطیر دولتی ضرورت داشت، وقت خود را به گفتگو با فلوطین حکیم یا به هرزگی می گذرانید یا مقدمات ورود خود را در سلک اسرار یونانی آماده می کرد یا برای به دست آوردن یک کرسی در محکمهٔ آتن می‌کوشید.» - فصل دهم

سیاسی، جستجو برای یافتن تعریف فضائل گوناگون، لذت بردن از ریاضیات، شناسایی عواطف افراد بشـر و همـدردی نمودن با آنها، و بالاتر از همه مزاح و بذله گویی افلاطون، در آثـار فلـوطین اصـلاً دیـده نمـی‌شـود. چنانکـه کارلایـل Carlyle می‌گوید:

«مابعدالطبیعهٔ فلوطین با نوعی «تثلیث مقدس» آغاز می‌شود که عبارت اسـت از واحـد و روح و نفـس. ایـن سـه برخلاف اقانیم سه گانهٔ مسیحی از حیث مرتبه با یکدیگر برابر نیستند، بلکه مقام واحد از همه بالاتر است و پـس از او روح و سپس نفس قرار دارد.»[۱]

مفهوم ذات واحد تا حدی مبهم است. گاه «خدا» و زمانی «خیر» نامیـده مـی‌شـود. وجـود او بـالاتر از «هسـتی» است، و «هستی» نخستین مرتبهٔ پایین‌تر از واحد است. نباید خواص و صـفاتی بـدو نسـبت دهـیم، بلکـه فقـط بایـد بگوییم «او هست» (این موضوع پارمنیدس را به یاد می‌آورد.) درست نیست که از خدا به «کل» تعبیر کنیم؛ زیرا کـه خدا بالاتر از «کل» است. خدا در همه چیز حی و حاضر است. واحد بی‌آنکه به آمدن نیازمند باشد در همه جا حضـور دارد، «در عین حالی که در هیچ جایی نیست که نیست.» با آنکه گـاه از «واحـد» بـه عنـوان «خیـر» نـام مـی بـرد، می‌گوید که وجود او بر «خیر» و «زیبایی» هر دو مقدم است.[۲]

گاهی به نظر می رسد که «واحد» فلوطین به خدای ارسطو شباهت دارد. فلوطین می‌گوید که خدا از فـروغ خـود بی‌نیاز است و عالم مخلوق را در نظر نمی‌آورد. «واحد غیر قابل تعریف است و در مورد او سکوت بـیش از هـر کلامـی حاوی حقیقت خواهد بود.

اکنون می‌رسیم به اقنوم دوم که فلوطین آن را «nous» می‌نامد. یافتن کلمه‌ای کـه معنـای صـحیح ایـن لفـظ را برساند، دشوار است. لغت نامه‌های انگلیسی معمولاً آن را به «mind» (ذهن) ترجمه می‌کنند. امـا ایـن کلمـه معنـای درست nous را نمی‌رساند؛ خاصه هنگامی که کلمهٔ اخیر در فلسفهٔ دینی به کار رفته باشد. اگر بگـوییم کـه فلـوطین «ذهن» (mind) را بالاتر از «نفس» (soul) قرار می‌دهد، در این صورت معنایی که از ایـن کلمـه بـه دسـت مـی‌آیـد، کاملاً نادرست خواهد بود. مک‌کنا McKenna مترجم انگلیسی آثار فلوطین «قوهٔ عقلانـی» (Intellectual Principle) به کار برده است؛ ولیکن این ترکیب نیز مناسب نیست و مفهومی را که در خور حرمت دینی باشد نمی‌رساند. اسـقف اینگ «روح» (Spirit) به کار برده است، که شاید بهترین اصطلاح موجود باشد. ولیکن این کلمه نیز فاقد عنصر عقلـی است،[۳] حال آنکه این عنصر در همهٔ فلسفه های دینی پس از فیثاغورس در یونانی دارای اهمیت بـوده اسـت. در نظـر فیثاغورس و افلاطون و فلوطین، ریاضیات - که جهان معقولات است - و هر اندیشه ای که به جهـان غیـر محسـوس راجع باشد جنبهٔ لاهوتی دارد. و همین گونه اندیشه ها هستند کـه اعمـال nous را تشـکیل مـی دهنـد. یـا حـداقل نزدیکترین راه رسیدن به آن اعمال هستند که در تصور ما می‌گنجد. همین عنصر عقلـی مـذهب افلاطـونی بـود کـه باعث شد مسیحیان - نویسندهٔ انجیل یوحنا - مسیح را با «لوگوس» Logos یکی بدانند. «لوگوس» را اینجـا بایـد بـه «عقل» (reason) ترجمه کرد؛ و همین امر مانع می‌شود که ما nous را به «عقل» ترجمـه کنـیم. مـن بـه پیـروی از اسقف اینگ کلمهٔ «روح» (Spirit) را به کار خواهم برد - البته با قید این شرط که این کلمه یک مفهوم عقلی را نیـز، که معمولاً ندارد، دلالت کند. با این حال عین کلمهٔ nous را نیز استعمال خواهم کرد.

---

۱. اوریگن Origen که معاصر فلوطین بود و هر دو نزد یک معلم درس فلسفه خواندند، می گفت که اقنوم اول برتر از اقنـوم دوم و اقنـوم دوم برتر از اقنوم سوم است و در این خصوص با فلوطین توافق نظر داشت. اما نظر اوریگن بعدها از طرف کلیسای مسـیحی کفـر شـناخته شد.

2. Fifth Ennead, Fifth Tractate, Chap. 12.

۳. مرحوم فروغی در «سیر حکمت در اروپا» در این مورد «عقل» یا «عالم معقولات» به کار برده است، ولیکن مـا بـه پیـروی از نویسـندهٔ کتاب و به جهت ملاحظاتی که خواهد آمد کلمهٔ «روح» را بکار می‌بریم. م.

فلوطین می‌گوید که nous تصویر «واحد» است و بدین سبب پدید آمده است که «واحد» در سیر خویشتن جویی خود به منظری می رسد، و nous همین منظر است. تصور این موضوع دشوار است. فلوطین می‌گوید که وجود واحد بسیط می تواند بر نفس خود معرفت حاصل کند؛ در این صورت اتحاد عاقل و معقول تحقق می پذیرد. در مورد خدا، که افلاطون نیز او را به خورشید تشبیه می‌کند، وجود منیر و وجود مستنیر هر دو یک وجودند.

بنابر این تشبیه، می‌توان «nous» را نوری دانست که ذات احد در پرتو آن خویشتن را می بیند. برای ما میسر است که بر «نفس الهی»، که به سبب خود سری آن را فراموش کرده ایم، معرفت حاصل کنیم. برای حصول معرفت بر «نفس الهی» باید در نفس خویشتن، هنگامی که بیش از هر زمانی به خدا شبیه است، سیر کنیم. باید جسم را، و آن پاره از روح را که با جسم در آمیخته است، و «امیال شهوانی و این قبیل بیهودگی‌ها» را رها کنیم. آنچه پس از اینها برجای می‌ماند، تصویری است از «عقل الهی.»

«آنان که به شوق و جذبهٔ الهی مسخر و ملهمند، لااقل بر این امر آگاهند که وجودی عظیم در درون خود دارند؛ هر چند نمی‌دانند که آن وجود چیست. از حرکاتی که از آنها سر می زند، و کلماتی که بر زبانشان جاری می شود، بدان نیرو، نه بر نفس خود، که آنها را به جنبش در می آورد پی می برند. به همین طریق، هنگامی که روح خود را پاک و صافی سازیم، به جانب باریتعالی روی می‌آوریم و بر «نفس الهی» که در درون ماست معرفت حاصل می‌کنیم، و آن پدید آورندهٔ هستی و همهٔ وابسته های آن است. اما آن وجود دیگر را نیز می‌شناسیم و در می‌یابیم که در آن وجود هیچیک از اینها نیست، بلکه اصلی است عالیتر و بزرگتر از آنچه ما به عنوان هستی می‌شناسیم و برتر از عقل و نفس و حس، که این نیروها را تفویض می‌کند، لیکن با آنها در نمی‌آمیزد.»[1]

بدین ترتیب، هنگامی که به «شوق و جذبهٔ الهی مسخر و ملهم» باشیم، نه تنها «nous» را می بینیم، بلکه چشم‌مان به جمال ذات احدیت نیز روشن می شود. هنگامی که بدین ترتیب به وصال حق نائل شویم کُمیت عقل لنگ می‌شود و زبان از بیان آنچه می‌بینیم قاصر می‌گردد. تعقل و تبیین پس از زایل شدن آن حال میسر می شود. «در لحظهٔ وصال مجال قال و مقال نیست. پس از رفع آن وجد و حال است که می توان به تعقل پرداخت. هنگامی که روح ناگهان منور می گردد، می دانیم که وصال دست داده است. این نور تراوش وجود باریتعالی است. ما حضور او را باور می کنیم، چنانکه آن خدای دیگر، هنگامی که شخص او را بخواند می آید و با خود نوری می آورد. نور دلیل بر حضور اوست. پس روح، تا هنگامی که کسب نور نکرده باشد، به دیدار جمال الهی نایل نگشته، و هنگامی که منور گشت به وصال مطلوب خود رسیده است. و مطلوب حقیقی روح کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود، زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بینند؛ چنانکه نورِ خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد.»

اما چگونه باید به دیدار جمال حق نایل شد؟

به وسیلهٔ قطع علاقه از همه چیز.[2]

حالت «جذبه» (یعنی بیرون شدن از خود و جذب شدن به سوی مطلوب) بارها به فلوطین دست می‌داد:

بارها از جسم خارج شده ام و درون خود عروج کرده ام و از همه چیز بر کنار رفته ام و در خود جمع آمده ام و به دیدار جمال بی مثالی نایل گشته ام و در آن حال به وصال عالیترین وجود اطمینان یافته ام و طعم بهترین زندگی را چشیده ام و به ذات «الهی» ملحق گشته ام و در وجود او سکونت جسته ام و بالاتر از هر آنچه در قلمرو روح ذات الهی فروتر است قرار گرفته ام؛ اما لحظهٔ نزول فرا می رسد و از مرحلهٔ وجد و حال به ورطهٔ قیل و قال سقوط

1. Emmeads, V, 3, 14.
2. Emmeads, V, 3, 17.

می‌کنم و پس از چندی اقامت در مقام الوهیت از خود می پرسم چه شد که فرود آمدم و چگونه روح وارد جسم شد - روحی که حتی در درون جسم نیز همان وجود بلند مرتبه‌ای است که خود نشان داده است.[۱]

اکنون می‌رسیم به «نفس»، یعنی آخرین اقنوم فلوطین. نفس با آنکه از «nous» پایین‌تر است پدید آورندهٔ همهٔ چیزهای زنده است. خورشید و ماه و ستارگان و تمام جهان پیدا را نفس ساخته است. نفس زادهٔ عقل الهی است و دو جانب دارد: جانب درونی که متوجه «nous» است، و جانب بیرونی که رو به دنیای خارج دارد. روح بیرونی با سیر نزولی بستگی دارد و در این سیر است که تصور خود را که طبیعت و جهان محسوس باشد پدید می‌آورد. رواقیان طبیعت را با خدا یکی می‌دانستند، ولی فلوطین آن را پست‌ترین عالم می‌داند و می‌گوید که هرگاه نفس از نگریستن به جانب بالا یعنی «nous» غفلت کند، این عالم، یعنی طبیعت، از او صادر می شود. از این سخن ممکن است اصحاب معرفت باطنی چنین نتیجه بگیرند که عالم مرئی و محسوس بد است. اما باید دانست که فلوطین چنین نظری ندارد. در نظر او عالمِ محسوس زیباست و جای نفوس سعادتمند است؛ منتها این عالم از حیث خوبی به پای عالم معقول نمی‌رسد. در بحث انتقادیِ بسیار گیرایی دربارهٔ این نظریهٔ اهل معرفت باطنی که عالم وجود و خالق آن بد هستند، فلوطین می‌پذیرد که شاید برخی نظریات اهل معرفت باطنی، مانند بیزاری جستن از مادیات، نتیجهٔ تعالیم افلاطون باشد؛ ولی بر آن است که سایر قسمتهای این نظریات که از افلاطون سرچشمه نگرفته نادرست است.

اعتراضات او بر معرفت باطنی بر دو قسم است: از یک طرف می‌گوید که نفس، هنگامی که به آفرینش جهان مادی می‌پردازد، از روی خاطره‌ای که از الوهیت دارد این جهان را می آفریند، نه بدین علت که فرود آمده است. فلوطین می‌گوید که عالم محسوس تا آنجا که برای محسوسات میسر است خوب است. وی زیبایی امور محسوس را با قوت تمام احساس می‌کند:

کیست نوای عقل را به گوش جان بشنود و - اگر میلی به جانب موسیقی داشته باشد - نتواند آن نوا را به صدای محسوس پاسخ دهد؟ کدام عالم هندسه یا حساب می تواند از تقارنها و تطابقها و نظامی که در اشیای محسوس دیده می‌شود لذت نبرد؟ حتی تصاویر را در نظر بگیرید: کسانی که به چشم تن تصاویر نقاشی را تماشا می‌کنند، تنها یک چیز را به یک طریق نمی‌بینند؛ بلکه با شناختن شبیه مکنونات خاطر در اشیای حاضر به وجد می آیند و ذات حق را به یاد می آورند، و این همان حالی است که «عشق» از آن بر می‌خیزد. پس در جایی که نقش جمال حق بر چهرهٔ تصویری روح را به جهان دیگر پرواز دهد، مسلم است که با دیدن این همه نقشِ عجب بر در و دیوار وجود، این نظم شگرف که ستارگان با همهٔ دوری از خود نشان می دهند، هیچ کس چنان تیره مغز و کوردل نتواند بود که ذات حق را به یاد نیاورد و در برابر این همه عظمت که از آن مبدأ ناشی می‌شود احساس احترام نکند. هرگاه کسی چنین احساس نکند نشانهٔ آن است که نه در این جهان تأمل کرده و نه از آن جهان خبری گرفته است.[۲]

برای رد نظر اصحاب معرفت باطنی، دلیل دیگری نیز وجود دارد. اصحاب معرفت باطنی برآنند که خورشید و ماه و ستارگان هیچ جنبهٔ الوهیت ندارند، بلکه روحی خبیث آنها را خلق کرده است. در میان چیزهای قابل ادراک، تنها روح بشری حاوی خوبی است. ولی فلوطین معتقد است که اجسام آسمانی، موجوداتی خدا مانندند که بر انسان بی اندازه برتری دارند. «عرفای باطنی روح خود را، یعنی روح حقیرترین افراد بشر را، جاویدان و حائز مقام الوهیت می‌دانند، و برای همهٔ افلاک و ستارگان رابطه‌ای با اصل بقا نمی‌شناسند؛ حال آنکه آسمانها و ستارگان از روح آنان بسیار پاکتر و زیباترند.»[۳] در مکالمهٔ «تیمایوس» مطالبی در تأیید نظر فلوطین وجود دارد؛ و برخی از آبای کیش مسیحی نیز، مثلاً اوریگن، این نظر را تخاذ کرده اند. قوهٔ تخیل انسان نسبت به این نظر گرایش دارد؛ زیرا که این نظر

---

1. Emmeads, IV, 8, 1.
2. Emmeads, II, 9, 16.
3. Emmeads, II, 9, 5.

بیان کنندهٔ همان حالی است که از دیدن اجرام سماوی طبیعتاً به انسان دست می‌دهد و باعث می‌شود که انسان خود را در جهان کمتر بی‌کس و تنها احساس کند.

در مسلک عرفانی فلوطین هیچ جنبه‌ای که برای زیبایی ناگوار یا با آن دشمن باشد وجود ندارد. اما باید دانست که در میان پیشوایان دینی، در قرنهای متمادی، فلوطین تنها کسی است که این امر درمورد او مصداق دارد. پس از او چنین پنداشته شد که زیبایی و لذات جسمانی متعلق به شیطان است. پس از فلوطین کافران و مسیحیان، همه، به تجلیل زشتی و پلشتی پرداختند. جولیان حواری، مانند قدیسان کلیسای امروز، به پر پشمی ریش خود مباهات می‌کرد. حال آنکه از این قبیل چیزها هیچ در آثار فلوطین دیده نمی‌شود.

ماده مخلوق روح است و واقعیت مستقل ندارد. هر روحی دارای ساعت معهودی است که به محض آنکه فرارسید روح فرود می آید و در جسم مناسب خود حلول می کند. انگیزهٔ آن عقل نیست، بلکه چیزی است که بیشتر به تمایل جنسی شباهت دارد. هنگامی که روح از بدن بیرون رود اگر گناهکار باشد باید در جسم دیگری حلول کند، زیرا که به حکم عدالت آن روح باید مجازات ببیند. هر کسی در این زندگی مادر خود را بکشد در زندگی بعدی مبدل به زن خواهد شد و به دست پسرش به قتل خواهد رسید.[۱] هر گناهی مجازاتی دارد؛ اما گناهکار طبیعتاً به سبب خطاهای خود به مجازات خواهد رسید.

آیا ما پس از مرگ این زندگی را به یاد خواهیم داشت؟ جواب این سؤال کاملاً منطقی است، ولیکن جوابی نیست که از زبان الهیان امروزی بتوان شنید. حافظه مربوط به زندگی در زمان است؛ حال آنکه بهترین و حقیقی‌ترین زندگی در ابدیت است. بدین سبب روح همچنانکه به زندگی ابدی نزدیک می‌شود رفته رفته قوهٔ حافظه را از دست می دهد. دوستانن و زن و فرزند به تدریج فراموش خواهند شد و از این جهان هیچ چیز در یاد ما نخواهد ماند و فقط به تفکر دربارهٔ معقولات خواهیم پرداخت. انسان از شخصیت خویش چیزی به یاد نخواهد داشت؛ زیرا که انسان در مرحلهٔ شهود از خود بی‌خبر می شود. روح با «nous» یکی خواهد شد؛ ولی این امر با از میان رفتن روح صورت نخواهد گرفت، بلکه روح و «nous» در عین حال یک وجود و دو وجود خواهند بود.

در رسالهٔ چهارم از رساله‌های نهگانهٔ فلوطین یک قسمت، یعنی مقالهٔ هفتم، به بحث دربارهٔ بقای روح اختصاص یافته است.

جسم چون مرکب است البته باقی نیست. پس اگر جسم جزو وجود ما باشد، ما تماماً باقی نخواهیم بود. اما روح با جسم چه نسبتی دارد؟ ارسطو (که از او به صراحت یاد نمی‌شود) گفته بود که روح صورت جسم است؛ ولی فلوطین این نظر را مردود می‌داند زیرا که اگر روح صورت جسم بود عمل تعقل ناممکن می شد. رواقیان روح را مادی می دانستند اما وحدت روح ثابت می کند که این ممکن نیست. علاوه بر این، ماده چون منفعل است نمی‌تواند به خودی خود پدید آید، و اگر روح ماده را خلق نکرده باشد ماده نمی تواند وجود داشته باشد؛ و اگر روح نباشد ماده در یک چشم بر هم زدن ناپدید خواهد شد. روح نه ماده است و نه صورت جسم مادی، بلکه «ذات» است و «ذات» باقی است. این نظر به طور ضمنی از این استدلال افلاطون نیز بر می‌آید که روح باقی است، زیرا مثل ابدی هستند. ولی فقط در آثار فلوطین نظر بالا به صراحت بیان شده است.

روح چگونه فراغت و آزادی عالم معنی را ترک می‌گوید و در جسم حلول می‌کند؟ پاسخ این است که: به واسطهٔ شهوت. درست است که شهوت گاه پست است؛ ولی می تواند بالنسبه شریف باشد. نفس در بهترین احوال خود مایل است از روی نمونه‌ای که در روح (nous) دیده است، نظمی پدید آورد.» یعنی روح قلمرو درونی ذات را به اندیشه در می‌آورد و میل می‌کند که چیزی پدید آورد که حتی الامکان شبیه بدان باشد و بتوان آن را به جای مکاشفهٔ درونی

1. Emmeads, III, 2, 13.

از بیرون مورد مشاهده قرار داد؛ چنانکه (مثلاً) آهنگساز نخست آهنگ خود را در خیال می‌آورد و آنگاه میل می‌کند که نوازش آن را به وسیلهٔ ارکستر بشنود.

اما این تمایل روح به خلق و ایجاد، نتایج ناگوار دارد. روح، تا هنگامی که در عالم ذات زندگی می کند از ارواح دیگری که در آن عالم به سر می برند جدا نیست؛ اما همینکه با جسم مربوط می شود، ناچار می‌گردد بر چیزی پست‌تر از خود حکومت کند و به سبب این کار میان او و ارواح دیگر، که جسمهای دیگر دارند، فراق می‌افتد. «جسم حقیقت را در هم و آشفته می‌سازد، اما در آنجا[1] همه چیز روشن و متمایز است.»[2]

این نظریه نیز مانند نظریهٔ افلاطون، در احتراز از این نتیجه که خلقت امری خطا بوده است، دچار اشکال می‌شود. روح در بهترین احوال خود به «nous»، یعنی عالم ذات، راضی و قانع است. پس اگر همیشه در بهترین احوال خود می‌بود به خلق و ایجاد نمی پرداخت، بلکه به تفکر اکتفا می‌کرد. ظاهراً باید عمل خلق را بدین جهت معذور داشت که جهان مخلوق از حیث طرح کلی خود بهترین جهانی است که منطقاً ممکن است. این جهان نسخهٔ بدل جهان ابدی است و بدین اعتبار دارای زیبایی است که در حد نسخهٔ بدل می‌تواند باشد. روشن‌ترین بیان این موضوع در مقالهٔ راجع به معرفت باطنی آمده است[3]:

پرسیدن اینکه چرا روح عالم وجود را خلق کرده است یعنی پرسیدن اینکه چرا روح وجود دارد و چرا خالق خلق می‌کند. این پرسش فرض بدایت برای ابدیت را نیز متضمن است و علاوه بر این خلقت را عمل وجود متلونی می‌نمایاند که هر لحظه رأی او بر امری قرار می‌گیرد.

به آنان که چنین می‌اندیشند باید آموخت - اگر طاقت آموختن داشته باشند - که ماهیت ساکنان عالم بالا چیست؛ و باید آنان را منع کرد تا دست بردارند از انکار قوای ملکوتی، یعنی قوایی که بدین آسانی بر آن که باید سراپا ترس آمیخته به احترام باشد نازل می‌شود.

حتی در ادارهٔ امور عالم نیز محلی برای چنین حمله‌ای وجود ندارد؛ زیرا که ادارهٔ امور عالم نیز مبین دلیل آشکار بر وجود ذات عقلانی است.

این وجود کل که زندگی یافته است مانند موجودات کوچکی که شب و روز از سرچشمهٔ حیات او مایه می گیرند و پدید می آیند سازمانی بی‌شکل نیست؛ بلکه جهان حیاتی است منتظم و مضبوط و مؤثر و معتقد و محیط، و نشان دهندهٔ حکمتی بیرون از حد تصور، پس چه کسی می‌تواند انکار کند که جهان تصویری است روشن و زیبا از ذوات عقلانی ملکوتی؟ شک نیست که جهان اصیل نیست بلکه نسخهٔ بدل است؛ ولیکن ماهیت آن همین است؛ جهان نمی‌تواند در عین حال رمز و حقیقت باشد، اما قول به این که این نسخهٔ بدل نارساست صحت ندارد؛ در این نسخهٔ بدل از هیچ چیزی که در حد تصویر مادی زیبا باشد فروگذار نشده است.

چنین تصویری ضرورتاً باید وجود داشته باشد - هر چند نه به عمد و اهتمام - زیرا که روح نمی‌توانست نهایت وجود باشد، بلکه بایستی دارای فعل دوگانه باشد تا گاه در درون خود عمل کند و گاه به بیرون بپردازد. پس بایستی چیزی مؤخر بر وجود ملکوتی موجود باشد، زیرا فقط چیزی که نیرو در حد آن ختم شود از صدور چیزی به مرحله‌ای پایین‌تر از خود عاجز است.

---

۱. فلوطین کلمهٔ آنجا را به شیوهٔ مسیحیان به کار می‌برد، بدانگونه که مثلاً در این شعر آمده است:
حیاتی که سرانجامی نمی‌شناسد،
حیات بی‌اشک «آنجا» است.

2. Emmeads, IV, 9, 5.
3. Emmeads, II, 9, 8.

این قطعه شاید بهترین پاسخی باشد به اهل معرفت باطنی که از اصول عقاید فلوطین بر می آید. همین مسئله را، با اندکی تفاوت از حیث اصطلاحات، الهیان مسیحی از فلوطین به ارث برده‌اند. توجیه خلقت، بدن لزوم این نتیجهٔ کفرآمیز که خالق پیش از خلقت نقصی داشته است، درر نظر آنان نیز دشوار می نماید. در حقیت مشکل آنان از مشکل فلوطین بزرگتر است، زیرا فلوطین می‌توانست بگوید که ماهیت نفس خلقت را اجتناب ناپذیر می‌ساخت؛ حال آنکه در نظر مسیحیان، جهان در نتیجهٔ عمل بلامانع ارادهٔ مختار خدا پدید آمده است.

فلوطین دریافتی بسیار قوی از نوع خاصی از زیبایی مجرد دارد. هنگامی که وضع «روح» را به عنوان حد فاصل ذات احدیت و نفس توصیف می‌کند، ناگهان با بلاغتی کم نظیر به گفتار می‌آید:

آنچه ذات برترین را در مسیر خود به پیش می‌راند محملی بی روح یا حتی خود روح نمی‌تواند بود؛ بلکه در پیشاپیش او جمالی تابناک در می رسد، چنانکه در پیشاپیش شاهنشاه نخست فرودستان می‌آیند و آنگاه مهتران و فرادستن و نزدیکان شاهنشاه و شاهوارتران دسته دسته به ترتیب فرا می رسند و پس ندیمان برگزیدهٔ شاهنشاه می‌آیند تا آنکه سرانجام در میان آن شکوه و جلال ناگاه شاهنشاه خود پدیدار می‌گردد و همگان در برابرش به خاک می افتند و به او درود می‌گویند - مگر آنان که به تماشای جنجال پیش از رسیدن شاهنشاه دل خوش کرده و رفته باشند.

در یکی از «مقالات» دربارهٔ «زیبایی عقلانی» سخن می‌گوید و از آن نیز همین گونه احساس بر می‌خیزد[1]:

بی‌گمان خدایان همه زیبا و با شکوهند، و زیبایی شان از حدود بیان ما بیرون است. چه چیز آنان را چنین زیبا ساخته است؟ عقل، خاصه عقلی که از درون آنها تجلی می‌کند (خورشید و ستارگان ملکوتی).

راحت و آسایش در آنجاست، و حقیقت مادر و دایه و وجود و جوهر این موجودات ملکوتی است. آنچه دستخوش تغییر نباشد بلکه متعلق به هستی حقیقی باشد در معرض دید آنهاست؛ و خود را در همه چیز می‌بینند، زیرا که همه چیز شفاف است و هیچ چیز تیره و تار نیست، و همه جا نور علی‌نور است. و هر یک از آنها در وجود خود همه چیز را شامل است و در عین حال همه چیز را در هر یک می‌بینند چنانکه همه جا هم چیز است و همه چیز همه جاست و هر یک همه چیز است و شُکوه آن بی‌پایان است. هر یک از آنها بزرگ است؛ کوچک بزرگ است؛ خورشیدِ آنجا همهٔ ستارگان است؛ و هر ستاره‌ای همهٔ ستارگان و خورشید است. شکلی از هستی در هر کدام تسلط دارد، اما هر کدام در یکایک دیگران منعکس گشته‌اند.

در نظر فلوطین نیز، مانند مسیحیان، علاوه بر نقصی که جهان از حیث نسخهٔ بدل بودن دارد، عیب مثبتی نیز وجود دارد که از گناه بر می خیزد. گناه نتیجهٔ اختیار است، و فلوطین علیرغم جبریان و خاصه ستاره بینان قائل به اختیار است. مخالفت وی تا آن اندازه نیست که ستاره بینی را یکسره مردود بداند، بلکه می‌کوشد حدودی برای آن معین کند، به طوری که آنچه پس از این تحدید بر جای می ماند با اصل اختیار سازگار باشد. در مورد جادوگری نیز همان کار را می‌کند و می‌گوید که شخص حکیم از حیطهٔ قدرت جادوگران بیرون است. فرفوریوس حکایت می‌کند که یکی از فلاسفه که با فلوطین رقابت داشت خواست او را طلسم کند ولی، به واسطهٔ آنکه فلوطین حکیمی مقدس و خردمند بود، طلسم خود آن رقیب را گرفت. فرفوریوس و سایر پیروان فلوطین بسیار بیش از خود وی به خرافات اعتقاد دارند. در عقاید خود فلوطین تا آنجا که در زمان او ممکن بوده است، خرافات اندک است.

اکنون بکوشیم محاسن و معایب نظریهٔ فلوطین را که قسمت عمدهٔ آن، تا آنجا که عقلانی و دارای اسلوب است، وارد الهیات مسیحی شد خلاصه کنیم.

---

1. Emmeads, V, 8.

مقدم بر هر چیز، ساختمان آن چیزی است که فلوطین آن را مأمن ارمانها و امیدها می‌دانست و همچنین آن را مستلزم کوشش اخلاقی و عقلانی می شناخت. در قرن سوم و قرون پس از حملهٔ اقوام وحشی، تمدن غرب به زوال کلی نزدیک شد. خوشبختانه، هنگامی که الهیات یگانه زمینهٔ فعالیت فکری بود که از نابودی جسته بود دستگاهی که مورد قبول واقع شد دستگاهی صرفاً و مطلقاً خرافی نبود، بلکه مقدار فراوانی از آثار فکری یونان و توجه به اخلاق را که وجه مشترک رواقیان و نو افلاطونیان است، در خود حفظ کرد؛ هر چند باید گفت که گاه این عناصر را در اعماق وجود خود دفن می کرد. این امر ظهور فلسفهٔ مدرسی را ممکن ساخت و بعدها، با آمدن رنسانس، عاملی بود که باعث مطالعهٔ مجدد آثار افلاطون، و در نتیجه آثار سایر فلاسفهٔ باستانی شد.

از طرف دیگر فلسفهٔ فلوطین این عیب را دارد که انسان را تشویق می‌کند که به جای مشاهدهٔ بیرونی به مکاشفهٔ درونی بپردازد. هنگامی که ما درون را می نگریم، «nous» را می بینیم که دارای مقام الوهیت است؛ و هنگامی که برون را می نگریم نقائص عالم محسوس را مشاهده می‌کنیم. این نوع ذهن گرایی دارای سیر تکامل تدریجی است و آن را در نظریات پروتاگوراس و سقراط و افلاطون و همچنین رواقیان و اپیکوریان می‌توان دید. چیزی که هست، این عقاید در ابتدا چیزی جز بحث نظری نبود و ربطی به حالات و روحیات نداشت و تا مدتها نتوانست حس کنجکاوی علمی را از میان ببرد. پیشتر دیدیم که چگونه پوزیدونیوس در حدود ۱۰۰ ق.م. برای تحقیق در جزر و مد به اسپانیا و سواحل آفریقا در اقیانوس اطلس سفر کرد؛ اما رفته رفته ذهن گرایی بر احساسات مردم نیز همچون نظریاتشان حمله برد. دیگر علم پرورش نیافت و تنها فضیلت مهم انگاشته شد. افلاطون عقیده داشت که فضیلت هر چیزی را که در حیطهٔ قدرت اندیشه باشد، شامل می شود؛ اما در قرون بعدی فقط ارادهٔ فضیلتمند شرط فضیلت پنداشته شد و میل به شناختن جهان مادی یا ترقی دادن مؤسسات بشری به حساب نیامد. مسیحیت نیز در نظریات اخلاقی خود از این عیب مبرا نبود؛ هر چند در عمل اعتقاد به توسعه دادن مسیحیت هدفی عملی برای فعالیت اخلاقی فراهم ساخت که به تکمیل نفس منحصر نمی‌شد.

فلوطین هم آغاز است و هم انجام. از نظر فلاسفهٔ یونانی انجام است و از نظر کیش مسیحی آغاز. در دنیای قدیم، که بر اثر چندین قرن سرخوردگی خستگی عارض بشر گشته بود و نیروی او به سبب یأس از دست رفته بود، نظریات فلوطین ممکن بود پذیرفتنی باشد؛ ولی نمی‌توانست حرکتی پدید آورد. اما در دنیای خام و بی‌تمدن اقوام وحشی، که نیروهای سرشارش بیشتر نیازمند تحدید و تنظیم بودند تا تحریک و تسریع، آنچه از تعالیم فلوطین توانست نفوذ کند مفید واقع شد؛ زیرا که در آنجا مصیبتی که بایستی با آن مبارزه کرد سستی و رکود نبود بلکه شدت و خشونت بود. کار نقل آن مقدار از حکمت فلوطین که توانست باقی بماند به دست فلاسفهٔ مسیحی آخرین دورهٔ امپراتوری روم صورت گرفت.

کتاب دوم

فلسفهٔ قرون وسطی

فهرست مطالب

۱. آباء

۲. مدرسیان

مقدمه

فلسفهٔ کاتولیک، بدان معنی که من از این کلمه اراده خواهم کرد، فلسفه‌ای است که از زمان اگوستین تا رنسانس بـر فکر اروپایی تسلط داشت. پیش از این دورهٔ هزار ساله، و پس از آن نیز، فلاسفه‌ای بوده‌اند که به همـین مکتـب کلـی تعلق داشته‌اند، و از میان آنان اوریگن Origen را خصوصاً می‌توان نام برد. پس از رنسانس نیز این قبیل فلاسفه بسیار بوده اند؛ و امروز هم همهٔ استادانِ فلسفه را که پیرو مذهب کاتولیک و معتقد به دستگاههای فلسفی قـرون وسـطایی، خاصه دستگاه توماس اکویناس، باشند باید از آن جمله دانست. اما فقط در فاصلهٔ میان اگوستین و رنسانس است کـه بزرگترین فلاسفهٔ عصر در راه ساختن و پرداختن فلسفهٔ کاتولیک می‌کوشند. در قـرون مسـیحی پـیش از اگوسـتین، رواقیان و نو افلاطونیان آبای مسیحی را تحت‌الشعاع قرار می‌دادند؛ پس از رنسانس نیز هیچ کدام از فلاسفهٔ برجسـته، حتی از میان کسانی که به مذهب کاتولیک ایمان کامل داشتند، به ادامه دادن سنت فلسفهٔ مدرسـی (اسکولاسـتیک) یا فلسفهٔ اگوستین علاقه‌مند نبودند.

دوره‌ای که در این کتاب مورد بحث ما قرار خواهد گرفت با دوره‌های قبلی و بعدی و نه تنها از جهت فلسفه، بلکـه از بسیاری جهات دیگر نیز، فرق دارد. مهمترینِ این جهات قدرت کلیساست. کلیسا روابط عقاید فلسـفی را بـا اوضـاع سیاسی و اجتماعی در قرون وسطی که می‌توان آن را از ۴۰۰ تا ۱۴۰۰ میلادی حساب کرد نسبت به هر دورهٔ دیگـر، چه قبل، و چه بعد از آن، نزدیکتر ساخت. کلیسا یک سازمان اجتماعی است که بر پایهٔ عقیده ای، کـه پـاره ای از آن فلسفی است و پاره‌ای دینی، بنا شده است. این سازمان به توسط همان عقیده‌ای که اساسش را تشکیل می‌دهد، مـال و زور به دست می‌آورد. فرمانروایان غیر کلیسایی، که غالباً با کلیسا در نزاع بودن، از کلیسا شکست می‌خوردنـد؛ زیـرا که تودهٔ مردم، و حتی غالب خود آن فرمانروایان، در دل خـویش بـه حقانیـت مـذهب کاتولیـک معتقـد بـود. کلیسـا می‌بایست بر ضد سنتهای رومی و ژرمنی نیز بجنگد. در ایتالیا، خصوصاً در میان حقوقدانان، سـنت رومـی نیرومنـدتر بود. سنت ژرمنی در میان اشراف فئودال، که پس از فتح بربرها پا گرفته بودند، بیشتر قوت داشت. ولی قرنها گذشـت و هیچ کدام از این دو سنت نتوانستند در برابر کلیسا جبههٔ مخالفی پدید آورند که توفیقی از آن حاصل شـود؛ و ایـن امر تا حدی بدان سبب بود که هیچ کدام از این سنتها به شکل یک فلسفهٔ کافی و وافی تجسم نیافته بودند.

تاریخ فلسفه، یعنی آن گونه تاریخ فلسفه‌ای که ما اکنون در دست داریم، ناچار به طور یـک جانبـه دربـارهٔ قـرون وسطی بحث می‌کند. گذشته از تنی چند، آن مردان این دوره که سهمی در زندگی فکری عصر خـود داشـتند، همـه اهل کلیسا بودند. مردم غیر روحانی به تدریج نظام سیاسی و اقتصادی نیرومندی پدید آوردند؛ ولیکن فعالیتهای ایـن مردم به یک معنی کورکورانه بود.

در نیمهٔ دوم قرون وسطی آثار غیر دینی مهمی نوشته شد که با آثار کلیسایی تفاوت بسیار داشت. در تألیف تاریخ عمومی بیش از تاریخ فلسفه باید به بررسی این آثار پرداخت. در مطالعهٔ این آثار، فقط هنگامی که به دانته مـی‌رسـیم می‌بینیم که مردی غیر روحانی با اطلاع از علوم دینی زمان خود دست به قلم برده است. تا قرن چهـارم روحانیـان در حقیقت فلسفه را در انحصار خود داشتند و در نتیجه آثار فلسفی نیز از نقطهٔ نظر کلیسا نوشته مـی‌شـد. بـدین دلیـل فلسفهٔ قرون وسطایی را نمی‌توان بدون شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ جریان رشد سازمانهای روحـانی، خصوصـاً دسـتگاه پاپ، قابل فهم ساخت.

جهان قرون وسطی، بدان معنی که در مقابل جهان قدیم قرار می‌گیرد، با اشکال مختلفی از دوگانگی مشخص می‌شود. دوگانگی میان روحانیان و عامهٔ مردم، دوگانگی میان فرهنگ لاتینی و فرهنگ تیوتونی Teuton، دوگانگی میان حکومت آسمانی و حکومت زمینی، و دوگانگی میان روح و جسم، همه از مشخصات قرون وسطی است؛ و همهٔ اینها در اختلاف میان پاپ و امپراتور خلاصه می‌شود. دوگانگی میان فرهنگ لاتینی و تیوتونی بر اثر حملهٔ بربرها پدید آمد، ولی سایر دوگانگی‌ها ریشه‌های عمیقتر دارند. روابط میان مردم عامی و روحانیان از روابط شموئیل و شائول سرمشق می‌گیرد، و دعوی برتری روحانیان از دورهٔ پادشاهان آریوسی و نیمه آریوسی آغاز می‌شود. دوگانگی میان حکومت آسمانی و حکومت زمینی که در «عهد جدید» به چشم می‌خورد، در کتاب اگوستین قدیس به نام «شهر خدا» (The City of God) تحت نظم و قاعده درآمده است.

دوگانگی میان جسم و روح را باید در فلسفهٔ افلاطون جستجو کرد. نو افلاطونیان این دوگانگی را تأکید کردند. این دوگانگی در تعالیم پولس رسول نیز سهم داشت و سرانجام در مذهبی «ریاضت کشی» (asceticism) مسیحی در قرون چهارم و پنجم تسلط یافت.

فلسفهٔ کاتولیک به وسیلهٔ عصر ظلمت، که در آنها فعالیت فکری در اروپای غربی کمابیش متوقف بود به دو دوره تقسیم می‌شود. از زمان مسیحی شدن کنستانتین تا مرگ بوئتیوس Boethius، اندیشه‌های فلاسفهٔ مسیحی همچنان تحت تسلط امپراتوری روم قرار دارد و این تسلط یا به صورت واقعیت موجود و یا به صورت خاطرهٔ تازه ای در ذهن فلاسفه جلوه‌گر می‌شود. در این دوره، بربرها قومی مزاحم شناخته می‌شوند، نه بخشی مستقل از جهان مسیحی. هنوز جامعهٔ متمدنی وجود دارد که در آن مردم مرفه می‌توانند بخوانند و بنویسند، و فیلسوف می‌تواند علاوه بر طبقهٔ روحانی برای مردم عادی نیز کتاب بنویسد.

گرگوری کبیر در پایان قرن ششم، یعنی در فاصلهٔ میان این دوره و عصر ظلمت قرار می‌گیرد. وی خود را تابع امپراتور روم شرقی می‌دانست، ولی در برابر پادشاهان بربر گردن کشی می‌کرد. از این هنگام به بعد، جدایی طبقهٔ روحانی از مردم عادی روز به روز بیشتر می‌شود. اشراف غیر روحانی نظام فئودالی را پدید می‌آورند، و در نتیجه هرج و مرجی که در آن هنگام حکمفرما بود قدری تخفیف می‌یابد. روحانیان از فروتنی مسیحیت سخن می رانند، ولی در عمل فقط افراد طبقات فرودست از این فروتنی پیروی می‌کنند. غرور پیش از مسیحیت، در دوئل و محاکمه از طریق جنگ و مسابقات و خونخواهیهای خصوصی تجسم می یابد و کلیسا با همهٔ اینها مخالف است و نمی‌تواند از آنها جلوگیری کند. کلیسا با تلاشی که در قرن یازدهم آغاز کرد به دشواری بسیار توانست خود را از قید اشراف فئودال آزاد کند؛ و این آزادی یکی از موجبات در آمدن اروپا از عصر ظلمت بود.

نخستین دورهٔ اعتلای فلسفهٔ کاتولیک تحت تأثیر اگوستین قدیس قرار داشت و از لحاظ فلسفهٔ پیش از مسیحیت تحت تأثیر افلاطون بود. دومین دوره با ظهور توماس اکویناس به اوج خود رسید، که چه از حیث خودِ توماس اکویناس و چه از حیث جانشینانش، در آن نفوذ ارسطو به مراتب بر افلاطون می‌چربد. معهذا آن دوگانگی که در کتاب «شهر خدا» دیده می شود، وجود خود را کاملاً حفظ می‌کند. کلیسا نمایندهٔ شهر خدا است و فلاسفه از لحاظ سیاسی نمایندهٔ منافع کلیسا هستند. فلسفه به دفاع از مسیحیت پرداخت و سرگرم گرد آوردن دلایل شد تا مسیحیت را در برابر مخالفانش، مانند مسلمانان، تجهیز کند. بدین ترتیب فلاسفه با برانگیختن عقل در عرصهٔ بحث، مبارز می‌طلبیدند، آن هم نه به عنوان حکمای الهی، بلکه به عنوان سازندگان دستگاههایی که همهٔ مردم را از هر عقیده و مذهبی مخاطب قرار می‌دادند. شاید توسل و استدلال مآلاً خطا بود، ولی در قرن سیزدهم توفیق فراوان به بار آورد.

ترکیب فلسفی قرن سیزدهم که خود را کامل و نهایی نشان می‌داد، به وسیلهٔ عوامل گوناگون از هم پاشید. شاید مهمترینِ این عوامل رشد یک طبقهٔ تاجر ثروتمند بود - نخست در ایتالیا و سپس در جاهای دیگر. اشراف فئودال

بیشتر نادان و ابله و وحشی بودند. عوام الناس، به عنوان مردمی که از حیث هوش و اخلاق و تواناییِ مبارزه با هـرج و مرج بر اشراف برتری داشتند، جانب کلیسا را گرفتند.

طبقهٔ جدید تاجر در هوش و احاطه بر مسائل دنیوی با طبقهٔ روحانی برابر بود، اما در سـلوک بـا اشـراف بـیش از روحانیان توانایی داشت. در میان روستاییان نیز طبقهٔ جدید بـه عنـوان طرفـدار آزادیهـای مـدنی بـیش از روحانیـان هواخواه داشت.

در نتیجه تمایلات آزادیخواهی پدید آمد، و این تمایلات پس از آنکه پاپ را یاری داد تا امپراتور را شکسـت دهـد، در این جهت به کار افتاد که زندگی اقتصادی را از سلطهٔ روحانیان آزاد کند.

یکی دیگر از علل پایان یافتن قرون وسـطی، ظهـور حکومتهـای سـلطنتی مسـتقل و نیرومنـد بـود در فرانسـه و انگلستان و اسپانیا. پس از نیمهٔ قرن پانزدهم، پادشاهان چون هرج و مرج داخلی کشورهای خـود را فرونشـاندند و بـا طبقهٔ بازرگان ثروتمند بر ضد اشراف متحد شدند، یارای آن یافتند که بتوانند به خاطر منافع ملّی با پاپ نبرد کنند.

در این احوال، دستگاه پاپ نیز آن آبرویی را که در قرنهای یازدهم و دوازدهم داشـت، و در آن هنگـام رویهمرفتـه شایستهٔ آن بود، از دست داده بود. اولاً به علت آلت شـدن در دسـت حکومـت فرانسـه در دوره‌ای کـه مقـر پاپهـا در آوینیون Avignon بود، و ثانیاً به واسطهٔ «انشعاب بزرگ»، دستگاه پاپ بی‌آنکه خود بخواهد، دنیـای غـرب را بـه ایـن نتیجه راهنمون شده بود که وجود اشرافیت روحانی مستقل تحت عنوان دستگاه پاپ، نه ممکن است و نـه مطلـوب. در قرن پانزدهم مقام پاپها به عنوان فرمانروایان جهان مسیحی تحت الشعاع مقام آنان به عنـوان تنـی چنـد از حکـام ایتالیا که به بازیهای سیاسی پیچیده و دور از تقوا سرگرم بودند، قرار گرفت.

بدین ترتیب رنسانس و اصلاح دین (Reformation) ترکیب فلسفی قرون وسـطی را از هـم پاشـید؛ و هنـوز هـم ترکیبی که تا آن حد منظم و ظاهراً کامل باشد جای آن را نگرفته است. جریان رشد و انحطاط این ترکیـب، موضـوع کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد.

در تمام این دوران، مردم اندیشمند از امور دنیوی ناخشنود بودند و فقط امید بـه دنیـای دیگـر ایـن دنیـا را قـاب تحمل می‌ساخت. این ناخشنودی انعکاس اموری بود که در اروپای غربی می‌گذشت. قـرن سـوم دورهٔ مصـیبت بـاری بود. در این قرن سطح کلی آسایش مردم ناگهان تنزل فاحش کرد. پس از مدتی آرامی در قـرن چهـارم، قـرن پـنجم نابودی امپراتوری روم و مسلط شدن بربرها را بر قلمرو آن امپراتوری با خود آورد. قشر باسواد و ثروتمنـدِ شهرنشـین، که تمدن رومی دورهٔ اخیر بدان تکیه داشت، بیشتر به صورت گروه فراریان و پناهندگان برهنه و گرسنه درآمد؛ بـاقی هم به زندگی در روستاهای خود پرداختند. تا حدود سال ۱۰۰۰ میلادی، ضربه‌های تازه یکـی پـس از دیگـری فـرود آمد، بی‌آنکه در فاصلهٔ ضربه ها مجالی برای نفس تازه کردن و کمر راست کـردن از زیـر ضـربهٔ پیشـین دسـت دهـد. جنگهای روم شرقی و لمباردها بیشترِ باقی ماندهٔ تمدن ایتالیا را از میان برد. اعراب بیشترِ قلمرو امپراتـوری شـرقی را تسخیر کردند و خود را در اسپانیا و آفریقا مستقر ساختند و فرانسه را مورد تهدید قرار دادند و حتی به رم نیز دسـت انداختند. دانمارکیها و نورمنها در فرانسه و انگلستان و سیسیلی و ایتالیای جنوبی سـر بـه آشـوب برداشـتند. در ایـن قرنها زندگی پر از خطر و مشقت بود. واقعیت زندگی بد بود، خرافات سیاه نیز آن را بدتر ساخته بود. عقیدهٔ عمـوم بـر این بود که اکثر مردم، حتی مسیحیان، به دوزخ خواهند رفت. هر لحظه مردم احساس می‌کردند که ارواح خبیثه گرد آنان را گرفته اند، یا آنکه در معرض سحر و افسونِ جادوگران قرار دارند. درک لذت زندگی ممکـن نبـود، مگـر بـرای کسانی که می‌توانستند در لحظات فرخنده ای بی‌خیالی کودکان را در خود پدیـد آورنـد. فقـر و فلاکـت عمـومی بـر شدت احساسات دینی می‌افزود. در نظر مردم زندگی در این دنیای دون منزلـی بـود در راه مدینـهٔ آسـمانی؛ در ایـن جهان خاکی هیچ چیزی که حایز اهمیت و ارزش باشد میسر نبود - مگر تقوا و پرهیزکاری سـخت، کـه سـرانجام بـه رستگاری ابدی منجر می‌شد. یونانیان در اوج تمدن خود، در همین جهان خاکی، زیبایی و لذت به دست آورده بودند.

امپدوکلس خطاب به همشهریان خود می‌گوید: «ای دوستان، که در شهر بزرگ مشرف بـر کـوه زرد آکراگـاس خانـه دارید و به کارهای نیک می پردازید و پناه دهندهٔ غریبانید و از پستیها بیگانه‌ایـد، درود بـر شـما بـاد.» امـا در اعصـار بعدی، تا دورهٔ رنسانس، مردم هرگز چنین شادمانی ساده ای در جهان محسوس نداشتند و به دنیای نامحسوس امیـد بسته بودند. در دل آنها، آکراگاس جای خود را به اورشلیم طلایی داد. هنگـامی کـه سـرانجام شـادمانی ایـن جهـانی بازگشت، شور و شوق مردم نسبت به جهان دیگر کاهش یافت. هنوز همان کلمات سابق را به کار مـی‌بردنـد، ولـیکن عمق صداقتشان کمتر از سابق بود.

من لازم دانسته‌ام که برای مفهوم ساختن سیر تکوین و معنی فلسفهٔ کاتولیک، فصلهایی - بیش از آنچه در مـورد فلسفهٔ قدیم و جدید لازم است - به تاریخ عمومی اختصاص یابد. فلسفهٔ کاتولیک اساساً فلسفه‌ای است متعلق به یـک سازمان اجتماعی - یعنی کلیسای کاتولیک. فلسفهٔ جدید، حتی در مواردی کـه از تعصـب بیگانـه اسـت، خصوصـاً در اخلاق و سیاسیت نظری، بیشتر مربوط است به مسائلی که از نظریـات مسـیحی دربـارهٔ قـوانین اخلاقـی، و نظریـات کاتولیکی دربارهٔ روابط کلیسا و دولت ناشی شده‌اند. چنین وظیفهٔ دوگانه‌ای که مسیحیان از همان روزهای نخست در قبال خدا و قیصر - یا به اصطلاح سیاسی در قبال کلیسا و دولت - داشتند، در فلسفهٔ پیش از مسیحیت روم و یونـان به هیچ روی دیده نمی‌شود.

مسائلی که از این وظیفهٔ دوگانه پدید آمد، غالباً پیش از آنکه فلاسفه نظریات لازم را برای آنهـا بسـازند. در عمـل حل شد. در این جریان دو مرحلهٔ مشخص وجود داشت: یکی پیش از سـقوط امپراتـوری غربـی، دیگـری پـس از آن. کارهای سلسلهٔ طولانی اسقفها، که امبروز قدیس St. Ambrose در پایان آن قـرار مـی‌گیـرد، زمینـه را بـرای فلسـفهٔ سیاسی اگوستین آماده ساخت. پس از آن حملهٔ بربرها پیش آمد و به دنبال آن به مدت درازی هـرج و مـرج و جهـلِ روز افزون حکمفرما شد. در فاصلهٔ میان بوئتیوس و انسلم قدیس St. Anselm، یعنی در مدتی بیش از پنج قرن، فقـط یک فیلسوف برجسته به چشم می‌خورد، و او جان اسکات John the Scot است؛ و او چون ایرلندی بـود، توانسـت تـا حد زیادی از جریانات گوناگونی که به دنیای غرب شکل می بخشید برکنار بماند. اما در این دوره بـا آنکـه فیلسـوفی نبود رشد فکری متوقف نماند. هرج و مرج مسائل حادی را مطرح کرد که حل آنها افتاد بر عهدهٔ سازمانها و نحوه‌هـای تفکری که بر فلسفهٔ مدرسی حاکم بودند و تا به امروز اهمیت خود را تا حد زیادی حفـظ کـرده‌انـد. ایـن سـازمانها و نحوه های تفکر را نظریه سازان پدید نیاوردند. بلکه به دست مردان عمل، در فشار اختلاف و تعارض به وجـود آمـد. اصلاح اخلاقی کلیسا در قرن یازدهم، که مقدمهٔ بلافصل فلسفهٔ مدرسی است، عکس‌العملـی بـود در برابـر اسـتهلاک روزافزون کلیسا در نظام فئودالی. برای شناختن مدرسیان باید هیلدبراند Hildebrand را بشناسیم؛ و بـرای شـناختن هیلدبراند، باید مختصری از مفاسدی را که وی با آنها بـه نبـرد برخاسـت بـدانیم. همچنـین نمـی‌تـوانیم پـی ریـزی «امپراتوری مقدس روم» و تأثیر آن را بر تفکر اروپایی از نظر دور بداریم.

بنابر این دلایل، در صفحات آینده ممکن است خواننده با مقدار زیادی تاریخ کلیسا و تاریخ سیاسی برخـورد کنـد که شاید ارتباط آن با رشد تفکر فلسفی فوراً آشکار نشود. نقل مقداری از این تاریخ خصوصاً از این جهـت بیشـتر لازم است که این دوره از تاریخ مبهم و تاریک است و برای کسانی که هم با تاریخ قدیم و هم با تاریخ جدید آشنایی کامل ندارند، روشن نیست. نفوذ امبروز قدیس و شارلمانی و هیلدبراند بر تفکر فلسفی، از غالب فلاسفهٔ رسمی بیشـتر بـوده است. بنابراین در بحثی مستوفی دربارهٔ فلسفهٔ این دوره، نقل مطالب اساسی راجع به این اشخاص و عصر آنهـا، امـری لازم و ناگزیر خواهد بود.

فصل اول

سیر دینی قوم یهود

دین مسیحی، بدان شکل که از امپراتوری روم به بربرها رسید، مرکب از سه عنصر بود: نخست مقداری عقاید فلسفی، که عمدتاً از افلاطون و نو افلاطونیان گرفته شده بود و در عین حال مقداری از عقاید رواقیان نیز در آن دخالت داشت؛ دوم درک خاصی از اخلاق و تاریخ که از یهودیان گرفته شده بود؛ سوم نظریاتی، خصوصاً دربارهٔ رستگاری اخروی، که رویهمرفته تازگی داشت - هر چند پی آن را می‌توان در کیش اورفئوسی و مذاهب خویشاوند آن در خاور نزدیک جستجو کرد.

در نظر من مهمترین عناصر یهودی دین مسیح به قرار زیرند:

۱. وجود تاریخ مقدسی که از آفرینش آغاز می‌شود و به سرمنزل مقصودی در آینده پایان می‌گیرد و بدین ترتیب رفتار خدا را نسبت به انسان توجیه می‌کند.

۲. وجود گروه معدودی از ابنای بشر که خدا بدانها محبت خاص دارد. یهودیان این گروه را «قوم برگزیده» (Chosen People) و مسیحیان آنان را «برگزیدگان» (elect) می‌نامند.

۳. دریافت تازه‌ای از «عمل درست». مثلاً اعتقاد به فواید صدقه دادن را مسیحیت از یهودیت اخیر گرفته است. اهمیتی که مسیحیت برای غسل تعمید قائل است، ممکن است از کیش اورفئوسی یا کیشهای کافری مشرق زمین گرفته شده باشد. اما بشردوستی عملی به عنوان یکی از معانی فضیلت از نظر مسیحیت، ظاهراً از یهودیان اقتباس شده است.

۴. شریعت. مسیحیان قسمتی از شریعت عبرانی، مثلاً احکام دهگانه را، نگه داشتند؛ حال آنکه قسمتهای تشریفاتی و مناسک دینی آن را طرد کردند. اما در عمل مسیحیان نسبت به «عقیده» همان احساساتی را داشتند که یهودیان نسبت به «شریعت» نشان می‌دادند. از این موضوع چنین بر می‌آید که عقیدهٔ صحیح حداقل به اندازهٔ عمل خیر اهمیت دارد و این نظر اساساً یونانی است. آنچه در دین مسیح ریشهٔ یهودی دارد، موضوع مستثنی بودن «برگزیدگان» است.

۵. مسیح. یهودیان عقیده داشتند که مسیح سعادت دنیوی و غلبه بر دشمنان قوم یهود را بر روی خاک برای آنان به ارمغان خواهد آورد. به علاوه، در نظر یهودیان مسیح متعلق به آینده بود؛ حال آنکه در نظر مسیحیان مسیح همان شخص تاریخی موسوم به عیسی است که به «کلمهٔ» (Logos) فلسفهٔ یونان نیز شباهت دارد؛ و او پیروزی پیروان خود را، نه در این دنیا بلکه در آسمان، نوید داده است.

۶. ملکوت آسمان. از یک جهت می‌توان گفت که یهودیان و مسیحیان در اعتقاد به دنیای دیگر با پیروان اخیر مکتب افلاطون وجه مشترک دارند؛ منتها این اعتقاد نزد یهود و نصارا در قیاس با فلاسفهٔ یونانی صورتی بسیار ملموس به خود می‌گیرد. نظریهٔ یونانی، که به وجه بارزی در فلسفهٔ مسیحی - نه در مسیحیت عامیانه - دیده می‌شود، این است که عالم محسوس واقع در زمان و مکان وهمی بیش نیست؛ انسان می‌تواند از طریق ریاضت فکری و اخلاقی به مرحله ای برسد که در عالم باقی زندگی کند؛ و تنها این عالم باقی است که واقعیت دارد. از طرف دیگر،

یهودیان «دنیای دیگر» را جدا از این دنیا نمی‌دانستند، بلکه آن را در آینده تصور می‌کردند و می‌پنداشتند که در آن هنگام مردم با تقوا به سعادت ابدی خواهند پیوست و مردم گنهکار به عذاب ابدی دچار خواهند شد. این عقیده روح انتقامجویانه داشت و برای عارف و عامی قابل فهم بود؛ حال آنکه نظریات یونانی چنین نبود.

برای شناختن منشأ این عقاید باید پاره ای وقایع مربوط به تاریخ قوم یهود را بازنمود. به همین جهت ما اکنون به این وقایع می‌پردازیم.

تاریخ قدیم بنی‌اسرائیل را هیچ منبعی خارج از «عهد عتیق» تأیید نمی‌کند و محال است تشخیص دهیم که افسانهٔ محض کجا ختم می شود و کجا حقایقی با افسانه درمی‌آمیزد. داود و سلیمان را می توان به عنوان پادشاهانی که شاید وجود تاریخی داشته اند پذیرفت؛ اما در نخستین مراحلی که به حقایق تاریخی می رسیم، می بینیم که دو حکومت وجود دارد: یکی حکومت اسرائیل و دیگری حکومت یهودیه. از کسانی که در «عهد عتیق» مذکورند، نخستین کسی که در خارج از آن کتاب نیز نامش را برده اند احب پادشاه اسرائیل است که در یک نامهٔ آشوری مربوط به ۸۵۳ ق.م. از او یاد شده است. آشوریان سرانجام در ۷۲۲ ق.م. قلمرو حکومت شمالی را تصرف کردند و گروه کثیری از ساکنان آنجا را کوچ دادند. از این هنگام به بعد، فقط حکومت یهودیه شریعت بنی‌اسرائیل را نگه داشت. حکومت یهودیه از تصرف آشور ایمن ماند. قدرت آشور نیز با تصرف نینوا به دست بابلیان در ۶۰۶ ق.م. از میان رفت. اما در ۵۸۶ ق.م. نبوکد نصر اورشلیم را گرفت و پرستشگاه آنجا را ویران کرد و گروه کثیری از ساکنان اورشلیم را به بابل کوچ داد. حکومت بابل در ۵۳۸ ق.م. به دست کوروش شاهنشاه مادها و پارسها افتاد. کوروش در ۵۳۷ ق.م. فرمانی صادر کرد که به موجب آن یهودیان حق داشتند به فلسطین باز گردند. بسیاری از آنان به رهبری نحمیا و عزرا به فلسطین بازگشتند و پرستشگاه اورشلیم را از نو ساختند، و دین یهودی رفته رفته قوام گرفت.

در دورهٔ اسارت یهود، و چندی قبل و بعد از آن، دین یهودی دورهٔ رشد و تطوّر بسیار مهمی را طی کرد. به نظر می‌رسد که در ابتدا میان بنی‌اسرائیل و قبایل همسایه از لحاظ دیانت اختلاف مهمی وجود نداشته است. در آغاز یَهُوَهْ خدای قبیله بود و نسبت به بنی‌اسرائیل عنایت خاص داشت، ولی وجود خدایان دیگر انکار نمی شد و پرستش آنها امری عادی بود. هنگامی که نخستین فرمان می‌گوید: «تو نباید جز من خدایی داشته باشی،» در حقیقت از بدعتی سخن می‌رود که بلافاصله پیش از دورهٔ اسارت پدید آمده بود. این امر با توجه به اسفار مختلف مربوط به پیامبران پیش از این دوره به اثبات می‌رسد. در این هنگام بود که برای نخستین بار پیامبران گفتند که پرستش خدایانِ امم کافر گناه است و اعلام کردند که برای پیروز شدن در جنگهای پیاپی آن زمان نظر عنایت یهوه شرط لازم است، و هرگاه یهوه ببیند که جز خود او خدایان دیگری نیز پرستیده می شوند، عنایت خود را دریغ خواهد داشت. خصوصاً به نظر می‌رسد که ارمیا و حزقیال این اندیشه را آورده‌اند که جز یک دین، باقی ادیان همه باطلند و خدا کافران را مجازات می‌کند.

نقل چند کلمه‌ای از گفته های آنان به روشن ساختن تعالیمشان کمک می کند و در عین حال نشان می دهد که کفری که پیامبران بر ضد آن اعتراض می‌کرده‌اند، در آن زمان تا چه اندازه رواج داشته است: «آیا آنچه را که ایشان در شهرهای یهودا و کوچه های اورشلیم می‌کنند نمی‌بینی؟ پسران هیزم جمع می کنند و پدران آتش می افروزند و زنان خمیر می‌سرشند تا قرصها برای ملکهٔ آسمان [عشتار] بسازند و هدایای ریختنی [شراب] برای خدیان غیر ریخته، مرا متغیر سازند.»[1] خدا از این امر به خشم آمده است: «و مکانهای بلند خود را در تُوفَت که در وادی ابن

۱. «کتاب ارمیا نبی» ۷: ۱۷ و ۱۸.

حنوم است بنا نمودند تا پسران و دختران خویش را در آتش بسوزانند که من اینکار را امر نفرموده بودم و به خاطر خویش نیاورده.»[۱]

در کتاب ارمیا قطعهٔ بسیار جالبی وجود دارد که یهودیان مصر را به سبب بت پرستی سرزنش می‌کند. خود ارمیا مدتی در میان آنان به سر برده بود. این پیامبر به یهودیان فراری که در مصر زندگی می‌کنند می‌گوید که یهوه همهٔ آنان را نابود خواهد ساخت، زیرا که زنانشان برای خدایان دیگر عود و کندر سوزانده‌اند. اما یهودیان به سخنان او گوش نمی‌دهند و می‌گویند: «ما مسلماً آنچه را بر زبان خودمان جاری شود انجام می‌دهیم و برای ملکهٔ آسمان عود می‌سوزانیم و در راه او شراب نذر می‌کنیم، چنانکه ما و پدرانمان در شهرهای یهودا و کوچه های اورشلیم کرده‌ایم، زیرا که در آن زمان آذوقهٔ فراوان داشتیم و در آسایش به سر می‌بردیم و از بدیها در امان بودیم.» ولی ارمیا به آنان اطمینان می‌دهد که این کارهای بت پرستانه از چشم یهوه دور نمی ماند و به سبب همین کارهاست که بدبختی گریبان آنان را گرفته است. «بنابراین یهوه صبایوت خدای اسرائیل چنین می‌گوید اینک من روی خود را بر شما به بلا می‌گردانم تا تمامی یهودا را هلاک کنم و بقیهٔ یهودا را که رفتن به مصر و ساکن شدن در آنجا را جزم نموده‌اند خواهم گرفت تا جمیع ایشان در سرزمین مصر هلاک شوند و ایشان به شمشیر و قحط خواهند افتاد و از خورد و بزرگ به شمشیر و قحط تلف شده خواهند مرد و مورد نفرین و دهشت و لعنت و عار خواهند گردید.»[۲]

حزقیال نیز از بت پرستی یهودیان به همین اندازه در شگفت است. خداوند به هنگام مکاشفه زنانی را بدو نشان می دهد که در دروازهٔ جنوب برای تموز (یکی از خدایان بابل) گریه می‌کنند؛ و سپس «اعمال زشتری» را بدو می‌نمایاند، و آن منظرهٔ بیست و پنج مرد است که بر در پرستشگاه به پرستش آفتاب مشغولند. خداوند اعلام می کند که «بنابراین من نیز در غصب عمل خواهم نمود و چشم من شفقت نخواهد کرد و رحمت نخواهم فرمود و اگرچه به آواز بلند بگوش من بخوانند ایشان را اجابت نخواهم نمود.»[۳]

ظاهراً فکر اینکه جز یک دین همهٔ ادیان باطلند و خداوند بت پرستان را مجازات می‌کند، بدعتی است که این پیامبران آورده‌اند. فی‌الجمله این پیامبران احساسات ملی بسیار تندی داشته‌اند و انتظار روزی را می‌کشیده‌اند که خداوند همهٔ مردم غیر یهودی را نیست و نابود کند.

در نظر قوم یهود، دوران اسارت تعبیر سرزنشهای این پیامبران است. اگر یهوه قادر مطلق باشد و یهود «قوم برگزیدهٔ» او، پس رنج و عذاب این قوم فقط به وسیلهٔ گناهان خود این قوم قابل توجیه خواهد بود. خشم خداوند نوعی تنبیه پدرانه است؛ یعنی قوم یهود با این مجازات پاک و طاهر می شود. تحت تأثیر این اعتقاد، دین یهودی در دورهٔ اسارت از زمان آزادی بسیار خشکتر شد و به قوم یهود اختصاص یافت. در میان آن دسته از یهودیان که به بابل تبعید نشده بودند، چنین تغییری روی ننمود. هنگامی که عزرا و نحمیا پس از دوران اسارت به اورشلیم بازگشتند، از آنکه دیدند مردم یهود با امم غیر یهودی وصلت کرده‌اند سخت در شگفت شدند، و یهودیان این گونه وصلتها را پس خواندند.[۴]

در میان اقوام عهد قدیم، یهودیان به واسطهٔ غرور ملی شدیدی که داشتند از دیگران جدا بودند. همهٔ اقوام دیگر، وقتی که به تصرف قوم دیگری در می‌آمدند، ظاهراً و باطناً تسلیم می شدند. فقط یهودیان بودند که در همه حال اعتقاد به برتری خود داشتند و می پنداشتند که همهٔ بدبختیهاشان نتیجهٔ خشم خداست از این که نتوانسته‌اند پاکی و صفای ایمان و مناسک دینی خود را حفظ کنند. اسفار تاریخی «عهد عتیق»، که غالباً پس از دورهٔ اسارت گردآوری

---

۱. همان کتاب ۷ :۳۱.
۲. همان کتاب ۴۴ :۱۱ تا آخر.
۳. «کتاب حزقیال نبی» ۸ :۱۸ تا آخر.
۴. «کتاب عزرا» ۵ :۹ و ۱۰.

شده است، برای خواننده تصور گمراه کننده‌ای ایجاد می‌کند؛ زیرا در این اسفار چنین آمده است که اعمال بت پرستانه ای که پیامبران بدانها اعتراض می کنند انحراف از ایمان و اعتقاد محکم سابق است؛ حال آنکه ایمان و اعتقاد محکم سابق هرگز وجود نداشته و این پیامبران بسیار بیش از آنچه از مطالعهٔ جنبه های غیر تاریخی تورات بر می‌آید در ابداع و اختراع دین خود دخیل بوده‌اند.

بعضی از آداب و رسومی که بعدها از مشخصات دین یهودی شد در دورهٔ اسارت پدید آمد، گو اینکه ریشهٔ پاره‌ای از آنها سابق بر آن هم وجود داشت - به علت ویران شدن پرستشگاه، که فقط در آنجا عمل قربانی کردن انجام می‌گرفت، یهودیان ناچار مراسم قربانی کردن را ترک کردند. در این هنگام رفته رفته کنیسه تشکیل می‌شد و آن قسمتهایی از متون مقدس که در آن زمان وجود داشت در کنیسه قرائت می‌شد. اهمیت روز شنبه در این هنگام بیشتر شد، و نیز ختنه کردن سنت عمومی یهودیان گشت. چنانکه در صفحات پیش دیدیم، وصلت با مردم غیر یهودی در دورهٔ اسارت ممنوع شد. جدایی یهودیان از سایر مردم از هر جهت افزایش یافت. «من یهوه خدای شما هستم که شما را از امتها امتیاز کرده ام.»[1] «تمامی جماعت بنی اسرائیل را خطاب کرده به ایشان بگو مقدس باشید زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم.»[2] شریعت یهود از محصولات این دوره است، و این شریعت یکی از نیروهای عمده‌ای است که وحدت ملی قوم یهود را حفظ کرده است.

آنچه ما امروز به نام «صحیفهٔ اشعیای نبی» در دست داریم، اثر دو پیامبر است که یکی پیش از اسارت می‌زیسته است و دیگری پس از آن.

پیامبر دوم که به نام اشعیای ثانی معروف است، جالبترین پیامبران است. وی نخستین کسی است که از قول خدا می‌گوید: «جز من خدایی نیست.» اشعیای ثانی به رستاخیز تن عقیده دارد، و بعید نیست که این عقیده بر اثر نفوذ عقاید ایرانی برای او حاصل شده باشد. پیشگویی‌های وی دربارهٔ ظهور مسیح بعدها مهمترینِ نصوص تورات بود که برای اثبات اینکه پیامبران بنی‌اسرائیل ظهور عیسی را پیش بینی کرده‌اند مورد استناد قرار می‌گرفت.

نوشته‌های اشعیای ثانی در مجادلات مسیحیان با کافران و یهودیان وظیفهٔ مهمی بر عهده داشت، و به همین جهت من به نقل مهمترینِ آن نوشته‌ها می‌پردازم. همهٔ ملتها سرانجام ایمان خواهند آورد: «و ایشان شمشیرهای خود را برای گاوآهن و نیزه های خویش را برای ارّه ها خواهند شکست و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت.»[3] «اینک باکره حامله شده پسری خواهد زایید و نام او را عِمانوئیل خواهد خواند.»[4] (ناگفته نماند که بر سر این نص میان مسیحیان و یهودیان اختلاف بود، بدین معنی که یهودیان می گفتند ترجمهٔ صحیح این نص این است که «زن جوانی حامله خواهد شد... .» ولی مسیحیان عقیده داشتند که یهودیان دروغ می‌گویند) «قومی که در تاریکی سالک می‌بودند نور عظیمی خواهند دید و بر ساکنان زمین سایهٔ موت نور ساطع خواهد شد... زیرا که برای ما ولدی زاییده و پسری به ما بخشیده شد و سلطنت بر دوش او خواهد بود و اسم او عجیب و مشیر و خدای قدیر و پدر سرمدی و سرور سلامتی خوانده خواهد شد.»[5] قسمتی که ظاهراً بیش از همه جنبهٔ پیشگویی دارد باب پنجاه و سوم است که این قطعهٔ معروف را در بر دارد: «خوار و نزد مردمان مردود و صاحب غمها و رنج دیده... و حال آنکه به سبب تقصیرهای ما مجروح و به سبب گناهان ما کوفته گردیده و تأدیب سلامتی ما بر وی آمد و از زخمهای او ما شفا یافتیم... او مظلوم شد اما تواضع نموده دهان خود را نگشود. مثل بره‌ای که برای

---

۱. «سفر لاویان» ۲۰ :۲۴.
۲. همان کتاب ۱۹ :۲.
۳. «کتاب اشعیا نبی» ۲ :۴.
۴. همان کتاب ۷ :۱۴.
۵. همان کتاب ۹ :۲ و ۶.

ذبح می برند و مانند گوسفندی که نزد پشم برنده‌اش بی زبان است همچنـان دهـان خـود را نگشـود.» در اینجـا بـه وضوح گفت می‌شود که مردم غیر یهودی نیز مشمول رسـتگاری ابـدی خواهنـد شـد: «و امتهـا بـه سـوی نـور تـو و پادشاهان به سوی درخشندگیِ طلوع تو خواهند آمد.»[1]

پس از عزرا و نحمیا یهودیان تا مدتی از صحنهٔ تاریخ ناپدید شدند. دولت یهودیه بـه شـکل یـک حکومـت دینـی (theocracy) باقی ماند، ولی قلمرو آن بسیار محدود بود و بنا بر قول بـوان E. Bevan فقـط تـا پـانزده میلـی اطـراف اورشلیم می‌رسید.[2] پس از اسکندر، میان بطلمیوسان مصر و پادشاهان سلوکی بر سر این ناحیه اختلاف بود، امـا ایـن اختلاف به ندرت باعث می‌شد که میان این دو نیرو در سرزمین یهودیان جنـگ در بگیـرد، و ایـن بـود کـه یهودیـان مدتی مدید در پیروی دین خود آزاد بودند.

معتقدات اخلاقی آنان در این دوره در کتاب «حکمت یسوع پسر سیراخ» کـه محـتملاً در حـدود سـال ۲۰۰ ق.م. نوشته شده تشریح شده است. تا چندی پیش فقط نسخهٔ یونانی این کتاب در دست بود و به همین علت نیز در شمار «اسفار مجعوله» قرار گرفته است؛ ولی اخیراً یک نسخهٔ عبری از این کتاب کشف شده که از برخی جهـات بـا نسـخهٔ یونانی که ترجمه‌اش در «اسفار مجعوله» موجود است اختلاف دارد. اخلاقی که این کتـاب تعلـیم مـی‌دهـد، اخلاقـی است بسیار دنیوی. داشتن اعتبار و آبرو در میان همسایگان بسیار مورد تمجید قرار گرفتـه اسـت. راسـتی و درسـتی بهترین روش شناخته شده، زیرا که در این صورت یهوه جانب ما را خواهد گرفـت، و ایـن بـه نفـع ماسـت. خیـرات و مَبرّات توصیه شده است. یگانه نشانهٔ نفوذ یونانیان در این کتاب ستایش از علم طب است.

با بردگان نباید زیاد مهربانی کرد. «علف خشک و چوب تر و بار گران برای خران است و نان و مؤاخذه و کار بـرای خدمتکاران... او را چنانکه مناسب حال اوست به کار بگمارید، و اگـر سـر از اطاعـت بـاز زنـد، زنجیرهـایش را گرانتـر کنید.» (۱۸ : ۲۴ و ۲۸) در عین حال باید به خاطر داشته باشی که برای خریدنش بهـایی پرداختـه‌ای و هرگـاه فـرار اختیار کند پولت را از دست می‌دهی. از اینجاست که سختگیری مفید حـدی دارد. (همـان کتـاب، ۳۰ و ۳۱) دختـر داشتن مایهٔ نگرانی شدید خاطر است. ظاهراً در عصر نویسندهٔ کتاب دختران به اعمـال خـلاف اخـلاق سـخت معتـاد بوده‌اند. (۳۲ : ۹-۱۱) نویسنده نسبت به زنان نظر تحقیرآمیزی دارد: «بید از پیراهن وخباثـت از زن بـر مـی‌خیـزد.» (همان کتاب، ۱۳.) خوش رفتاری با فرزندان خطاست؛ درست این است که از کودکی گردنشان را به پایین خم کنـیم (۷ : ۲۳ و ۲۴).

رویهمرفته باید گفت که نویسندهٔ این کتاب نیز مانند کاتوی بزرگ نمایندهٔ زشت‌روی سوداگران پرهیزگار است.

این زندگی آرام و حق به جانب، به دست آنتیوکوس چهارم، پادشاه سلوکی، سخت از هم پاشید. آنتیوکوس بر آن بود که تمامی قلمرو خود را به شکل یونان درآورد. در سال ۱۷۵ ق.م. ورزشگاهی در اورشلیم بنـا کـرد و بـه جوانـان آموخت که کلاه یونانی بر سر بگذارند و ورزش کنند. یک تن یهودی به نام جاسون در این کار به او کمک کـرد و بـه یونانی کردن اورشلیم پرداخت. آنتیوکوس او را اسقف اعظم خود ساخت. جامعـهٔ روحـانی کـه حکومـت را در دسـت داشت در این هنگام سستی گرفته و جاذبهٔ تمدن یونانی را احساس کرده بود. اما این کار با مخالفت شدید فرقه‌ای به نام حسیدیه (یعنی مقدس) روبرو شد و این فرقه در میان روستاییان قدرت داشت.[3] در سال ۱۷۰ ق.م. که آنتیوکوس گرفتار جنگ با مصر شد، یهودیان شورش کردند. آنتیوکوس اجسام مقدس را از پرستشگاه بیرون برد و به جـای آنهـا

---

۱. همان کتاب ۶۰: ۳.

2. Jerusalem under the High Priests. P. 12.

۳. شاید اسنیان که نظریاتشان در مسیحیت اولیه مؤثر بوده است، از همین فرقه پدید آمده باشند. (فریسیان نیز از همین فرقه سرچشـمه گرفته اند.) رک :

History of Israel, Vol. II, p. 323, ff

مجسمهٔ خدا را قرار داد. او یهوه و زئوس را با هم یکی کرد، زیرا که این کار در جاهای دیگر به نتیجه رسیده بود.[۱] او بر آن شد که دین یهودی را ریشه کن کند و از اجرای سنت ختنه کردن و قوانین یهودی مربوط به غذا جلوگیری کرد. شهر اورشلیم به فرمان او گردن نهاد، ولی یهودیان خارج از اورشلیم با سرسختی فراوان برابرش ایستادند.

تاریخ این دوره در کتاب «مَکّابیان» نقل شده است. فصل اول بیان می‌کند که چگونه آنتیوکوس فرمان داد که همهٔ ساکنان قلمرو او باید به صورت ملتی واحد درآیند و از قوانین جداگانهٔ خود دست بکشند. همهٔ مردم غیر یهودی از این فرمان پیروی کردند، و بسیاری از بنی‌اسرائیل نیز، با آنکه پادشاه فرمان داده بود که مراسم سَبت را ترک بگویند و خوک قربانی کنند و فرزندان خود را ختنه نکنند، این فرمان را پذیرفتند. هر کس از این فرمان سرپیچی می کرد، می بایست مرگ را استقبال کند. با این همه، گروه کثیری در برابر آن مقاومت نمودند. «زنانی که کودکان خود را ختنه کرده بودند به قتل رسیدند؛ کودکان حلق آویز شدند؛ خانه‌ها به غارت رفت؛ و کسانی که عمل ختنه کردن را انجام داده بودند از دم تیغ گذشتند. معهذا بسیاری از مردم اسرائیل عزم خود را جزم کرده بودند که از خوردن چیزهای ناپاک اجتناب کنند و بدین سبب مرگ را بر آلوده شدن به گوشتهای ناپاک و زیر پا نهادن آیین مقدس رجحان نهادند و آنگاه کشته شدند.»[۲]

در این هنگام بود که نظریهٔ بقای روح در میان قوم یهود رایج شد. پیش از آن در تعالیم آنان چنین آمده بود که مردم با تقوا در همین جهان پاداش می گیرند؛ ولی عذاب و آزاری که گریبانگیر غالب مردم با تقوا می شود نشان داد که چنین نیست. پس برای آنکه عدالت آسمان محفوظ بماند لازم آمد که یهودیان به مکافات و اجر اخروی معتقد شوند. اما این نظریه را همهٔ قوم یهود نپذیرفتند. در زمان عیسی هنوز صَدوقیان آن را مردود می‌دانستند؛ منتها در آن هنگام دیگر صدوقیان گروه کوچکی بودند و بعدها همهٔ قوم یهود به بقای روح اعتقاد پیدا کردند.

شورش یهودیان بر ضد آنتیوکوس به دست یهودا مکابیوس رهبری می‌شد که سرداری با کفایت بود. وی نخست اورشلیم را گرفت (۱۶۴ ق.م.) و آنگاه دست به تعرض زد. گاه همهٔ مردان را می‌کشت و گاه آنان را به زور ختنه می کرد. برادرش یوناتان به مقام کاهن بزرگ منصوب شد و اجازه یافت که اورشلیم را به زور سپاهیان تصرف کند. وی با تسخیر یوپا و عکا قسمتی از سامرا را متصرف شد و با دولت روم به مذاکره پرداخت و توانست استقلال کامل به دست آورد. اعقاب او همچنان مقام کاهن بزرگ را تا زمان هیرودیس به ارث بردند، و به عنوان سلسلهٔ حسمونیان شناخته می‌شدند.

یهودیان این دوره در تحمل مشقت و مقاومت در برابر عذاب و آزار دلاوری بسیار نمودند - هر چند این دلاوری برای دفاع از چیزهایی بود که چندان مهم به نظر نمی‌رسد؛ مانند ختنه کردن پسران و حرام دانستن گوشت خوک.

دورهٔ آزار یهودیان به دست آنتیوکوس چهارم، در تاریخ یهود لحظهٔ بسیار با اهمیتی است. یهودیانی که با امم غیر یهود درآمیخته بودند روز به روز بیشتر آداب و رسوم یونانی را می‌پذیرفتند و یهودیان یهودیه گروه کوچکی بیش نبودند و حتی در میان این گروه نیز ثروتمندان و زورمندان به قبول بدعتهای یونانی تمایل داشتند. اگر مقاومت دلیرانهٔ فرقهٔ حسیدیه نمی‌بود چه بسا که دین یهود به آسانی از میان می‌رفت؛ و اگر چنین می شد اسلام و مسیحیت نمی‌توانستند بدان صورتی که در عمل به خود گرفتند وجود داشته باشند. تاوتزند Townsend در مقدمهٔ خود بر سفر چهارم مکابیان می‌گوید[۳]:

---

۱. برخی از یهودیان اسکندریه به این کار اعتراضی نکردند. ر.ک : Letter of Ariseas, 15, 16.

2. I Maccabees I, 60-3.

3. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English; Edited by R. H. Charles, Vol, II, p. 659.

«خوب گفته‌اند که اگر یهودیت به عنوان دین به دست آنتیوکوس از میان رفته بود، مسیحیت بستر نشو و نما نمی‌داشت، و بدین ترتیب خون شهدای مکابی که یهودیت را نجات دادند سرانجام نطفهٔ کلیسا را پدید آورد. بدین جهت از آنجا که نه تنها مسیحیت، بلکه اسلام نیز، وحدانیت را از منبع یهودی گرفته است به اغلب احتمال دنیای امروز اصل وجود وحدانیت را چه در غرب و چه در شرق به مکابیان مدیون است.»

اما خود مکّابیان در دوره‌های بعدی مورد تحسین یهودیان نبودند، زیرا که این خاندان و پس از توفیق یافتن در مقام کاهن بزرگ، سیاستی دنیوی و مطابق مقتضای روز دنبال می‌کردند. اما شهیدان مورد ستایش قرار گرفتند. سفر چهارم «مکابیان»، که احتمالاً در حوالی عصر عیسی در اسکندریه نوشته شده است، هم این نکته را و هم برخی نکات جالب دیگر را روشن می‌کند. این کتاب به رغم عنوان خود هیچ جا نامی از مکابیان نمی‌برد، بلکه از قدرت شگفت انگیز یک پیرمرد، و پس از او هفت برادر جوان، سخن می‌گوید. آنتیوکوس این هفت برادر را نخست شکنجه داد و آنگاه در آتش سوزاند، و در این حال مادرشان حاضر بود و به فرزندان خود دل می‌داد تا سستی به خود راه ندهند. پادشاه نخست می‌کوشد تا آنان را به زبان خوش رام کند و بدانها می‌گوید که اگر تنها به خوردن گوشت خوک رضایت دهند آنان را مورد لطف و عنایت خود قرار خواهد داد و کارهای خوب به دست آنها خواهد سپرد. جوانان سر باز می‌زنند. پادشاه آلات شکنجه را به آنان نشان می‌دهد، ولی آنان خم به ابرو نمی‌آورند، و به پادشاه می گویند که او پس از مرگ به عذاب ابدی گرفتار خواهد شد، حال آنکه خود آنان به سعادت جاودان خواهند پیوست. در نتیجه آنان را یکایک در حضور یکدیگر و در پیش چشم مادرشان نخست تکلیف به خوردن گوشت خوک می‌کنند و چون سر باز می‌زنند، شکنجه می‌دهند و می‌کشند. سرانجام پادشاه رو به سربازان خود می‌کند و می‌گوید که امیدوارم سربازانم از این همه شجاعت سرمشق بگیرند. شرح این قصه البته گرافه آمیز است، ولی این نکته حقیقت دارد که عذاب و آزار یهودیان شدید بود و در برابر آن مقاومت دلیرانه صورت می‌گرفت؛ و نیز حقیقت دارد که موضوعات مهم مورد اختلاف عبارت بود از ختنه، و خوردن گوشت خوک.

این کتاب از یک جهت دیگر نیز جالب توجه است. گرچه پیداست که نویسنده یهودی متعصبی است، زبانی که وی در کتاب به کار می‌برد زبان فلاسفهٔ رواقی است و می‌خواهد ثابت کند که یهودیان درست مطابق مفاهیم فلسفهٔ رواقی زندگی می‌کنند. کتاب با این جمله آغاز می‌شود:

«مسئله‌ای که می‌خواهم مورد بحث قرار دهم مسئله‌ای است به نهایت درجه فلسفی، و آن این است که آیا عقل ملهم بر عواطف تسلط کامل دارد یا نه، و نظر شما را جداً به فلسفهٔ آن جلب می‌کنم.»

یهودیان اسکندریه می‌خواستند که در زمینهٔ فلسفه از یونانیان درس بیاموزند، اما در عین حال که با سماجتی شگفت به شریعت یهودی، خاصه ختنه کردن و اجرای مراسم سبت و خودداری از خوردن گوشت خوک و گوشتهای ناپاک، می‌چسبیدند. از زمان نحمیا تا پس از سقوط اورشلیم در سال ۷۰ میلادی، اهمیتی که یهودیان برای شریعت قائل می‌شدند افزایش می‌یافت. دیگر یهودیان وجود پیامبرانی را که سخنان تازه می آوردند بر نمی تافتند. در میان آنان، کسانی که خود را ناچار می‌دیدند به شیوهٔ پیامبران کتاب بنویسند چنین وانمود می‌کردند که کتاب کهنه‌ای پیدا کرده‌اند که از دانیال یا سلیمان، یا شخص دیگری که مورد احترام بی‌چون و چرای یهودیان بود برجای مانده است. خصایص مراسم دینی یهودیان، این مردم را به عنوان یک ملت فراهم نگه می داشت؛ ولی اهمیت زیادی که برای شریعت یهودی قائل می‌شدند، رفته رفته اصالت و نیروی ابداع را از آنها گرفت و آنها را به محافظه کاری سخت دچار ساخت. این خشکی و سختگیری طغیان پولس رسول را بر ضد شریعت بسیار جالب نشان می‌دهد.

برخلاف تصور کسانی که با متون یهودی دورهٔ پیش از تولد عیسی آشنایی ندارند، باید دانست که «عهد جدید» یک آغاز بی‌سابقه نیست. در این دوره تنور نبوت هنوز گرم بود، منتها انبیای جدید برای آنکه مردم به سخنانشان گوش فرا دهند ناچار بودند آثار خود را به پیامبران گذشته منسوب کنند. کتابی که از این لحاظ بیش از همه جالب

است، «کتاب انوخ» است که کتابی است مرکب از آثار نویسندگان مختلف، که نخستینِ آنها مربوط به اندکی پیش از عصر مکابیان و آخرینِ آنها متعلق به حدود سال ۶۴ ق.م. است. نویسندگان این کتاب مدعی هستند که قسمت اعظم کتاب را مکاشفهٔ به طریق انوخ تشکیل می‌دهد. این کتاب از لحاظ شناخت آن جنبه از یهودیت که به مسیحیت مبدل شد، اهمیت بسیار دارد. نویسندگان «عهد جدید» با این کتاب آشنایی داشته اند. به نظر ژود قدیس St. Jude این کتاب واقعاً به قلم انوخ نوشته شده است. آبای صدر مسیحیت، مانند کلمنت اسکندرانی Clement of Alexandria آن را صحیح می‌دانست ولی یروم و اگوستین آن را مردود شمردند. بدین سبب این کتاب به دست فراموشی سپرده شد و دیگر نشانی از آن پدید نیامد تا آنکه در اوایل قرن نوزدهم سه نسخهٔ خطی آن به زبان حبشی در حبشه پیدا شد. پس از آن نیز نسخه هایی از بعضی قسمتهای آن به زبانهای یونانی و لاتینی به دست آمد. به نظر می رسد که در اصل قسمتی از این کتاب به زبان عبری و قسمتی به زبان آرامی نوشته شده است. نویسندگان آن از فرقهٔ حسیدیه و از اعقاب فریسیان بوده‌اند. این کتاب به پادشاهان و حکام عموماً و حسمونیان و صدوقیان خصوصاً حمله می‌کند، و در تشکیل نظریهٔ «عهد جدید»، خصوصاً در موارد مربوط به مسیح و دوزخ و شیاطین، مؤثر بوده است.

کتابی است آکنده از «تمثیلات» و در آن بیش از «عهد جدید» توصیف کائنات دیده می‌شود. در این کتاب صحنه‌هایی از بهشت و دوزخ و روز داوری و غیره ترسیم می‌شود، آنجا که کیفیت ادبی آن اوج می‌گیرد خواننده به یاد «بهش گمشده» Paradise Lost میلتون می‌افتد، و چون از اوج فرود می‌آید «کتب نبوی»[۱] بلیک را به خاطر می‌آورد.

در این کتاب تفسیری از امثال ۲ و ۴ از باب ششم سفر پیدایش آمده است که شنیدنی است و به افسانهٔ پرومته بی‌شباهت نیست. بدین معنی که می گوید فرشتگان ذوب فلز را به آدمیان یاد می‌دهند و در نتیجه به گناه فاش کردن «اسرار ازل» مکافات می‌بینند. فرشتگان آدمیخوار هم هستند. آنها که گناه می‌کنند مسخ می‌شوند. مردانشان به صورت خدایان کفّار و زنانشان به صورت «زنان بالدار» (sirens) در می‌آیند، ولی سرانجام همه گرفتار عذاب ابدی می‌شوند.

توصیفهایی از بهشت و دوزخ در این کتاب آمده است که ارزش ادبی آنها شایان توجه است. در روز داوری، «فرزند آدم، که درست کردار است» بر تخت افتخار می نشیند. گروهی از امم غیر یهودی سرانجام از کردهٔ خویش پشیمان می‌شوند و بخشایش الهی شامل حالشان می‌گردد، ولی اغلب غیر یهودیانی که به آداب و سنتهای یونانی تسلیم شده‌اند، به لعنت ابدی دچار می‌آیند؛ زیرا که نیکوکاران به درگاه خدا دعا می‌کنند که از اینان انتقام بگیرد، و دعای آنها مستجاب می‌شود.

فصلی نیز به ستاره شناسی اختصاص دارد، و در این فصل بر ما معلوم می‌شود که خورشید و ماه دارای گردونه‌هایی هستند که باد آنها را می‌راند؛ و سال دارای ۳۶۴ روز است؛ و گناهان آدمی باعث می‌شود که اجرام سماوی از مسیر خود خارج شوند؛ و فقط مردمان متقی می‌توانند علم ستاره شناسی را فرا گیرند. شهابهای ثاقب فرشتگانی هستند که سقوط می‌کنند و به دست هفت ملک مقرب مجازات می‌بینند.

آنگاه نوبت به تاریخ مقدس می‌رسد. تا زمان مکابیان، این تاریخ همان سرگذشتی را نقل می‌کند که ابتدای آن را در کتاب مقدس و انتهایش را در کتب تاریخ می‌توان خواند. از آن پس، نویسنده به آینده می پردازد و دربارهٔ اورشلیم جدید، و یهودی شدن غیر یهودیان و رستاخیز نیکوکاران و ظهور مسیح داد سخن می‌دهد.

---

۱. «Prophetic Books» شش کتاب از آثار ویلیام بلیک، شاعر و نقاش انگلیسی، که در آنها از آفرینش و پیدایش جهان سخن می‌رود. م.

دربارهٔ مکافات گناهکاران و اجر نیکوکاران نیز سخن بسیار می رود، ولی نیکوکاران این کتاب هرگز شیوهٔ گذشت و بخشایش مسیحی را نسبت بـه گناهکـاران نشـان نمـی‌دهنـد. «ای گناهکـاران در روز داوری هنگـامی کـه دعـای نیکوکاران را می شنوید به کجا پناه خواهید برد؟» «گناه بر زمین نازل نشده بلکه آدمی خود آن را خلق کرده اسـت.» گناهان بشر در آسمان ثبت می‌شود. «شما گناهکاران به لعنت ابدی دچار خواهید شد و روی آسایش نخواهید دیـد.» گناهکاران ممکن است در تمام مدت زندگی، و حتی هنگام مرگ نیز، سعادتمند باشند؛ ولـی روح آنهـا بـه «شـیول» (دوزخ) سقوط خواهد کرد و در آنجا دچار تاریکی و زنجیر و شعله‌های فروزان خواهد شد. و امـا از احـوال نیکوکـاران خواسته باشید، «من و فرزندانم الی‌الابد به جمع آنها خواهیم پیوست.»

آخرین کلمات کتاب چنین است: «به مؤمنین ایمان و راه راست خواهد داد و آنهـا خواهنـد دیـد کسـانی کـه در تاریکی زاییده شده‌اند به تاریکی خواهند رفت، حال آنکه نیکوکاران نور باران خواهند شد. و گناهکاران به صدای بلنـد خواهند گریست و آنا را غرق در نور خواهند دید، و آنان به جایی خواهند رفت که روزها و فصلها برایشان معین شـده است.»

یهودیان نیز مانند مسـیحیان دربـارهٔ گنـاه بسـیار مـی‌اندیشـیدند، ولـی کمتـر کسـی از آنـان **خــود** را گناهکـار می‌پنداشت. خود را گناهکار دانستن بیشتر بدعت مسیحیان است و به واسطهٔ تمثیل فرّیسی و باجگیر[۱] به مسـیحیت راه یافته است، و مسیح، هنگامی که کاتبان یهودی را محکوم می‌کند، این بدعت را به عنوان فضیلت به پیـروان خـود موعظه می‌کند. مسیحیان می‌کوشیدند تا فروتنی عیسی را سرمشق خود قرار دهند، حال آنکه یهودیان، عموماً چنـین نمی‌کردند.

اما در میان یهودیان اصیل سالهای پیش از میلاد مسیح استثنائاتی هم بـه چشـم مـی‌خـورد. بـرای مثـال «عهـد دوازده بطریق» را می توان نام برد که بین سالهای ۱۰۹ و ۱۰۷ پیش از میلاد به دست یکی از فریسیان که به یوحنـا هیرکانوس، از حکام روحانی سلسلهٔ حسمونیان ارادت می‌ورزیده نوشـته شـده اسـت. مطالـب ایـن کتـاب بـا تعـالیم مسیحی اختلاف دارد، ولی این اختلاف در جزئیات است. پس از حذف این جزئیات می بینیم که تعالیم اخلاقی آن با «عهد جدید» شباهت بسیار دارد. چنانکه دکتر چارلز R. H. Charles می‌گوید: «موعظهٔ بالای کوه در چندین مورد بـا این متنی که در دست داریم از لحاظ روح مطلب شباهت دارد، و حتی عبارات آن را نیز در این می‌بینـیم. بسـیاری از قطعات اناجیل نیز همین شباهت را نشان می‌دهند و به نظر می‌رسد که پولس رسول این کتاب را به عنوان مرجع بـه کار برده است.»

در این کتاب به مطالبی از این قبیل بر می‌خوریم:

«یکدیگر را از ته دل دوست بدارید، و اگر کسی بر تو ستمی روا دارد بـا او آرام سـخن بگـو و روح خـود را نیـز از تزویر و ریا دور بدار، و اگر او پشیمان گردد و اعتراف کند او را ببخش. ولی اگر انکار کند بر او خشم مگیر، مبـادا زهـر خشم تو در او کارگر افتد و زبان به دشنام بگشاید و گناه خویشتن را دو چنـدان کنـد... و اگـر شـرم نـدارد و در کـار ناصواب ابرام نماید باز او را از ته دل ببخش و سزای او را به دست خدا بسپار.»

---

۱. تمثیل فریسی و باجگیر چنین است: « و [عیسی] این مثل را آورد برای بعضی که بر خود اعتماد می داشتند که عادل بودند و دیگـران را حقیر می شمردند ¤ که دو نفر یکی فریسی و دیگری باجگیر به هیکل رفتند تا عبادت کنند ¤ آن فریسی ایستاده بدین طـور بـا خـود دعا کرد که خدایا ترا شکر می کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل این باجگیر ¤ ... اما آن باجگیر دور ایستاده نخواست چشمان خود را بسوی آسمان بلند کند بلکه به سینهٔ خود زده گفت خدایا بر من گناهکار ترحم فرما ¤ به شما می گویم که این شخص عادل کرده شده به خانهٔ خود رفت به خلاف آن دیگر زیرا هرکه خود را برافرازد پست گردد و هر کـس خویشـتن را فـروتن سـازد سرافرازی یابد.» «انجیل لوقا» ۱۸ : ۹-۱۵. م.

دکتر چارلز بر این عقیده است که حضرت عیسی باید با این نوشته آشنا بوده باشد. همچنین در این کتاب می‌خوانیم:

«خدا و همسایه‌ات را دوست بدار.»

«خدا را در سراسر زندگی خود دوست بدارید و یکدیگر را نیز از ته دل دوست بدارید.»

«من خدا را دوست می‌دارم، و نیز هر فردی از افراد بشر را از ته دل دوست می‌دارم.» [۱]

این جمله‌ها را می‌توان با گفته های متی (۲۲ : ۳۷-۳۹) قیاس کرد. در «عهد دوازده بطریق» نیز مطالبی در رد و تقبیح هرگونه نفرت آمده است؛ مثلاً:

«خشم انسان را کور می‌کند و نمی‌گذارد انسان چهرهٔ حقیقی کسی را ببیند» «پس نفرت شر است، زیرا که همواره با دروغ همراه است.»

چنانکه انتظار می‌رود، نویسندهٔ این کتاب عقیده دارد که نه تنها یهودیان بلکه همهٔ مردم غیر یهودی نیز آمرزیده خواهند شد.

عیسویان از روی اناجیل چنین آموخته اند که فریسیان را بد بشناسند؛ اما نویسندهٔ این کتاب خود فریسی بوده است و چنانکه دیدیم تعالیم او یک سلسله پندهای اخلاقی است که در نظر ما از مشخصات بارز تعالیم مسیح جلوه می‌کند. اما توجیه این امر دشوار نیست. نخست اینکه نویسندهٔ این کتاب باید حتی در عصر خود نیز استثنائی بر قاعدهٔ فریسیان بوده باشد، و گمان می‌رود که عقاید رایجتر فریسیان همانهایی باشد که در کتاب یونس دیده می شود؛ دوم اینکه می دانیم نهضتها همواره گرایشی به خشکی و انجماد دارند. چه کسی می تواند اصول جفرسن را از اصول «دختران انقلاب امریکا»[۲] استنباط کند؟ سوم اینکه در این مورد خاص، یعنی فریسیان می‌دانیم که اعتقاد آنها به شریعت یهود به عنوان حقیقت مطلق و نهایی به زودی هرگونه اندیشه و احساس تازه و زنده را در میان آنان از میان برد. همانطور که دکتر چارلز می‌گوید:

«هنگامی که فریسیان از آرمانهای دیرین خود دست شستند و به جنبشها و امور سیاسی پرداختند، و در نتیجه هم خود را به تدقیق در جزئیات شریعت مقصور داشتند، دیری نگذشت که دیگر نتوانستند برای ایجاد نظام اخلاقی والایی که از آن سخن می‌گویند جایی نگهدارند، و نتیجه این شد که جانشینان شایستهٔ حسیدیان و تعالیم آنان به زودی یهودیت را ترک گفتند و جای طبیعی خود را در آغوش مسیحیت ابتدایی یافتند.»

پس از دوره‌ای که زیر فرمان حکام روحانی گذشت، مارک آنتونی دوست خود هرود را پادشاه یهودیان ساخت. هرود حادثه جویی بود خوشگذران، غالب اوقات در سراشیب ورشکستگی، خو گرفته به محافل اشرافی رم، و از دیانت یهودی پاک بی‌خبر. زنش از خاندان حکام روحانی بود، ولی خود وی از ادومیان بود و همین امر کفایت می‌کرد که یهودیان به او بد گمان باشند. هرود با اقتضای زمان ماهرانه همراه می‌شد. همین که معلوم شد اوکتاویوس Octavius پیروز خواهد شد، جانب مارک آنتونی را رها کرد. برای آشتی دادن یهودیان با خود تلاشهای فراوان کرد. پرستشگاه اورشلیم را از نو ساخت، گرچه آن را به سبک یونانی بنا نهاد و ردیفهایی از ستونهای قرنطی در آن قرار داد. بر بالای دروازهٔ اصلی نیز عقابی طلایی گذاشت، و بدین ترتیب فرمان دوم از ده فرمان را نقض کرد. هنگامی که شایع شد هرود در حال مرگ است، فریسیان عقاب را از بالای دروازه پایین کشیدند و او نیز به سزای این کار عده ای از فریسیان را هلاک کرد. هرود در سال ۴ ق.م. درگذشت و دیری از مرگ او نگذشته بود که رومیان سلطنت او را

۱. کتابی که از آن نقل شد، ص ۲-۲۹۱.

۲. انجمنی که در ۱۸۹۰ در امریکا تشکیل شد، برای زنده نگاه داشتن خاطرهٔ انقلاب امریکا و ترویج وطن پرستی و غیره. م.

منحل کردند و یهودیه را به دست یک خراجگزار سپردند. پونتیوس پیلات Ponitius Pilate که در سال ۲۶ میلادی بدین مقام منصوب شد مرد مدبر و مردمداری نبود و به زودی برکنار شد.

در ۶۶ میلادی یهودیان به رهبری دستهٔ متعصبیان شورش کردند، ولی شورش آنها شکست خورد و در سال ۷۰ میلادی اورشلیم به دست رومیان افتاد. پرستشگاه ویران شد و در یهودیه چندان یهودی بر جای نماند.

آوارگان یهودی قرنها پیش از این زمان اهمیت یافته بودند. یهودیان اصولاً و غالباً مردمی کشاورز بودند، ولی در دورهٔ اسارت از بابلیان بازرگانی آموختند. بسیاری از آنان پس از عصر عزرا و نحمیا در بابل ماندند، و در میان این عده برخی ثروت بسیار داشتند. پس از بنا شدن شهر اسکندریه، گروه فراوانی از یهودیان بدانجا رخت کشیدند. این گروه محلی خاص خود داشتند، ولی نه به عنوان «جهود محله»، بلکه غرض از آن محل آن بود که یهودیان را از آلوده شدن بر اثر تماس با مردم غیر یهودی محفوظ دارد. یهودیان اسکندریه بسیار بیش از یهودیان یهودیه آداب و رسوم یونانی را پذیرفتند، و زبان عبری را فراموش کردند. بدین جهت لازم آمد که تورات به زبان یونانی ترجمه شود، و در نتیجه «ترجمهٔ هفتاد تن» یا «ترجمهٔ سبعینی» Septuagint فراهم آمد. «اسفار پنجگانه» یا «خمسهٔ موسوی» در اواسط قرن سوم ق.م. ترجمه شد و سایر قسمتهای تورات کمی دیرتر به زبان یونانی درآمدند.

دربارهٔ «ترجمهٔ سبعینی» افسانه‌هایی به وجود آمد، و این نام بدین جهت بر این ترجمه نهاده شد که کار هفتاد مترجم بود. می‌گفتند که هر یک از این مترجمان کتاب را مستقلاً ترجمه کردند و سپس چون ترجمه ها را برابر نهادند دیدند که سر مویی با یکدیگر اختلاف ندارند، زیرا که همهٔ آنان از آسمان ملهم شده بودند. با همهٔ اینها، تحقیقات بعدی نشان داد که «ترجمهٔ سبعینی» غلطهای فراوان دارد. پس از ظهور مسیح، دیگر یهودیان این ترجمه را کمتر به کار بردند و بیشتر به متن عبری تورات بازگشتند. اما برخلاف یهودیان، مسیحیان نخستین - که از میان آنان کمتر کسی زبان عبری می‌دانست - غالباً «ترجمهٔ سبعینی» یا ترجمه‌های لاتینی این ترجمه را به کار می‌بردند. در قرن سوم به کوشش اوریگن متن بهتری فراهم شد، ولی کسانی که فقط زبان لاتینی می دانستند ترجمه های بسیار مغلوطی در دست داشتند تا آنکه در قرن پنجم یروم قدیس ترجمهٔ معروف به «وولگات» Vulgate را تهیه کرد. کار وی ابتدا مورد انتقاد فراوان قرار گرفت؛ زیرا که یروم در تهیهٔ متن خود از یهودیان کمک گرفته بود، و بسیاری از مسیحیان می‌پنداشتند یهودیان گفته های پیامبران را مخدوش ساخته‌اند تا به نظر نیاید که آنان ظهور عیسی را از پیش بشارت داده‌اند. اما رفته رفته ترجمهٔ یروم قدیس مقبول افتاد، و اثر وی تا به امروز هم از نظر کلیسای کاتولیک سندیت دارد.

فیلوی حکیم Philo که معصر عیسی بوده است، در قلمرو فکر بهترین نمایندهٔ تأثیر یونانیان بر یهودیان است. فیلو در عین حالی که پایهٔ ایمانش استوار است، از لحاظ فلسفی در وهلهٔ اول افلاطونی است. تأثیرات مهم دیگر عبارتند از تأثیرات رواقیان و نو فیثاغوریان. نفوذ فیلو پس از سقوط اورشلیم از میان برخاست، ولی آبای مسیحی دریافتند که وی توانسته است راه را برای وفق دادن فلسفهٔ یونانی و اسفار آسمانی نشان دهد.

در همهٔ شهرهای زمان قدیم محله های یهودی نشین بزرگ پدید آمد. این یهودیان همراه نمایندگان سایر ادیان شرقی، بر کسانی که نه به مسلک شکاکی قانع بودند و نه به ادیان رسمی یونان و روم، تأثیر داشتند. نه تنها در امپراتوری روم، بلکه در جنوب روسیه نیز بسیاری کسان به دین یهودی درآمدند. شاید بتوان گفت که مسیحیت در آغاز کار به محافل یهودی و نیمه یهودی روی آورد. ولی دین یهودی به معنی اخص پس از سقوط اورشلیم روز به روز محدودتر و تعصب آمیزتر شد - چنانکه قبلاً پس از اسیر شدن به دست نبوکدر نصر شده بود. پس از قرن اول مسیحیت نیز متبلور و منجمد شد و روابط یهودیت و مسیحیت کاملاً خصمانه و خارجی گشت. چنانکه خواهیم دید، مسیحیت مرام ضد یهود را به شدت تحریک و تقویت کرد. در سراسر قرون وسطی یهودیان هیچ جایی در فرهنگ کشورهای مسیحی نداشتند و چنان عذاب و آزار می‌دیدند که نمی‌توانستند جز پرداختن پول برای ساختمان

کاتدرالها و کارهایی از این قبیل سهمی در تمدن داشته باشند. در این دوره فقط در میان مسلمانان بود که با یهودیان به مهربانی رفتار می‌شد و قوم یهود می‌توانست فلسفه و اندیشه‌های روشن را دنبال کند.

در قرون وسطی مسلمانان از مسیحیان متمدن‌تر و انسان‌تر بودند. مسسیحیان به تعقیب و آزار یهودیان می‌پرداختند و این کار خصوصاً در هنگام اوج هیجانات مذهبی شدت می‌گرفت. جنگهای صلیبی با غارت یهودیان و کشتار آنان همراه بود. در کشورهای مسلمان، برعکس، در غالب اوقات با یهودیان به هیچ روی بدرفتاری نمی‌شد. خصوصاً در قسمت آفریقایی اسپانیا (اسپانیای مغربی) یهودیان به علم خدمت می‌کردند. آثار ابن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵)، که در کوردوا (قرطبه) به دنیا آمد، به عقیدهٔ عده‌ای منبع قسمت زیادی از فلسفهٔ اسپینوزا است. هنگامی که مسیحیان بار دیگر اسپانیا را به تصرف خود در آوردند، بیشتر یهودیان بودن که اندوختهٔ علمی مغربیان را به آنان انتقال دادند. یهودیان دانشمندی که زبانهای عبری و یونانی و عربی را می‌دانستند و با فلسفهٔ ارسطو آشنایی داشتند، از معلومات خود به علمای مسیحی که در مرتبهٔ پایین‌تری بودند سهمی دادند. علاو بر این، چیزهای دیگری نیز چون کیمیاگری و ستاره بینی، که کمتر مطلوب اروپاییان بود، به علمای اروپایی یاد دادند.

پس از قرون وسطی نیز یهودیان به تمدن خدمات فراوان کردند، ولی دیگر نه به عنوان قوم یهود، بلکه به عنوان افراد اجتماع.

فصل دوم

مسیحیت در چهار قرن نخست

مسیحیت را در آغاز امر خود یهودیان به عنوان شکل اصلاح شدهٔ یهودیت به یهودیان تبلیغ می‌کردند. جیمز قدیس St. James، و کمتر از او پطرس قدیس، نمی‌خواستند قدم از این حد فراتر بگذارند، و ممکن بود که در این کار موفق هم بشوند. اما پولس رسول مصمم بود که غیر یهودیان را بی‌آنکه لازم باشد ختنه شوند و یا خود را تسلیم شریعت یهود کنند به دین مسیحی درآورد. شرح رقابت میان این دو فرقه از نظرگاه فرقهٔ پولس در «اعمال رسولان» آمده است. آن اجتماعات مسیحی که پولس رسول در نقاط گوناگون تشکیل داد، بی‌شک از یهودیان تازه مسیحی شده و غیر یهودیانی که در جستجوی دین تازه‌ای بودند تشکیل می‌شد. در آن دوره که ایمانها سستی گرفته بود ایقانات دین یهودی این دیانت را گیرا و کشنده می‌ساخت، ولی سنت ختنه کردن مانع راه بود. قانونهای مربوط به غذا نیز کمکی نمی‌کرد. حتی اگر هیچ مانع دیگری وجود نمی‌داشت، همین مانع کافی بود که نگذارد دین یهود عالمگیر شود. مسیحیت، به واسطهٔ پولس رسول، از اجزای دین یهودی آنچه را جالب و جاذب بود نگاه داشت و آنچه را قبولش برای مردم غیر یهودی دشوار می‌نمود کنار گذاشت.

این عقیده که یهودیان «قوم برگزیده» هستند با همهٔ ناگواری و گزندگی که برای غرور یونانی داشت باقی ماند. اما گنوستیکها Gnostics یا عرفای صدر مسیحیت این عقیده را رد کردند. آنها، یا حداقل برخی از آنها، بر این بودند که جهان محسوس مخلوق خدای کوچکی است به نام یلدابائوط Ialdabaoth که پسر یاغی سوفیا Sophia (حکمت آسمانی) است. آنها می گفتند که این خدا یهوه است که تورات نامش را می برد. و مار نه تنها قصد فریب نداشت بلکه می‌خواست حوا را از فریب آن خدا آگاه سازد. خدای بزرگ مدت مدیدی یلدابائوط را آزاد گذاشت تا هرچه می‌خواهد بکند. سرانجام خدای بزرگ پسر خود را فرستاد تا موقتاً در جسم انسان موسوم به عیسی حلول کند و دنیا را از تعالیم ناصواب موسی رهایی بخشد. کسانی که این عقیده یا عقیده‌ای نظیر این را داشتند، عموماً آن را با نوعی فلسفهٔ افلاطونی درمی‌آمیختند. چنانکه قبلاً دیدیم، فلوطین در رد این عقیده دچار مشکل شد، گنوستیسیسم Gnosticism حد وسطی میان شرک فلسفی و دین مسیحی به وجود آورد؛ زیرا که این مذهب در عین حال که به عیسی حرمت می‌گذاشت یهودیان را بد می انگاشت. بعدها همین امر در مورد مانویت نیز، که از طریق آن اگوستین قدیس به مذهب کاتولیک درآمد، مصداق داشت. مانویت عناصر مسیحی و زرتشتی را به هم درآمیخته بود و می‌گفت که بدی اصلی است مثبت که در ماده تجسم یافته، حال آنکه نیکی در روح سرشته است. مذهب مانوی گوشتخواری و هرگونه رابطهٔ جنسی، حتی زناشویی را تحریم می‌کرد. این عقاید «حد وسط» کمک زیادی کردند به این که مردم درس خوانده و تربیت شدهٔ یونانی زبان دین مسیحی را بپذیرند. ولی «عهد جدید» مؤمنان حقیقی را از آنان برحذر می‌دارد: «ای تیموتاؤس تو آن امانت را محفوظ دار و از بیهوده‌گویی‌های حرام و از مباحثات معرفت [Gnosis] دروغ اعتراض نما که بعضی چون ادعای آن کردند از ایمان منحرف گشتند.»[1]

---

۱. «تیموتاؤس اول» ۶: ۲۰ و ۲۱.

گنوستیکها و مانویان تا زمانی که دولت دین مسیحی را پذیرفت به رشد و گسترش خود ادامه دادند؛ ولی از آن پس ناچار به پنهان داشتن عقاید خود شدند، در حالی که هنوز پنهانی نفوذی داشتند. محمد یکی از نظریات یکی از فرقه های عرفای صدر مسیحیت (گنوستیکها) را اتخاذ کرد. این فرقه چنین عقیده داشتند که عیسی فردی از افراد بشر بود و «پسر خدا» در هنگام غسل تعمید بر او نازل شد و در هنگام مصلوب شدن نیز او را ترک گفت. برای اثبات این نظر، آنان به این کلام استناد می‌کردند که (الهی الهی چرا مرا واگذاردی؟)[1] و این کلامی است که باید گفت مسیحیان آن را همواره دشوار یافته‌اند. گنوستیکها زاییده شدن و کودک بودن و، بالاتر از اینها، مصلوب شدن را برای «پسر خدا» کسر شأن می‌دانستند و می‌گفتند که این حوادث بر شخص موسوم به عیسی گذشته است نه بر پسر آسمانی خدا. محمد، که هر چند الوهیت عیسی را منکر بود نبوت او را می پذیرفت، احساسات صنفی شدیدی داشت دائر بر این که پیامبران نباید سرانجام بد داشته باشند. به همین سبب وی نظر فرقهٔ دوستیک Docetic را (که یکی از فرق گنوستیک بود) پذیرفت که بر طبق آن آنچه بر صلیب کشیده شد شبیهی بیش نبود و امر بر یهودیان و رومیان مشتبه شد و انتقام خود را از آن شبیه گرفتند. از این طریق مقداری از عقاید عرفای صدر مسیحیت به دین اسلام راه یافت.

رفتار مسیحیان با یهودیان عصر به زودی خصمانه شد. عقیدهٔ رایج این بود که خدا با اولیا و انبیا که مردان مقدسی بوده اند، سخن گفته و به آنان ظهور مسیح را خبر داده است؛ ولی هنگامی که مسیح ظهور کرد، یهودیان او را باز نشناختند و از آن هنگام به بعد باید آنها را خبیث دانست. به علاوه، عیسی شریعت موسوی را لغو کرد و دو حکم دوست داشتن خدا و دوست داشتن همسایه را جانشین آن ساخت؛ و این را نیز یهودیان، از روی خباثت، تصدیق نکردند. همین که دولت مسیحی شد، مرام ضد یهود به شکل قرون وسطایی خود آغاز گشت و توجیه ظاهری آن عبارت بود از بروز قوت و حرارت ایمان مسیحی. اما اینکه عوامل اقتصادی، که بعدها این آتش را دامن زدند، تا چه اندازه در امپراتوری مسیحی مؤثر بوده‌اند، مطلبی است که محقق ساختنش محال می‌نماید.

مسیحیت به همان نسبتی که رنگ یونانی می‌گرفت به قالب حکمت الهی در می‌آمد. الهیات یهودی همواره ساده بود. یهوه از صورت خدای قبیله تکامل یافت و به شکل خدای قادر مطلق خالق زمین و آسمان درآمد. وقتی دیده شد که مردمان متقی در روی زمین از ثروت و کامرانی بی‌بهره‌اند، عدل الهی به آسمان حواله شد، و این امر بقای روح را به دنبال داشت. معتقدات یهود در سیر تکامل خود حاوی هیچ موضوع پیچیده و مابعدطبیعی نبود. در آن هیچ نکتهٔ مرموزی وجود نداشت و هر فرد یهودی قادر به فهم آن بود.

سادگی دین یهود، رویهمرفته، در اناجیل متی و مرقس و لوقا مشهود است، ولی در انجیل یوحنا، که عیسی را به شکل مفهوم افلاطونی و رواقی «کلمه» درآورده، این سادگی از میانه برخاسته است. در اینجا منظور نظر نویسندهٔ انجیل چهارم صورت کلامی عیسی است، نه عیسای بشری. این موضوع در مورد آبای مسیحیت حتی پیش از یوحنا صادق است. در آثار آنان اشاره به انجیل یوحنا از اشارات به سه انجیل دیگر رویهمرفته، بیشتر است. رسالات پولس رسول نیز، خصوصاً دربارهٔ رستگاری روح، حاوی مقدار فراوانی الهیات است و در عین حال آشنایی بسیار او را با فرهنگ یونانی نشان می‌دهد. یک جا از منانِدروس Menander نقل قول می کند و جای دیگر به اپیمنیدس Epimenides کرتی اشاره می‌کند و می‌گوید که همهٔ مردم کرت دروغگو هستند، الخ.[2] با همهٔ اینها؛ پولس[3] می‌گوید: «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل... .»

---

۱. «انجیل مرقس» ۱۵ : ۳۴ .

۲. اشاره به معمای منطقی مشهور است که می‌گوید یکی از اهل کرت گفت «همهٔ مردم کرت دروغگو هستند؛» این قول راست است یا دروغ! - م.

۳. یا شاید نویسندهٔ رسالهٔ منسوب به پولس - «کولسیان» ۲ : ۸ .

آثاری که در آنها فلسفهٔ یونانی با متون دینی عبری تلفیق شده بود، تا زمان اوریگن (۱۸۵-۲۵۴ میلادی) کمابیش غیر مدون و پراکنده بود. اوریگن نیز مانند فیلو در اسکندیه می زیست و این شهر از زمانی که بنا شد تا هنگام سقوط، به سبب تجارت و دانشگاهی که در آن وجود داشت مرکز عمدهٔ برخورد و التقاط آرا و عقاید دانشمندان بود. اوریگن نیز مانند معاصر خود فلوطین شاگرد آمونیوس ساکاس Ammonius Saccas بود که او را بسیاری کسان بانی مکتب نو افلاطونی می‌شناسند. نظریات اوریگن که در کتابش به نام «مبادی» De Principals تشریح شده شباهت و خویشاوندی بسیار با نظریات فلوطین دارد، و این شباهت در حقیقت بیش از حدی است که با مسیحیت رسمی سازگار باشد.

اوریگن می‌گوید که هیچ چیزی جز خدا - اب و ابن و روح القدس - یکسر مجرد از جسم نیست. ستارگان موجوداتی زنده متعقلند و خداوند ارواحی را که پیش از آنها وجود داشته در آنها دمیده است. به نظر وی خورشید ممکن است مرتکب گناه شود. ارواح افراد بشر، همان طور که افلاطون می گفت، هنگام ولادت از جای دیگر می آیند و در بدن حلول می کنند، و پیش از حلول در تن آدمی از آغاز خلقت موجود بوده اند. در نظر اوریگن «نائوس» Nous و روح کمابیش همان تمایزی را دارند که فلوطین برای آنها قائل است. هنگامی که «نائوس» فاسد شود به روح مبدل می گردد؛ و روح چون فضیلت بگیرد به مقام «نائوس» می‌رسد. سرانجام همهٔ ارواح تسلیم مسیح خواهند شد، و در آن هنگام است که همه از جسم تجرد خواهند یافت. حتی شیطان نیز سرانجام رستگار خواهد شد.

اوریگن با آنکه در آغاز به عنوان یکی از آبای دین مسیحی شناخته می‌شد، بعدها به سبب اعتقاد به چهار اصل کفرآمیز زیر محکوم شد:

۱. وجود پیشین ارواح، مطابق تعالیم افلاطون.

۲. اعتقاد به این که طبیعت بشری عیسی - و نه تنها طبیعت الهی او - پیش از حلول در جسم وجود داشته است.

۳. اعتقاد به این که در روز رستاخیز، اجسام ما به اجسام کاملاً اثیری مبدل خواهند شد.

۴. اعتقاد به این که همهٔ افراد بشر، و حتی شیطان، سرانجام رستگار خواهند شد.

بروم قدیس که اوریگن را به مناسبت زحمتی که در تهیهٔ متن صحیح «عهد عتیق» کشیده بود با اندکی بی‌پروایی ستوده بود، بعدها شرط احتیاط را در این دید که مقدار زیادی از وقت خود را به رد کردن خطاهای اوریگن در حکمت الهی مصروف دارد.

اما لغزشهای اوریگن تنها در حکمت الهی نبود. او در جوانی مرتکب خطای جبران ناپذیری شده بود؛ بدین معنی که این کلام را می گوید «خصی‌ها می‌باشند که به جهت ملکون خدا خود را خصی نموده‌اند»[1] به جد گرفته بود؛ حال آنکه این طریقِ فرار از وسوسهٔ جسم، که اوریگن بی پروا به کار بست، از طرف کلیسا محکوم شده بود. از این گذشته این امر صلاحیت وی را برای احراز مقامات روحانی سلب کرده بود. از سوی دیگر گویا گروهی از روحانیان برخلاف این نظر داشته‌اند. در نتیجه عمل اوریگن باعث بروز مباحثات و اختلافات نامطلوبی شده بود.

مفصّلترین کتاب اوریگن کتابی است به نام «ردّ بر سلوس» Against Celus. سلوس مؤلف کتابی است بر ضد مسیحیت که اکنون در دست نیست. اوریگن قلم به دست گرفته تا نکته به نکته به سخنان سلوس پاسخ دهد. سلوس در آغاز سخن ایراد می‌کند که مسیحیان به مجامع غیرقانونی تعلق دارند. اوریگن این را انکار نمی‌کند بلکه غیرقانونی بودن را مانند قتل یک جبار فضیلتی می‌داند. سپس سلوس می پردازد به موضوعی که بی شک علت اساسی بی لطفی او با مسیحیت است. وی می گوید مسیحیت از میان یهودیان برخاسته است که قومی وحشیند، و

۱. «انجیل متی» ۱۹ : ۱۲ .

فقط یونانیان می توانند از عقاید اقوام وحشی معنایی استخراج کنند. اوریگن می گوید که هر کس از فلسفهٔ یونان به اناجیل بپردازد بدین نتیجه خواهد رسید که اناجیل حاوی حقیقتند، و آنگاه استدلالی تمهید خواهد کرد که فکر یونانی را قانع کند. اما از این گذشته «انجیل استدلالی خاص خود دارد که از هرگونه استدلال ساخته و پرداختهٔ یونانی آسمانی تر است و این روش آسمانی تر را حواری «تظاهر روح و قدرت» نامیده است - «تظاهر روح» به جهت پیشگویی هایی که به تنهایی برای ایجاد ایمان در خواننده کفایت می‌کند، خصوصاً در مواردی که به مسیح مربوط می‌شود؛ و «تظاهر قدرت» به جهت علائم و معجزاتی که باید به انجام گرفتن آنها اعتقاد داشته باشیم، به دلایل فراوان، و نیز بدین دلیل که آثار آنها هنوز در میان کسانی که زندگی خود را بر حسب مفاهیم انجیل تنظیم می‌کنند محفوظ مانده است.»[1]

این قطعه جالب توجه است؛ از این جهت که برای اعتقاد آوردن به مسیحیت برهان دوگانه (عقلی و نقلی) می آورد که از مشخصات فلسفهٔ مسیحی است. از یک طرف عقل محض، اگر درست به کار رود، برای اثبات دین مسیح، خصوصاً خدا و بقای روح و اختیار، کفایت می‌کند؛ اما از طرف دیگر کتب آسمانی نه تنها این اصول اساسی بلکه بسیاری مطالب دیگر را نیز اثبات می‌کنند. الهام آسمانی این متون از آنجا معلوم می شود که انبیا ظهور مسیح را پیشگویی کرده بودند و معجزات و کرامات نشان داده بودند و اعتقاد به تعالیم آنان در زندگی مؤمنین اثرات مفید داشته است. قسمتی از این دلایل اکنون کهنه شده است، اما قسمت اخیر را هنوز ویلیام جیمز به کار می برد. اما تمام این دلایل تا زمان رنسانس مورد قبول همهٔ فلاسفهٔ مسیحی بود.

برخی از استدلالات اوریگن غریب است. می‌گوید که جادوگران غالباً بی‌آنکه خود بدانند به «خدای ابراهیم» متوسل می شوند و در نتیجه قادر به اموری می‌گردند. در جادوگری اسم اهمیت اساسی دارد. اگر خدا را به نامهای یهودی، مصری، بابلی، یونانی، یا برهمنی بنامیم، قضیه بی تفاوت نخواهد بود. اوراد جادوگران وقتی که ترجمه شود اثر خود را از دست می‌دهد. از اینجا معلوم می‌شود که جادوگران آن زمان از همهٔ ادیان معلوم اورادی به کار می‌برده‌اند؛ اما اگر اوریگن درست بگوید، لابد آن اورادی که از منابع عبری گرفته می‌شده بیش از همه مؤثر بوده است. استدلال وی وقتی جالبتر می‌شود که می‌گوید موسی جادوگری را ممنوع کرده است.[2]

باری، اوریگن می‌گوید که مسیحیان نباید در حکومت شرکت کنند بلکه باید فقط در «حکومت آسمانی»، یعنی کلیسا، شرکت جویند.[3] البته این نظر پس از زمان کنستانتین تا حدی تعدیل شده، ولی مقداری از آن همچنان باقی ماند. اگوستین قدیس در کتاب «شیر خدا» تلویحاً همین نظر را بیان می کند. این نظر باعث شد که اهل کلیسا، از زمان سقوط امپراتوری غربی، خونسرد و بی اعتنا به فاجعات دنیوی بنگرند و استعدادهای شگرف خود را در راه انضباط کلیسایی و مباحثات کلامی و توسعهٔ رُهبانیت به کار اندازد. هنوز هم آثاری از این نظر وجود دارد، بدین صورت که غالب اشخاص سیاست را امری «دنیوی» می‌شناسند و برازندهٔ مردم مقدس حقیقی نمی‌دانند.

حکومت کلیسایی در طول سه قرن اول به کندی، و پس از مسیحی شدن کنستانتین به سرعت، رشد کرد. اسقفها که از طریق انتخابات عمومی معین می‌شدند رفته رفته تسلط زیادی بر مسیحیان حوزهٔ خود به دست آوردند؛ ولی پیش از کنستانتین نمی‌توان گفت یک حکومت مرکزی وجود داشت که بر تمام کلیسا حاکم باشد. در شهرهای بزرگ قدرت اسقفها به سبب خیرات و مبراتی که از جانب مردم می رسید تقویت می شد. نذر و نیازهای مؤمنین به دست اسقفها مصرف می‌شد. اسقفها می‌توانستند به مستمندان کمک مالی برسانند یا این که مستمری آنان را قطع کنند.

---

1. Origen, Contra Celsum, Book I, chap. ii.
2. Ibid, Book I, chap, XXVI.
3. Ibid, Book VIII, chap, XXV.

در نتیجه توده‌ای از مردم گدا و گرسنه فراهم آمدند که حاضر بودند ارادهٔ اسقف را اجرا کنند. هنگامی که دولت مسیحی شد به اسقفها مشاغل دیوانی و قضایی محول شد. یک حکومت مرکزی نیز، حداقل در مسائل نظری، پدید آمد. کنستانتین از نزاع کاتولیکها و آریوسیان به تنگ آمده بود. و چون سرنوشت خویش را با مسیحیان وابسته بود می خواست که مسیحیان گروه متحدی باشند. پس به فرمان او برای حل این اختلافات «شورای نیقیه» از همهٔ فرق و ملل مسیحی تشکیل شد و «اصول دین نیقیه»[1] را طرح کرد و در مورد بدعت آریوس ملاک صحت عقیده را برای همیشه معین ساخت. اختلافات دیگر نیز که بعدها پیش می‌آمد بر همین منوال به وسیلهٔ شورای مسیحیان جهان حل و فصل می شد؛ تا اینکه امپراتوری به دو قسمت شرقی و غربی تقسیم شد، و سرپیچی قسمت شرقی از پذیرفتن صلاحیت پاپ تشکیل این شورا را غیر ممکن ساخت.

شخص پاپ، گرچه مهمترین فرد کلیسا بود، بر کلیسا من‌حیث‌المجموع تسلطی نداشت؛ این تسلط را در دورهٔ بسیار دیرتری به دست آورد. رشد تدریجی قدرت پاپ موضوع بسیار دلکشی است و من در فصول آینده از آن بحث خواهم کرد.

اما رشد مسیحیت پیش از کنستانتین، و نیز علل مسیحی شدن کنستانتین موضوعی است که نویسندگان گوناگون آن را به صورتهای گوناگون توجیه کرده‌اند. گیبون[2] Gibbon برای آن پنج علت ذکر می‌کند:

«اول: شور و حرارت انعطاف ناپذیر یا، اگر بتوان گفت، شور و شوق تعصب آمیز مسیحیان که البته از دین یهودی آمده بود ولی تنگ نظریها و جنبه های غیراجتماعی آن، که به جای دعوت مردم به دین یهودی، غیریهودیان را از قبول شریعت موسوی می‌رمانید، تصفیه شده بود.

دوم: نظریهٔ زندگی دوباره در آینده، یعنی پس از مرگ، که با همه گونه اضافات و اصطلاحاتی که به این حقیقت مهم وزن و اعتبار می‌بخشید تکمیل شده بود.

سوم: معجزات و کراماتی که به کلیسای بدوی نسبت می‌دادند.

چهارم: اخلاق پاک و جدی مسیحیان.

پنجم: اتحاد و انضباط جمهوری مسیحی که به تدریج در قلب امپراتوری روم دولتی مستقل و توسعه یابنده پدید آورد.

به طور کلی، این تحلیل را می‌توان پذیرفت، ولی باید توضیحی بدان افزود. علت اول، یعنی انعطاف ناپذیری و تعصب که از یهودیان گرفته شده بود، ممکن است تماماً پذیرفته شود. ما در عصر خود نیز شاهد نتایج تعصب و تبلیغات بوده‌ایم. غالب مسیحیان معتقد بودند که خود به بهشت خواهند رفت و کفار در دنیای دیگر به وحشتناکترین عذابها دچار خواهند شد. سایر ادیانی که در قرن سوم با مسیحیت کوس رقابت می‌زدند این خصیصهٔ تهدید کننده را نداشتند. مثلاً پرستندگان «مادرِ بزرگ» (Great Mother) هنگامی که به اجرای مراسم تعمید با خون گاو (Taurobolium) که نظیر غسل تعمید مسیحیان بود می‌پرداختند نمی‌گفتند که هر کس این مراسم را به جا نیاورد به دوزخ خواهد رفت. ناگفته نماندکه این مراسم تعمید با خون گران تمام می شد، زیرا می بایست گاو نری را بکشند و بگذارند که خونش بر شخصی که تازه ایمان آورده بود بریزد. چنین رسمی اشرافی است و نمی‌تواند اساس دینی واقع شود که باید قاطبهٔ مردم را، از وضیع و شریف و برده و آزاد، در بر گیرد. از این جهات مسیحیت بر رقیبان خود برتری داشت.

---

۱. نه عیناً به صورت امروزیش که در ۳۶۲ تسجیل شد.

2. The Decline and Fall of the Roman Empire, chap, XV.

و اما زندگی دوباره در آینده: در مغرب زمین، این عقیده نخستین بار به وسیلهٔ اورفئوسیان بیان شده و سپس فلسفهٔ یونانی آن را دنبال کرده بود. برخی از انبیای بنی‌اسرائیل رستاخیز جسمانی را به پیروان موعظه می‌کردند، ولی به نظر می‌رسد که رستاخیز روحانی را قوم بنی‌اسرائیل از یونانیان آموخته باشند.[1] نظریهٔ بقای روح در کیش اورفئوسی شکل عامیانه و در مذهب افلاطونی شکل عالمانه به خود گرفته بود. شکل اخیر چون متکی به استدلالات دشوار بود، نتوانست در میان تودهٔ مردم گسترش یابد؛ حال آنکه شکل اورفئوسی بقای روح در افکار عمومی عصر قدیم تأثیر عظیم داشت، نه تنها در میان کفار پیش از مسیحیت بلکه نیز در میان یهودیان و مسیحیان. عناصر مذاهب اسرار، چه اورفئوسی و چه آسیایی، تا حد زیادی در الهیات مسیحی دخالت یافته است. افسانهٔ اصلی همهٔ این مذاهب افسانهٔ خدای میرنده‌ای است که باز زنده می‌شود.[2] بنابراین من گمان می‌کنم که نظریهٔ بقای روح کمتر از آنچه گیبون پنداشته در توسعهٔ مسیحیت دخالت داشته است.

معجزات و کرامات البته در تبلیغ جای مهمی داشته است؛ منتها در دوره‌های اخیر عصر قدیم معجزه خیلی عمومیت داشت و حق انحصاری هیچ مذهب خاصی نبود. درک این نکته که چرا در این بازار رقابت کالای مسیحیت بیش از فرقه های دیگر خریدار داشته رویهمرفته چندان آسان نیست. به نظر من گیبون یک موضوع بسیار مهم را به حساب نیاورده، و آن «کتاب مقدس» است. معجزاتی که مسیحیان به عنوان شاهد حقانیت خود ذکر می‌کردند در زمانهای بسیار دور آغاز شده بود، آن هم در میان قومی که در نظر مردم عصر قدیم اسرارآمیز جلوه می‌کرد.

تاریخ منظم و مرتبی وجود داشت که سرگذشت جهان را از آغاز خلقت بیان می‌کرد و مطابق این تاریخ خدا همیشه، ابتدا برای یهودیان و بعد برای مسیحیان، معجزات و کرامات نشان داده بود. برای محقق تاریخ در عصر جدید روشن است که قسمت عمدهٔ تاریخ قدیم بنی‌اسرائیل افسانه است؛ ولی برای مردم قدیم چنین نبود. آنان به روایتی که هومر از محاصرهٔ تروا نقل می‌کرد اعتقاد داشتند؛ افسانهٔ رومولوس و رموس[3] و غیره را باور می‌کردند. اوریگن می‌پرسد که چرا باید این روایات را بپذیریم و اخبار یهودیان را رد کنیم. در برابر این استدلال هیچ دلیل منطقی وجود نداشت. بنابراین پذیرفتن معجزات «عهد عتیق» امری طبیعی بود؛ و با پذیرفتن اینها، معجزات زمانهای بعد از آن نیز پذیرفتنی می‌شد، خصوصاً از لحاظ تعبیری که مسیحیت از پیامبران می‌کرد.

اخلاق مسیحیان پیش از کنستانتین بی‌شک از اخلاق غیرمسیحیان متوسط بسی بهتر بود. مسیحیان گاه از جانب دولت عذاب می‌دیدند و در رقابت با کفار همیشه وضعی نامساعد داشتند. مسیحیان ایمان قطعی داشتند که تقوا پاداش خود را در بهشت دریافت خواهد کرد و گناه در دوزخ به سزای خود خواهد رسید. کفّ نفس آنان در روابط جنسی در عصر قدیم کمتر نظیر داشت. پلینی Pliny که وظیفهٔ رسمیش تعقیب مسیحیان بود نیکویی اخلاق آنان را تصدیق می کند. پس از مسیحی شدن کنستانتین البته در میان مسیحیان اشخاص ابن‌الوقت نیز پیدا شدند؛ ولی روحانیان برجستهٔ مسیحی، گذشته از چند مورد استثنائی، همه دارای اصول اخلاقی انعطاف ناپذیر بودند. به نظر من گیبون حق دارد که برای اخلاق عالی مسیحیان به عنوان یکی از علل توسعهٔ مسیحیت اهمیت فراوان قائل شود.

گیبون «اتحاد و انضباط جمهوری مسیحی» را به عنوان آخرین علت ذکر می کند. من فکر می‌کنم که از لحاظ سیاسی از میان پنج علتی که می‌آورد، این یک از همه مهمتر است. در دنیای امروز ما به سازمان سیاسی خو گرفته‌ایم؛ هر سیاستمداری ناچار است آرای کاتولیکها را به حساب آورد؛ ولی این آرا به وسیلهٔ آرای دیگر تعدیل می‌شود. یک نامزد کاتولیک در انتخابات ریاست جمهوری امریکا به علت مخالفت پروتستانها در وضع نامساعدی قرار می‌گیرد. اما اگر مخالفت پروتستانها نمی‌بود، نامزد کاتولیک از سایر نامزدها شانس بیشتری می‌داشت. به نظر

---

1. Oesterley and Robinson, Hebrew Religion.
2. Angus, The Mystery Religions and Christianity.
۳. Romulus و Remus دو برادر اساطیری بنیانگذار روم.

می‌رسد که محاسبهٔ کنستانتین نیز از همین قرار بوده است. وی با گرفتن جانب مسیحیان پشتیبانی آن جماعت را به عنوان یک جبههٔ واحد متشکل به دست می‌آورد. جبهه های مخالفی که در برابر مسیحیان وجود داشت همه غیر متشکل و از لحاظ سیاسی بی اثر بودند. شاید روستوتسف Rostovtseff حق داشته باشد که می‌گوید قسمت بزرگی از سپاهیان مسیحی بودند و این عاملی بود که بیش از همه در کنستانتین مؤثر افتاد. به هر صورت، مسیحیان هنگامی که هنوز در اقلیت بودند نوعی سازمان داشتند که گرچه امروز عادی است آن روز تازگی داشت؛ و این سازمان به آنها قدرت سیاسی گروهی فشرده را می‌بخشید که هیچ گروه فشرده‌ای در برابرش وجود نداشته باشد. این امر نتیجهٔ طبیعی شور و حرارتی بود که مسیحیان در واقع منحصراً از آن بهره‌مند بودند؛ و این شور و حرارت نیز میراثی بود که از یهودیان به آنان رسیده بود.

بدبختانه همینکه مسیحیان قدرت سیاسی به دست آوردند، این شور و حرارت را بر ضد یکدیگر به کار انداختند. پیش از کنستانتین نیز کافر و ملحد وجود داشت و عده‌شان نیز کم نبود؛ ولی مؤمنین وسیلهٔ مجازات آنان را در اختیار نداشتند. هنگامی که دولت مسیحی شد، مواهب بزرگی به صورت قدرت و ثروت در دست روحانیون قرار گرفت؛ در انتخابات کلیسا اختلا بروز کرد؛ و منازعه در مباحث کلامی به صورت منازعه بر سر امتیازات دنیوی نیز درآمد. خود کنستانتین در اختلافات علمای دینی تا حدی بی‌طرفی را حفظ می‌کرد اما پس از مرگ او جانشینانش (جز ژولیان مرتد) تا هنگام به تخت نشستن تئودوسیوس Theodosius در۳۷۹ کم و بیش جانب آریوسیان را می‌گرفتند.

قهرمان این دوره همانا آتاناسیوس (حدود ۲۹۷-۳۷۴) است که در سراسر زندگی طولانیش بی‌باکترین پشتیبان «اصول نیقیه» بود. دورهٔ بین حکومت کنستانتین تا شورای کالسدون (۴۵۱)، از لحاظ اهمیت سیاسیی که الهیات در این زمان پیدا کرد، رنگ خاصی دارد. دو مسئله به تواتر آرام جهان مسیحی را بر هم می زد: یکی حقیقت «تثلیث»، دیگری عقیدهٔ «حلول». در زمان آتاناسیوس فقط مسئلهٔ اول مطرح بود . آریوس، از کشیشان دانشمند اسکندریه، بر این عقیده بود که «ابن» مساوی و معادل «اب» نیست بلکه مخلوق اوست. این رأی اگر در دورهٔ پیشتری عنوان می‌شد ممکن بود باعث اختلاف مهمی نشود؛ ولی در قرن چهارم غالب علمای کلام آن را مردود دانستند. نظریه‌ای که سرانجام به کرسی نشست این بود که «اب» و «ابن» مساوی و معادل و از یک جوهرند و معهذا از یکدیگر متمایزند. این رأی که آن دو وجود متمایز نیستند بل جلوه‌های مختلف یک **وجودند**، بدعت شناخته شد و آن را به نام آورنده‌اش سابلیوس Sabellius «بدعت سابلی» نامیدند. بدین ترتیب اعتقاد صحیح می‌بایست روی خط باریکی قدم بردارد: کسانی که تمایز «اب» و «ابن» را به طور غیر لازمی تأکید می‌کردند در معرض خطر الحاد آریوسی قرار می‌گرفتند، و آنان که بر وحدت آن دو بی‌جهت تکیه می‌کردند قدم در خطهٔ بدعت سابلی می‌گذاشتند.

در شورای نیقیه نظریات آریوس به اکثریت هنگفت محکوم شد. اما اشکال دیگر آن را علمای مختلف پیش کشیدند و مورد توجه و حمایت امپراتوران قرار گرفت. آتاناسیوس که از سال ۳۲۸ تا هنگام مرگ، اسقف اسکندریه بود، به علت علاقه و تعصب شدیدی که نسبت به اصول نیقیه داشت مداوم در تبعید به سر می‌برد. وی در مصر محبوبیت عظیمی داشت که در مدت جدال و اختلاف نیز همچنان بی تزلزل در پشت سرش باقی بود. جالب این است که در جریان اختلافات و جدالهای کلامی احساسات ملی (یا حداقل محلی)، که پس از پیروزی رومیان ظاهراً از میانه برخاسته بود، بار دیگر جان گرفت. قسطنطنیه و آسیا متمایل به مذهب آریوسی شدند و مصر با تعصب شدید به آتاناسیوس گرایید و غرب با هر دو دست فتوای شورای نیقیه را چسبید. پس از ختم اختلاف آریوسی اختلافات تازه‌ای کمابیش از همان قبیل بروز کرد و در نتیجه مصر در جهتی و سوریه در جهتی دیگر طریق الحاد در پیش گرفتند. این طرق الحاد که پویندگانش مورد عذاب و ایذای مؤمنین قرار می گرفتند وحدت امپراتوری شرقی را

دشوار و پیروزی اسلام را آسان کرد. جنبشهای انشعابی فی‌نفسه عجیب و غیرمنتظر نیستند؛ چیزی که عجیب است ارتباطی است که این جنبشها با مسائل بسیار بغرنج کلامی داشته‌اند.

امپراتوران روم از ۳۳۵ تا ۳۷۸، تا آنجا که جرأت داشتند کمابیش طرفدار عقاید آریوسی بودند، مگر ژولیان مرتد (۳۶۱-۶۳) که به عنوان کافر در مناقشات داخلی مسیحیان بی‌طرف بود. سرانجام در ۳۷۹ امپراتور تئودوسیوس یکسره جانب کاتولیکها را گرفت و بدین ترتیب پیروزی آنان در سراسر امپراتوری کامل شد.

امبروز قدیس St. Ambrose و یروم قدیس و اگوستین قدیس، که در فصل آینده از آنها بحث خواهیم کرد، قسمت اعظم زندگی خود را در این دورهٔ پیروزی مذهب کاتولیک به سر بردند. اما در غرب به دنبال این پیروزی بار دیگر تسلط آریوسیان پیش آمد - یعنی تسلط گوتها و واندالها، که قسمت اعظم اروپای غربی را تسخیر و میان خود تقسیم کردند. استیلای این اقوام در حدود یک قرن به طول انجامید، و در پایان این قرن به دست ژوستینین و لمباردها و فرانکها از میان رفت؛ و از این میان ژوستینین و فرانکها و مآلاً لمباردها نیز مؤمن به مذهب کاتولیک بودند. بدین ترتیب مذهب کاتولیک به توفیق قطعی نایل آمد.

فصل سوم

سه مجتهد کلیسا

چهار تن را «مجتهد» (دکتر) کلیسای غرب می‌نامند: امبروز قدیس، یروم قدیس، اگوستین قدیس، و پاپ گرگوری کبیر. از این چهار تن، سه تن با یکدیگر همزمان بودند و چهارمین تن متأخر بر آنهاست. من در این فصل شرحی از زندگی و زمان سه تن اول بیان خواهم کرد و تشریح نظریات اگوستین قدیس را، که برای ما مهمترینِ این سه تن است، برای یکی از فصول آینده نگه خواهم داشت.

امبروز و یروم و اگوستین هر سه در فاصلهٔ کوتاه میان پیروزی کلیسای کاتولیک در امپراتوری روم و هجوم قبایل وحشی به بار آمدند. هر سه تن ایام جوانی خو را در دورهٔ حکومت ژولیان مرتد گذراندند. یروم تا ده سال پس از مسخّر شدن روم به دست گوتها، تحت فرمان آلاریک Alaric زندگی می‌کرد. اگوستین تا هنگام یورش واندالها به آفریقا زنده بود و در موقع محاصرهٔ هیپو Hippo، که وی اسقف آنجا بود، درگذشت. در عصر بعد از این سه تن، حکام ایتالیا و اسپانیا و آفریقا نه تنها وحشی بلکه آریوسی بودند. تمدن تا قرنها دچار انحطاط شد و هزار سال گذشت تا عالم مسیحیت باز مردانی که در علم و فرهنگ همسنگ آنان باشند پدید آورد. در سراسر عصر ظلمت و قرون وسطی، صلاحیت و مقام این سه تن مورد احترام بود. قالبی که کلیسا در آن شکل گرفت بیش از هر کس دیگر ساختهٔ این سه مرد است. به طور کلی، امبروز مفهوم رابطهٔ کلیسا و دولت را از نظر جامعهٔ دینی معین ساخت؛ یروم تورات و انجیل لاتینی را برای کلیسای غربی فراهم آورد، و نیز محرک عمدهٔ اقبال مردم به سوی رهبانیت بود؛ و اگوستین حکمت الهی کلیسا را تا زمان اصلاح دین (رفورم) استوار نگه داشت و بعدها عقاید او منشأ عمدهٔ نظریات لوتر و کالوین واقع شد. در سراسر تاریخ کمتر کسی از حیث نفوذ از این سه تن فراتر رفته است. استقلال کلیسا در ارتباط با دولت به نحوی که امبروز قدیس با توفیق تمام بیان می دارد، نظریه‌ای تازه و انقلابی بود که تا زمان اصلاح دین اعتبار خود را نگه داشت. هنگامی که هابز Hobbes در قرن هفدهم دست به مبارزه زده استدلالات او بیشتر بر ضد امبروز قدیس بود. در منازعات کلامی قرن شانزدهم هم آرای اگوستین قدیس موضوع اختلاف بود و پروتستانها و یانستیها Jansenists به حمایت او و کاتولیکهای رسمی به ضد او جدال می‌کردند.

در پایان قرن چهارم پایتخت امپراتوری غربی شهر میلان و امبروز اسقف آن بود. وظایف اسقفی غالباً او را با امپراتوران در تماس قرار می داد و او در مقام خطاب بدانها معمولاً مانند هم‌رتبه و گاهی هم چون مافوق بر آنها رفتار می کرد. روابط کلیسا با دربار امپراتوری تضادی را نشان می‌دهد که از مشخصات آن عصر است: یعنی در حالی که دولت ضعیف و بی‌کفایت و در دست مردمان خودبین و هرزه بود و جز از حیله ها و خدعه های آنی سیاستی نمی شناخت، کلیسا قوی و قادر بود و به دست مردانی هدایت می شد که حاضر بودند همه چیز خود را فدای منافع آن کنند، و سیاستی چنان دوراندیشانه داشت که پیروزی هزار سال آینده را تأمین کرد. راست است که این محاسن و مزایا نتیجهٔ تعصب و خرافات بود، ولیکن بدون این محاسن در آن زمان هیچ جنبش اصلاحی نمی‌توانست توفیق یابد.

امبروز همه گونه فرصت و امکان داشت تا در خدمت دولت به مقامات عالی برسد. پدرش، کـه او نیـز امبـروز نـام داشت، فرمانده گولها بود. خود او محتملاً در شهر ترو Treves به دنیا آمد که شهری بود مرزی و در آنجا قوای رومـی مستقر شده بودند تا از تجاوز ژرمنها جلوگیری کنند. امبروز را در سیزده سالگی به رم بردند و در آنجا تعلیم و تربیت کامل دید، از جمله پایهٔ زبان یونانیش محکم ریخته شد. هنگامی که به سن رشد رسید به وکالت دعـاوی پرداخـت و در این کار توفیق فراوان یافت. در سی سالگی به فرمانداری لیگوریا Liguria و امیلیا Aemilia منصوب شد، امـا چهـار سال بعد از مقامات دولتی روی گردانید و از طریق انتخابات عمومی به عنوان اسقف میلان برگزیده شد. رقیب وی در این انتخابات یک نامزد آریوسی بود. امبروز تمامی اموال دنیوی خویش را به فقیران و مستمندان بخشید و باقی عمـر خود را وقف خدمت به کلیسا کرد، و در این راه گاه با مخاطرات بزرگ رو به رو شد. البته وی به انگیزهٔ عوامل دنیـوی این راه را انتخاب نکرد، اما اگر چنین کرده بود نیز می بایست راهش را خردمندانه دانست؛ زیـرا کـه اگـر در خـدمت دولت به مقام امپراتوری هم می‌رسید، در آن زمان برای جولان دادن توسن کفایت و تدبیر خویش - بدان سان که در اجرای وظایف اسقفی برایش میسر بود - میدان کافی نمی‌یافت.

در نُه سال اول دورهٔ اسقفی امبروز، امپراتور غرب گراتیان Gratian بودکه مردی بـود کاتولیـک مـذهب، بـا تقـوا، سهل انگار. او به شکار چنان دلبسته و سرگرم بود که دولت را فراموش می کرد، و سـرانجام نیـز بـه قتـل رسـید. در قسمت اعظم امپراتوری غربی غاصبی به نام ماکسیموس Maximus جانشین وی شد، ولی در ایتالیا تـاج و تخـت بـه برادرش والنتینین Valentinian رسید که پسر بچه‌ای بیش نبود. در آغاز کار زمام اختیار او در دست مادرش ژوستینا زنِ امپراتور والنتینین اول بود، اما چون ژوستینا مذهب آریوسی داشت، اختلاف میان او و امبروز ناگزیر بود.

هر سه تن قدیسی که در این فصل از آنها بحث می‌کنیم نامه های بیشماری نوشته اند که بسـیار از آنهـا محفـوظ مانده است. این است که اطلاعات ما دربارهٔ آنان بیش از همهٔ فلاسفهٔ کافر است، و نیز جز از چند تن معـدود، از آنهـا بیش از همهٔ روحانیان قرون وسطی خبر داریم. اگوستین قدیس به همهٔ اصناف مردم نامه نوشته است و نامـه هـایش غالباً در خصوص مسائل نظری و انضباط کلیسایی است. نامه های یروم قدیس غالباً خطاب به دوشـیزگان اسـت و بـه آنها اندرز می‌دهد که چگونه بکارت خود را محفوظ بدارند؛ اما جالبترین و مهمترین نامه های امبـروز قـدیس خطـاب به امپراتوران است و به آنها گوشزد می‌کند که در چه مواردی و جهاتی در اجرای وظایف خویش کوتاهی کرده اند؛ یا اینکه در برخی موارد بدانها تهنیت می‌گوید که در انجام دادن وظایفشان توفیق یافته‌اند.

نخستین مسئلهٔ عمومی که امبروز می بایست به حل آن اقدام کند، مسئلهٔ قربانگاه و مجسمهٔ پیـروزی در رم بـود. مذهب کفر در خاندانهای سناتورهای رم بیش از جاهای دیگر بر جـای مانـده بـود و دیـن رسـمی در دسـت اشـراف روحانی بود و با غرور امپراتوری جهانگشایان بستگی یافته بود. کنستانتینوس، پسر کنستانتین، مجسمهٔ پیـروزی را از مجلس سنا برداشته بود؛ اما ژولیان مرتد آن را باز به سر جایش کار گذاشته بود. امپراتـور گراتیـان آن را بـاز از آنجـا برداشت، و سپس یک هیئت نمایندگی به ریاست سیماکوس، فرماندار شهر، از امپراتور تقاضا کرد کـه آن مجسـمه را بار دیگر بر سر جایش نصب کند.

سیماکوس، که در زندگی اگوستین نیز نقشی بازی کرده است، یکی از افراد برجستهٔ یک خاندان برجسـته بـود - خاندانی ثروتمند، اشرافی، درس خوانده، کافر. وی در سال ۳۸۲ به علت اعتراضی که به برداشتن مجسمه کـرده بـود به فرمان گراتیان از رم تبعید شد، ولی این تبعید دیری نپایید؛ زیرا چنانکه دیدیم وی در سال ۳۸۴ فرماندار رم بـود. این شخص جدّ آن سیماکوسی است که پدر زن بوئتیـوس Boethius بـود و در دورهٔ امپراتـوری تئودوریـک شـهرت داشت.

سناتورهای مسیحی اعتراض کردند و به کمک امبروز و پاپ (داماسوس Damasus) کـار خـود را نـزد امپراتـور از پیش بردند. پس از مرگ گراتیان، سیماکوس و سناتورهای کافر از امپراتور جدیـد، والنتینـین دوم، در ۳۸۴ مـیلادی

تقاضای کار گذاشتن مجسمه را کردند. امبروز در رد این تقاضا نامه ای به امپراتور نوشت و در آن بـه بیـان ایـن نظـر پرداخت که همچنانکه تودهٔ مردم در برابر پادشاه خود تعهد خدمت سپاهی به گـردن دارنـد، امپراتـور نیـز در مقابـل خدای متعال وظیفهٔ خدمت برعهده دارد.[1] می‌گوید «مگذارید کسی از جوانی شما اسـتفاده کنـد. اگـر آن کسـی کـه چنین تقاضایی از شما دارد کافر باشد، حق نیست که روح شما اسیر ریسمان خرافات او گردد، بل شـوق و حـرارت او باید برای شما درسی باشد تا چگونه باید در حمایت و دفاع حقیقت مصّر و پرحرارت بود؛ زیرا که وی با شور حقیقـت از امور بیهوده دفاع می‌کند.» امبروز می‌گوید که برای فرد مسیحی اجبار به سوگند خـوردن در قربانگـاهِ بـت عـذابی الیم است. «اگر این امر، امری مدنی می بود در آن صورت حق جواب برای گروه مخالف محفوظ می ماند؛ حـال آنکـه این امری دینی است و من که اسقف شهرم در این مورد ادعایی دارم... مسلماً اگر فرمان دیگری صادر شود، ما اسقفها دیگر نخواهیم توانست با سوختن بسازیم و دم برنیاوریم. شما حقیقتاً ممکـن اسـت روزی بـه کلیسـا بیاییـد، امـا یـا کشیشی در آنجا نخواهید یافت، و یا کشیشی را خواهید یافت که شما را به درون راه نخواهد داد.»[2]

نامهٔ دیگر تذکر می دهد که موقوفات کلیسا به مصرف اموری می رسد که ثروت پرستشگاههای کفار هرگز بـه آن مصارف نرسیده است: «متعلقات کلیسا برای نگاهداری از فقرا و مساکین است. از آنان بخواهید تا برشمارند کـه چنـد بنده را باز خریده‌اند و چنـد مسـکین مسـتمند را اطعـام کـرده‌انـد و بـرای چنـد تبعیـدی مایحتـاج زنـدگی فـراهم ساخته‌اند؟» این سخن استدلال بود، و استدلالی بود که عمل مسیحیت آن را کاملاً توجیه می‌کرد.

امبروز قدیس مقصود خود را به دست آورد، اما بعد، امپراتور غاصب اوژنیوس Eugenius که طرفدار کفـار بـود بـار دیگر قربانگاه و مجسمه را برپا داشت، و فقط پس از شکست اوژنیوس به دست تئودوسیوس در ۳۹۴ بود که سرانجام این مسئله به طور قطعی به نفع مسیحیان حل شد.

اسقف امبروز در آغاز کار با دربار امپراتوری روابط بسیار دوستانه داشت و یکبار به وی مأموریـت سیاسـی محـول شد تا به نزد ماکسیموس غاصب، که بیم حمله اش به ایتالیا می رفت، برود و با وی مذاکره کند. امـا دیـری نگذشـت که اختلاف شدیدی در میانه ظاهر شد. امپراتریس ژوستینا که آریوسی مذهب بود درخواست کرد که در شهر مـیلان کلیسایی به آریوسیان واگذارده شود، ولی امبروز درخواست او را نپذیرفت. مردم جانب امبروز را گرفتند و انبـوه خلـق در کلیسا گرد آمدند. سربازان گوت که خود آریوسی بودند برای تصرف کلیسا فرستاده شـدند، ولـی ایـن سـربازان بـا مردم از در دوستی درآمدند. امبروز در نامهٔ پر شوری به خواهرش می نویسد[3]: «کنتها و نماینـدگان عـوام آمدنـد و از من خواستند تا کلیسا را فوراً تسلیم کنم و گفتند که امپراتور حق خود را اعمال می کند، زیرا کـه همـه چیـز در یـد قدرت اوست. من در جواب گفتم که اگر وی آنچه را تعلق به من دارد از من بخواهد، یعنی زمین و پول و هـر چیـزی از این قبیل که از آنِ من باشد، از تسلیم آن ابا ندارم، گو اینکه همهٔ مایملک من تعلق به فقرا دارد؛ اما چیزهـایی کـه تعلق به خدا دارند در ید قدرت امپراتور نیستند. اگر ملک موروثی مرا می‌خواهید، بسم الله بفرمایید؛ اگر شـخص مـرا می خواهید تا فی‌الحال روانه شوم. آیا می‌خواهید مرا به زنجیر بکشید یا به قتل برسانید؟ در هر حال بـا کمـال میـل حاضرم. من با انبوه خلایق از خود دفاع نخواهم کرد، و برای نجات جان خود به محرابها پناه نخواهم برد، بلکه ترجیح می‌دهم که خونم در راه این محرابها ریخته شود. هنگامی که شنیدم مردان مسلح برای تصرف کلیسا اعزام شـده انـد، حقیقتاً دچار وحشت و اضطراب شدم که مبادا در نتیجهٔ دفاع مردم از کلیسا کشتاری واقع شود که آسیب آن به تمام شهر برسد. دعا کردم که من زنده نمانم تا ویرانی تمام ایتالیا را به چشم نبینم.»

---

1. Epistle XVII.

۲. به نظر می‌آید که این نظر جهان‌بینی فئودالیسم را پیش بینی می‌کند.

3. Ibid, xx.

این ترس اغراق آمیز نبود؛ زیرا ممکن بود که سربازان گوت ناگهان دست به کارهای وحشیانه بزنند، چنانکه بیست و پنج سال بعد از این در غارت رم دست زدند.

نیروی امبروز ناشی از پشتیبانی مردم بود. وی را متهم می کردند که مردم را تحریک می کند، ولی او در پاسخ می گوید: «تحریک نکردن آنان در حدود قدرت من بود، لیکن آرام نگهداشتن آنان در دست خداست.» امبروز می گوید که هیچ یک از آریوسیان جرأت نکرد قدم پیش بگذارد، زیرا که در میان مردم شهر حتی یک تن آریوسی نبود. به وی رسماً امر شد که کلیسا را تسلیم کند و به سربازان دستور داده شد که در صورت لزوم قوهٔ قهریه به کار برند. ولی سرانجام سربازان از به کار بردن قوهٔ قهریه خودداری کردند و امپراتور ناچار به عقب نشینی شد. در این مبارزه پیروزی بزرگی برای استقلال جامعهٔ روحانی به دست آمد. امبروز نشان داد که اموری هست که در آنها دولت باید تسلیم کلیسا شود، و بدین ترتیب اصلی را برقرار کرد که تا به امروز اهمیت خود را حفظ کرده است.

اختلاف بعدی وی با امپراتور تئودوسیوس بود. کنیسه ای از آنِ یهودیان آتش گرفته بود و کنت ناحیهٔ شرقی گزارش داده بود که این کار به تحریک اسقف محل صورت گرفته است. امپراتور دستور داد که مسببین حقیقی آتش سوزی مجازات شوند، و نیز اسقف مقصر، کنیسه را بسازد. امبروز قدیس تقصیر آن اسقف را انکار می کند و نه اذعان، لکن از اینکه امپراتور ظاهراً به ضد مسیحیان جانب یهودیان را می گیرد در خشم می شود. فرض کنیم که اسقف از فرمان امپراتور سرپیچی کند؛ در این صورت اگر در سرپیچی خود اصرار ورزد شهید خواهد شد و اگر تسلیم شود مرتد خواهد شد. اگر کنت تصمیم بگیرد که شخصاً کنیسه را به خرج مسیحیان از نو بسازد چه خواهد شد؟ در این صورت امپراتور دارای یک والی مرتد خواهد بود و اموال مسیحیان در تقویت بی‌دینی به مصرف خواهد رسید. «آیا در این صورت باید از ویرانه های کلیسا مکانی برای بی‌دینی یهودیان ساخته شود؟ و آیا باید میراثی که به برکات نام مسیح به مسیحیان رسیده است به گنجینه های بی‌دینان منتقل گردد؟» امبروز در این نامه مطلب را چنین ادامه می‌دهد: «امپراتورا، شاید به خاطر انضباط ملک بدین کار برانگیخته شده‌ای. در این صورت آیا نشان دادن انضباط مهمتر است یا صیانت دین؟ واجب این است که قضاوت به نفع دین صورت گیرد. امپراتورا، مگر نشنیده ای که چون ژولیان فرمان تجدید بنای معبد اورشلیم را صادر کرد، کسانی که به صاف کردن سنگ و خاک آن پرداختند طعمهٔ حریق شدند؟»

پیداست که به عقیدهٔ امبروز قدیس ویران ساختن کنیسه به هیچ روی نباید مجازات و مکافاتی در پی داشته باشد. این نمونه‌ای است از این که چگونه کلیسا به محض آنکه قدرت به دست آورد به تحریک احساسات ضد یهودی پرداخت.

اختلاف بعدی میان امپراتور و امبروز برای شخص اخیر متضمن کسب آبرو و حرمت بیشتر بود. در سال ۳۹۰ میلادی، هنگامی که تئودوسیوس در میلان بود، گروهی از عوام الناس در تسالونیکا Thessalonica فرماندهٔ پادگان را کشتند. تئودوسیوس با دریافت این خبر از شدت خشم بیتاب شد و فرمان انتقام دهشت انگیزی صادر کرد. هنگامی که مردم در سیرک فراهم نشسته بودند، سربازان بر سرشان ریختند و دست به کشتار گشودند، و در این کشتار بی‌حساب حداقل هفت هزار تن تلف شدند. در این هنگام امبروز که از پیش برای جلوگیری از این کار کوشیده ولی نتیجه نگرفته بود به امپراتور نامه ای نوشت مشحون از شهامت و شجاع پرشکوه. این نامه صرفاً دربارهٔ اصول اخلاقی بحث می‌کند و در این یک مورد دیگر پای مسائل کلامی و قدرت کلیسا به میان نمی‌آید:

«در شهر تسالونیکا کاری صورت گرفته است که مسبوق به هیچ سابقه ای نیست، و من نتوانستم از وقوع آن جلوگیری کنم؛ و در حقیقت همان هنگامی که برای جلوگیری از آن به کرات تقاضا کردم، تذکر دادم که این عمل، عمل فجیعی خواهد بود.»

داود به کرات مرتکب گناه می‌شد و سپس گناه خود را با ندامت اعتراف مـی‌کـرد.[1] آیـا تئودوسـیوس نیـز چنـین خواهد کرد؟ امبروز می گوید که: «اگر شما بخواهید حضور داشته باشید، من جرأت تعیین کفاره نخواهم داشـت. آیـا آنچه پس از ریخته شدن خون یک تن بیگناه مجاز نیست، پس از ریخته شدن خون گروهی کثیر از بیگناهان مجـاز خواهد شد؟ به نظر من چنین نیست.»

امپراتور از کردهٔ خود پشیمان شد، و در حالی که جبّهٔ ارغوانی علامـت امپراتـوری را از تـن بـه در آورده بـود، در کاتدرال میلان در ملأ عام آیین استغفار را به جا آورد و از آن هنگام تا در گذشتنش در سال ۳۹۵ با امبـروز اختلافـی پیدا نکرد.

امبروز در حالی که سیاستمداری برجسته بود، از جهات دیگر نمونهٔ عصر خود بود. او نیز مانند سـایر نویسـندگان روحانی رساله ای در تمجید بکارت و رسالهٔ دیگری در تحذیر از ازدواج با زنان بیوه نوشته است. هنگامی که جـایی را برای کاتدرال تازهٔ خود انتخاب کرده بود فوراً دو اسکلت انسانی در آنجا کشف شد (و گفتند که امبروز در خواب خبر یافته است)، و بعد معلوم شد که این اسکلتها اعجاز هم می‌کنند و امبروز اعلام کرد که این اسـتخوانها متعلـق بـه دو تن از شهیدان مسیحیت هستند. در نامه های او معجزات دیگری هم نقل شده است و او با تمام آن خوش‌بـاوری کـه وجه مشخص عصر اوست از آن معجزات سخن می گویـد. امبـروز بـه عنـوان محقـق از یـروم و بـه عنـوان حکـیم از اگوستین مرتبه‌اش پایین‌تر است؛ ولی به عنوان سیاستمداری که با مهارت و شجاعت نیروهای کلیسا را متحد ساخت مرتبهٔ شخصیت طراز اول را احراز می‌کند.

یروم به عنوان مترجم «متن رایج» لاتینی کتاب مقدس، (Vulgate) یعنی کتابی که تا به امروز به عنـوان ترجمـهٔ رسمی کلیسای کاتولیک از کتاب مقدس شناخته می شود، قابل تذکر است. تا زمان وی کلیسای غربی برای اطـلاع از «عهد عتیق» به «ترجمهٔ سبعینی» متکی بود که در موارد مهمی با متن عبری آن اخـتلاف داشـت. چنانچـه پیشـتر دیدیم مسیحیان بدین پندار پای بند بودند که از زمـان طلـوع مسـیحیت بـه بعـد یهودیـان متـون عبـری را، در آن مواضعی که به نظر می رسید ظهور مسیح را پیشگویی شده است، تحریف کرده‌اند. تحقیقات صـحیح و دور از حـب و بغض نشان داد که این نظر قابل دفاع نیست، و یروم نیز آن را قویاً رد کرد. وی کمـک مربیـان یهـودی را کـه از بـیم یهودیان پنهانی بدو یاری می‌دادند پذیرفت. یروم در دفاع از خود در برابر حملهٔ مسیحیان گفـت: «هـر کـس در ایـن ترجمه اشکالی می بیند، برود از یهودیان بپرسد.» چون وی متنی را پذیرفته بود کـه یهودیـان معتبـر مـی دانسـتند، ترجمهٔ وی در آغاز کار تا اندازه‌ای با مخالفت روبرو شد، ولی سرانجام جای خود را باز کـرد و ایـن پیـروزی تـا حـدی مدیون حمایتی بود که اگوستین رویهمرفته از آن کرد. این ترجمه، با توجه به این که متضمن نقد و بررسی مهمی از متون است، توفیق بزرگی بود.

یروم در ۳۴۵ - یعنی پنج سال پس از امبروز - متولد شد. محل تولد او شهری بود در حوالی اکیلیـا Aquileia بـه نام استریدون Stridon که در ۳۷۷ با حملهٔ گوتها ویران شد. خانوادهٔ وی مرفه بود ولی ثروتمند به شمار نمـی رفـت. یروم به رم رفت و در آنجا به تحصیل علم معانی و بیان پرداخت و زندگی گناه آلودی داشت. پس از سفری در کشـور گول در اکیلیا جایگزین شد و در سلک ریاضت کشان در آمد. پس از آن مدت پنج سال را به صـورت راهبـی منـزوی در بیابان سوریه گذراند: «زندگی وی در بیابان عبارت بود از توبه و انابهٔ شدید و اشک و آه و فغان، که به تواتر خلسـه و جذبه جانشین آن می شد، و وسوسهٔ خاطرات زندگی رم. وی در حجره یا مغزه ای می زیسـت و نـان روزانـه اش را

---

۱. این اشاره به «کتاب سموئیل نبی» یک سلسله استدلالات متکی به کتب مقدس را بر ضد پادشاهان آغاز می کند که در سراسـر قـرون وسطی ادامه یافت و حتی در جدال میان پیورتیانهای انگلستان با سلسلهٔ استوارت نیز مطرح بود. مثلاً در آثـار میلتـون نیـز بـه آن اشـاره می‌شود.

خود به دست می آورد و پلاس می پوشید.»[1] پس از این دوره به قسطنطنیه سفر کرد، سه سال نیز در رم به سر بـرد و در آنجا دوست و مشاور پاپ داماسوس شد و به تشویق او ترجمۀ کتاب مقدس را به دست گرفت.

یروم قدیس در مدت عمر خود با بسیاری کسان مشاجره و مجادله کرد.

وی دربارۀ رفتار پطرس، که از قرار گفتۀ پولس رسول در «غلاطیان دوم» مشکوک می نماید، با اگوستین مشاجره کرد؛ بر سر اوریگن از دوست خود روفینوس Rufinus برید؛ و در مخالفت با پلاگیوس به حدی مصّر و متعصب بود که صومعه اش مورد حملۀ گروهی از عوام الناس پلاگیوسی قرار گرفت. گویا پس از مرگ داماسوس بـا پـاپ جدیـد نیـز مشاجره کرده است. وی در مدت اقامت خود در رم با تنی چند از بانوان که اشرافی و هم متدین بودند آشنا شده بود. یروم برخی از آنها را وادار ساخت که به سلک ریاضت و رهبانیت درآیند. پاپ جدید و بسیاری از دیگـران از ایـن کـار ناخشنود بودند. بدین علت، و به علل دیگر، یروم رم را به قصد بیت‌اللحم رها کرد و از ۳۸۶ تا زمـان مـرگش در ۴۲۰ در آن شهر زیست.

در میان زنان متشخصی که به او گرویده بودند دو تن قابل ذکرند و این دو عبارتند از بیوه زنی به نام پـاولا Paula و دخترش به نام اوستوشیوم Eustochium. هر دوی این بانوان در سفر عجیب یروم به بیت‌اللحم همراه او رفتند. ایـن بانوان متعلق به عالیترین خانواده های اشرافی بودند، و انسان ناچار احساس می کند که در رفتار و رابطۀ یروم قدیس با آنان رنگی از بلندپروازی وجود داشته است. هنگامی که پاولا در بیت‌اللحم درگذشـت یـروم قطعـه‌ای بـرای سـنگ مزارش سرود، از این قرار:

در این گور یکی از زادگان سیپیون آرمیده است،
یکی از دختران خاندان شهر پاولین
یکی از نوادگان گراکوسها،
از نسب آگاممنون
اینجا بانو پاولا آرمیده است که
نور چشم والدینش بود و اوستوشیوم
دختر اوست، و او نخستین زن رومی است
که به خاطر مسیح مشقت زیستن در بیت‌اللحم را برگزید.[2]

برخی از نامه‌های یروم به اوستوشیوم خواندنی است. یروم راجع به حفظ بکارت به زبـان بسـیار صـریح و بـا ذکـر جزئیات به وی پند می دهد. وی معنی دقیق و موضعی برخی از تمثیلات «عهد عتیق» را برای او شرح می‌دهـد و بـا نوعی عرفان شهوانی لذات زندگی رهبانی را می‌ستاید. می گوید که راهبه «عروس مسیح» است و این ازدواج را غـزل سلیمان می ستاید. در نامۀ مفصلی که یروم هنگام سوگند خوردن اوستوشیوم به مادر او نوشته مـژدۀ جـالبی بـه وی می‌دهد: «آیا اینکه او خواسته است همسر پادشاه [مسیح] باشد نه همسر سرباز شما را خشـمگین سـاخته اسـت؟ او مقام بزرگی به شما ارزانی داشته است؛ شما اکنون مادرزن خدا هستید.»[3]

در همان نامه خطاب به اوستوشیوم می‌گوید:

«کاری کنید که خلوت اتاقتان همواره نگاهبان شـما باشـد؛ کـاری کنیـد کـه دامـاد در درون وجودتـان بـا شـما درآمیزد. آیا دعا می‌خوانید؟ اگر می‌خوانید با داماد سخن می‌گویید. آیا کتاب مقدس را قرائت می‌کنید؟ اگر می‌کنیـد

1. Seleci Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol VI, p. 17.
2. Ibid, p. 212.
3. Ibid, p. 30.

با او سخن می گویید. هنگامی که خواب شما را در می رباید او پشتِ در ظاهر می شود و دستش را از روزنهٔ در به درون می آورد و قلب شما برای او به تپش در می آید و شما بیدار می‌شوید و برخاسته می‌گویید: من بیمار عشقم. آنگاه او جواب می‌دهد: خواهر من، همسر من، باغی محصور و چشمه‌ای مسدود و فواره‌ای ممهور است.»

در همان نامه نقل می‌کند که چگونه پس از آنکه خویشتن را از خویشان و دوستان بریده است - «و از این دشوارتر، از خوراکهای لذیذ که بدانها معتاد بودم» - هنوز نمی‌توانسته است از کتابخانه خود دل برکند. پس کتابخانه را با خود به بیابان می برد. «و من که مردی بینوا بودم روزه می‌گرفتم، فقط برای این که پس از آن بتوانم با خواندن آثار سیسرو اجر خود را ضایع کنم.» پس از چندین شبانه روز توبه و ندامت باز سقوط می کرد و آثارپلاوتوس Plautus را می خواند. پس از این هوسرانیها، نوشته های انبیا در نظرش «خشک و منزجر کننده» جلوه می‌کرد. تا آنکه یکبار در حال تب روز محشر را در خواب می بیند و مسیح از او می پرسد که کیست و او در پاسخ می گوید که مسیحی است و جواب می‌آید که: «دروغ می‌گویی، تو پیرو سیسرو هستی، نه پیرو مسیح.» و فرمان صادر می‌شود که به ضرب تازیانه او را اصلاح کنند. سرانجام یروم در خواب فریاد می کشد که: «بارالها، اگر بار دیگر کتب دنیوی در تعلق خود نگاه دارم یا اگر این کتب را بخوانم، وجود تو را انکار کرده باشم.» وی اضافه می‌کند که این خواب، «خواب یا رؤیای یاوه‌ای نبود.»[۱]

از این هنگام به بعد، تا چندین سال، در نامه های یروم کمتر از آثار کلاسیک مطلبی نقل شده است. ولی پس از چندی باز وی در دامن آثار ویرژیل و هوراس و حتی اوید سقوط می‌کند. اما به نظر می رسد که این اشعار را از حافظهٔ خود نقل می‌کند؛ خاصه آنکه برخی از آنها به دفعات تکرار شده است.

نامه های یروم بیش از هر اثر دیگری که من سراغ دارم احساساتی را که در نتیجهٔ سقوط امپراتوری رم پدید آمده بود بیان می‌کند. در سال ۳۹۶ می‌نویسد:[۲]

«من هنگامی که دربارهٔ فاجعات زمان خود می‌اندیشم تنم می‌لرزد. بیست سال بلکه بیشتر است که خون رومیان هر روز در فاصلهٔ میان قسطنطنیه و جبال آلپ ریخته می‌شود. سیتیا و تراس و مقدونیه و داسبا و تسالی و اکائیا و اپیروس و دالماتیا و پاتونیاس، همه به دست گوتها و سارماتیها و کادیها و آلنها و هونها و واندالها و مارچیها غارت شدند. دنیای رومی در حال سقوط است، معهذا ما به جای سر فرود آوردن گردن خود را افراشته نگه می‌داریم. آیا برای قرنطیان یا آتنیان یا لاکدونیان یا آرکادیان، یا هر کدام از اقوام یونانی، اکنون که وحشیان بر آنان حکومت می‌کنند چه نشانی از شجاعت و دلیری باقی مانده است؟ من فقط از چند شهر نام بردم؛ ولی این شهرها پایتخت دولتهای کوچکی نبودند.»

سپس وحشیگری هونها را در اروپای شرقی نقل می کند و آنگاه نامه را چنین خاتمه می دهد: «برای ادای حق چنین مطالبی زبان توسیدیدس و سالوست Sallust الکن خواهد بود.»

هفده سال بعد، یعنی سه سال پس از تصرف رم می‌نویسد:[۳]

«دنیا به ویرانه ای مبدل می شود. آری! و چه ننگین است که باید گفت گناهان ما هنوز زنده و شکوفانند. آن شهر شهیر، آن پایتخت امپراتوری روم، طعمهٔ حریقی عظیم شد. و دیگر نقطه ای بر روی زمین نماند که رومیان بدانجا آواره نگشتند. کلیساهایی که زمانی مقدس بودند اکنون تلهایی از خاک و خاکستر بیش نیستند؛ و با این همه اندیشهٔ ما هنوز به گرد گردآوردن مال می‌چرخد. چنان زندگی می‌کنیم که گویی فردا خواهیم مرد، و چنان به

---

۱. این دشمنی کلیسا با ادبیات کافران تا قرن یازدهم در سراسر اروپا ادامه یافت، مگر در ایرلند که چون مردمانش خدایان االمپی را هرگز نمی پرستیدند کلیسا نیز از آن خدایان باکی نداشت.

2. Letter IX.

3. Letter cXXVIII.

ساختن بناهای دنیوی مشغولیم که گویی الی‌الابد رحل اقامت در این جهان افکنده ایم. دیوارها و سقفها و ستونها از طلا می‌درخشد، و معهذا مسیح در قالب فقیران و مسکینان، برهنه و گرسنه در پس درهای ما جان می‌دهد.»

این قطعه را یروم قدیس بر حسب تصادف در نامه ای به دوستی نوشته است که عزم داشته دختر خود را همهٔ عمر به سلک دختران عذرا درآورد، و قسمت اعظم نامه در خصوص قواعدی است که باید در تربیت این گونه دختران رعایت شود. و این نکته شنیدنی است که با همهٔ احساسات عمیقی که یروم دربارهٔ سقوط دنیای قدیم نشان می دهد در نظر وی حفظ بکارت مهمتر از پیروزی بر هونها و واندالها و گوتها است. افکار یروم هرگز و به هیچ روی متوجه سیاست عملی نمی‌گردد؛ هرگز زیانهای سیستم مالیاتی را باز نمی‌نماید؛ هرگز خطرات تکیه داشتن بر سپاه وحشی را نشان نمی دهد. و این امر در مورد امبروز و اگوستین نیز صادق است. راست است که امبروز سیاستمدار بود، اما فقط تا هنگامی سیاستمدار بود که پای منافع کلیسا در میان باشد. بنابراین، هنگامی که بهترین و قویترین مغزهای زمان تا به این حد از مسائل دنیوی به دور باشند جای شگفتی نیست که امپراتوری دچار انحطاط و ویرانی شود. از طرف دیگر، جهان مسیحی برای افزایش تاب تحمل مردم و توانا ساختن آنها به حفظ امیدهای دینی خویش در جایی که امیدهای دنیوی بیهوده می‌نمود، شایستگی شایان تحسینی داشت. بیان این نقطهٔ نظر در «شهر خدا»، عالیترینِ محاسن اگوستین قدیس بود.

در این فصل من فقط دربارهٔ شخص اگوستین سخن خواهم گفت و بحث دربارهٔ فلسفه و الهیات او را به فصل آینده محول خواهم کرد.

اگوستین در ۳۵۸، یعنی نه سال پس از یروم و چهارده سال پس از امبروز به دنیا آمد. وی از اهالی آفریقای رومی بود و بیشتر عمر خود را در همانجا به سر برد. مادرش مسیحی بود، ولی پدرش مسیحی نبود. اگوستین مدتی پیرو مذهب مانوی بود و سپس کاتولیک شد و در شهر میلان به دست امبروز غسل تعمید یافت. در حدود سال ۳۹۶ اسقف شهر هیپو Hippo در نزدیکی کارتاژ (قرطاجنه) شد، و تا زمان مرگش به سال ۴۳۰ در همان شهر ماند.

معلومات ما از اوان زندگی اگوستین بیش از اندازه ای است که دربارهٔ غالب علمای کلیسا در دست است؛ زیرا که او در کتاب خود به نام «اعترافات» از این دورهٔ زندگیش سخن گفته است. از این کتاب اشخاص نامداری تقلید کرده‌اند، که از آن جمله خصوصاً باید روسو و تولستوی را نام برد. و من گمان نمی‌کنم که پیش از «اعترافات» اگوستین کتابی از این قبیل و قابل قیاس با این موجود بوده باشد. اگوستین قدیس از بعضی جهات شبیه تولستوی است، اما از حیث قدرت اندیشه از او برتر است. وی مردی بود پر شور و سودایی و در جوانی از سرمشق زهد و پرهیز فاصلهٔ فراوان داشت؛ اما نیرویی دورنی و فطری او را در جستجوی حقیقت می راند. اگوستین نیز مانند تولستوی در سالهای آخر عمر دچار نوعی وسواس گناه شد و این امر زندگیش را سخت و خشن و فلسفه‌اش را غیر انسانی ساخت. وی به شدت تمام با انواع انحرافات مذهبی می‌جنگید؛ و شنیدنی است که برخی از عقاید خود وی، هنگامی که در قرن هفدهم به وسیلهٔ یانسنیوس Jansenius تکرار گشت به عنوان انحراف و الحاد اعلام شد. اما تا هنگامی که پروتستانها عقاید او را اتخاذ نکرده بودند، کلیسای کاتولیک صحت و اعتبار آنها را مورد تردید قرار نداد.

از نخستین وقایع زندگی او که در «اعترافات» آمده واقعه ای است که در کودکیش رخ نموده و او را از سایر کودکان ممتاز نمی‌کند. ظاهراً وی با تنی چند از کودکان همسال خود میوه های درخت گلابی یکی از همسایگان را غارت می‌کند، در حالی که گرسنه نبوده، سهل است، در خانهٔ خودشان گلابی‌های بهتر از آن هم داشته‌اند. اگوستین در سراسر عمرش این کار را خباثتی فوق تصور می‌انگاشت. اگر گرسنه می‌بود یا وسیلهٔ دیگری برای به چنگ آوردن گلابی نمی‌داشت باز عملش بدین بدی نمی‌بود؛ ولی این عمل، بدان شکلی که واقع شده، ناجنسی محض بوده که از عشق به خباثت به خاطر نفس خباثت سرچشمه گرفته است. و همین امر است که این عمل را چنانکه در بیان نمی‌گنجد سیاه می‌سازد. اگوستین از خدای خود استدعای عفو می‌کند:

«خدایا، به قلب من نظری بیفکن؛ به قلبی که در قعر ورطه بر آن رحمت داشته‌ای. اکنون بنگر تا قلب من با تو بگوید که در آن ورطه چه می‌جسته است. من می‌خواستم که بی‌جهتی مرتکب خباثت شوم؛ زیرا که در این عمل شرّ محرکی جز نفسِ عملِ شر نداشتم. آن عمل زشت بود و من آن را دوست می داشتم. من خرابکاری را دوست می‌داشتم، من خطای خود را دوست می داشتم، نا آن چیزی را که به خاطر آن مرتکب شدم. من نفس خطای خود را دوست می‌داشتم. من روح پلیدی بودم که از دولت علوی حضورت به حضیض اخراج از پیشگاهت فرو افتادم. من از ننگ خود چیزی جز نفس ننگ نمی‌خواستم.»[۱]

باری، بر همین منوال تا هفت فصل دیگر پیش می رود و در سراسر این فصول دربارهٔ چیدن چند دانه گلابی هنگام بازی کودکانه داد سخن می‌دهد. در نظر مردم امروزی، این نوعی بیماری است[۲]؛ ولی در عصر خود اگوستین این طرز تفکر صحیح به نظر می رسید و نشانهٔ تقدیس بود. این وسواس گناه، که در زمان اگوستین بسیار قوی بود، به عنوان راه سازش دادن عزت نفس با شکست ظاهری بر یهودیان ظاهر گشته بود. یهوه خدای قادر مطلق بود و به قوم یهود هم عنایت خاص داشت؛ پس چرا یهودیان به سعادت و کامرانی نمی‌رسیدند؟ برای اینکه خبیث بودند، بت‌پرست بودند، با غیر یهود ازدواج می‌کردند، از پیروی شریعت غفلت می‌نمودند. نیات خدا متوجهٔ قوم یهود است، ولی چون عمل نیک بزرگترین نیکی‌ها است، و آن نیز فقط از طریق تحمل محنت حاصل می‌شود، پس قوم یهود باید نخست به وسیلهٔ محنت تزکیه گردد، و این محنت را باید آیتی از محبت پدرانهٔ خداوند بداند.

مسیحیان کلیسا را جای «قوم برگزیده» قرار دادند، ولی این امر در جنبهٔ روانی گناه جز از یک جهت چندان تأثیر نکرد. کلیسا نیز مانند قوم یهود دچار رنج و محنت شد؛ کلیسا نیز به زحمت و بدعت‌گذاریها دچار آمد؛ افراد مسیحی نیز در زیر فشار عذاب و آزار به ورطهٔ ارتداد سقوط کردند. اما یهودیان قبلاً تا اندازه‌ای تطور مهمی در مفهوم گناه پدید آورده بودند، و آن اینکه مفهوم گناه فردی را به جای گناه قومی قرار داده بودند. در اصل مجموع قوم یهود بود که مرتکب گناه می شد و مجموعاً جزای آن را می‌دید؛ ولی بعدها گناه بیشتر جنبهٔ شخصی پیدا کرد، و بدین ترتیب کیفیت سیاسی خود را از دست داد. هنگامی که کلیسا جای قوم یهود را گرفت این تطور اهمیت اساسی پیدا کرد؛ زیرا کلیسا به عنوان یک وجود روحانی مبرا از گناه بود، حال آنکه فرد گناهکار می‌توانست از کلیسا خارج شود. چنانکه گفته شد گناه با عزت نفس مربوط است. این عزت در اصل متعلق به قوم یهود بود ولی بعداً به فرد تعلق یافت نه به کلیسا، زیرا کلیسا مبرا از گناه بود. و این بود که علم کلام مسیحی به دو قسمت تقسیم شد: یکی مربوط به کلیسا، و دیگری مربوط به روح فرد. در زمانهای متأخر کاتولیکها برای قسمت اول و پروتستانها برای قسمت دوم اهمیت بیشتری قائل شدند، ولی در آثار اگوستین قدیس هر دو قسمت برابرند، بی‌آنکه وی در این میانه احساس ناهماهنگی کند. نجات‌یابندگان کسانی هستند که خدا نجاتشان را مقدر ساخته است: این عبارت است از رابطهٔ مستقیم روح با خدا. اما هیچ کس نجات نخواهد یافت مگر آنکه غسل تعمید یافته و لذا به عضویت کلیسا در آمده باشد: بدین ترتیب کلیسا واسط میان روح و خدا قرار می‌گیرد.

گناه آن امری است که در رابطهٔ مستقیم روح با خدا تأثیر اساسی داشته باشد؛ زیرا توجیه می‌کند که چرا خداوندِ بخشندهٔ مهربان افراد آدمی را به رنج و تعصب دچار می‌سازد، و چرا با این حال ارواح آدمی می توانند در این جهان مخلوق حائز بالاترین اهمیت باشند. بنابراین جای شگفتی نیست که الهیاتی که نهضت اصلاح دین بر اساس آن قرار گرفت ساخته و پرداختهٔ مردی باشد که دارای وسواس گناه شدید و غیر طبیعی بوده است.

این از گلابی. اکنون ببینیم که «اعترافات» در موضوعات دیگر چه مطالب گفتنی دارد.

1. Confessions Book II, chap. iv.

۲. باید مهاتما گاندی را مستثنا کنم؛ زیرا که در اتوبیوگرافی او قطعه‌هایی دیده می‌شود که شباهت بسیار با مطالب بالا دارد.

اگوستین نقل می‌کند که زبان لاتین را به راحتی در دامان مادر آموخته ولی از زبان یونانی نفرت داشته است، زیرا که این زبان را در مدرسه «با شدت و تهدید و مجازات ظالمانه» می‌خواستند بدو بیاموزند. اطلاع وی از زبان یونانی تا پایان زندگی مختصر بود. ممکن است تصور شود که وی از این مقدمه نتیجه می گیرد که درس معلم باید زمزمهٔ محبتی باشد. اما آنچه خود او می‌گوید از این قرار است:

«پس کاملاً واضح است که کنجکاوی آزادانه بیش از اجبار وحشت آور می تواند ما را به آموختن این مطالب وادار کند. ولیکن، خدایا، این تکلیف و اجبار به وسیلهٔ احکام تو از چوب استاد گرفته تا مصائب شهدا، آن آزادی را از انحراف نگه می‌دارد. زیرا که قوانین تو در حکم داروهای تلخ شفا بخشی هستند که ما را به سوی تو می‌خوانند و از آن شادی و سبکسری زیان بخشی که باعث جدایی ما از تو است دور می‌سازند.»

جور استاد، اگر چه نتوانست به اگوستین زبان یونانی بیاموزد، حداقل او را از «شادی و سبکسری زیان بخش» دور ساخت؛ و به همین جهت در نظر او جور استاد جزءِ مطلوب تعلیم و تربیت است. برای کسانی که گناه را بزرگترین مشغلهٔ فکر بشر می‌دانند، این نظر منطقی است. اگوستین سپس به نقل گناهان خود می پردازد و می گوید که نه تنها هنگامی که کودک دبستانی بوده با دروغ گفتن و دزدیدن غذا مرتکب گناه شده، بلکه حتی بیش از اینها دست به گناه آلوده است. وی در حقیقت یک فصل تمام از کتاب خود را (کتاب اول، فصل هفتم) به اثبات این موضوع اختصاص می‌دهد که کودکان شیرخواره نیز وجودشان از گناه - شکمخوارگی، حسد و رذایل وحشتناک دیگر - آکنده است.

هنگامی که اگوستین به سن بلوغ می‌رسد، شهوات جسمانی بر او غالب می‌شود. «در شانزدهمین سال زندگانی جسمانی، که جنون شهوت به رغم منع قوانین تو از پلیدی آدمی گستاخ می شود، هنگامی که این جنون بر من غالب آمده و من خود را یکسر زبون او ساختم، در کجا سیر می‌کردم و از لذات خانهٔ تو تا چه حد دور بودم؟»[1]

پدرِ اگوستین برای جلوگیری از این عادت زشت او به خود زحمتی نمی‌داد، بلکه فقط در امر تحصیل او را یاری می کرد. مادرش مونیسکای مقدس، برعکس، او را به راه عفت و پاکدامنی ترغیب می‌کرد، و نتیجه‌ای نمی‌گرفت. ولی حتی او نیز در آن هنگام از ترس آنکه «آینده من بر اثر وجود زن خراب شود»، به او پیشنهاد زن گرفتن نمی‌کرد.

اگوستین درشانزده سالگی به کارتاژ می رود، «جایی که دیگ‌جوشی از عشقهای بی بند و بار در پیرامون من در غلیان بود. من هنوز عشق نمی ورزیدم. ولی عشق ورزیدن را دوست می داشتم و از روی نیاز عمیق از بی نیازی خود از عشق ورزی نفرت داشتم. در پی آنچه شاید بدان عاشق شوم می‌گشتم، و عاشق عشق ورزی شدم، و از امنیت و سلامت بیزار بودم... در آن هنگام عاشق و معشوق بودن در نظرم شیرین بود، ولی شیرین‌تر هنگامی بود که از وجود شخصی که دوستش می‌داشتم لذت می بردم، و چشمهٔ دوستی را به شهوت می‌آلودم و صفای آسمانِ آن را به ابرهای دوزخی شهوت تیره می‌ساختم.»[2] این کلمات روابط وی را با معشوقه ای وصف می‌کند که اگوستین سالها با وفاداری بدو عشق می‌ورزید[3] و از او صاحب پسری شد و بدان پسر نیز محبت داشت، و پس از در آمدن به مذهب کاتولیک توجه فراوان به تربیتِ دینی آن پسر مبذول می‌داشت.

سرانجام وقت آن می رسد که او و مادرش می بایست در فکر عروسی باشند. اگوستین با دختری که مادرش می پسندیده عهد نامزدی می بندد و لازم می آید که با معشوقه‌اش قطع رابطه کند. می گوید: «معشوقهٔ من که به عنوان مانعی بر سر راه ازدواج من از من بریده شد، با قلب من پیوند داشت و بریدن از او قلب مرا مجروح و خونین ساخت. او به آفریقا بازگشت، [اگوستین در این هنگام در میلان بود،] در حالی که به نام تو سوگند می خورد که

1. Confessions, Book II, chap. ii.
2. Ibid, Book III, chap. i.
3. Ibid, Book IV, chap. ii.

هرگز با مرد دیگری محشور نخواهد شد؛ و پسری را که من از او داشتم نزد من گذاشت.»[1] اما چون به سبب کم سنی عروس ازدواج تا دو سال دیگر ممکن نبود، اگوستین معشوقهٔ دیگری گرفت که کمتر از معشوقهٔ نخستین رسمیت داشت و کمتر مورد توجه بود. وجدان اگوستین مدام او را عذاب می داد و او به دعا خواندن می پرداخت. «به من نجابت و نیروی کفّ نفس بده، اما نه اکنون.»[2] سرانجام پیش از آنکه وقت ازدواج فرا رسد، دین پیروزی کامل به دست آورد و اگوستین باقی عمر را وقف تجرد کرد.

اما پیش از اینها، در نوزده سالگی تحصیلات خود را در معانی و بیان به پایان رسانیده بود، از طریق آثار سیسرو با فلسفه آشنا شد. خواست به خواندن کتاب مقدس بپردازد، اما دید که از وزن و شکوه سیسرو در آن اثری نیست. در این هنگام بود که به مذهب مانوی گروید و باعث اندوه مادرِ خود شد. شغل وی معلمی معانی و بیان بود و به ستاره بینی هم اعتقاد داشت، اما در سالهای بعد با آن مخالف شد، زیرا ستاره بینی می گوید که «علت اجتناب ناپذیر گناهان تو در آسمان است.»[3] تا آنجا که منابع زبان لاتینی اجازه می‌داد به مطالعهٔ فلسفه پرداخت. وی خصوصاً از «ده مقولهٔ» ارسطو نام می برد و می گوید که توانسته است بی کمک معلم آن را بفهمد. «و برای من، پلیدترین بندهٔ شهوات پست، چه سودی داشت که به تنهایی کتاب فنون به اصطلاح آزاد می خواندم و آنچه را می توانستم بخوانم می فهمیدم؟ ... زیرا که من پشت خود را به سوی نور و روی خود را به سوی اشیای مستنیر کرده بودم و بر چهرهٔ خود من نوری نمی‌تابید.»[4] در این زمان اگوستین عقیده داشت که خدا جسمی بزرگ و نورانی است، و خودش را نیز جزئی از آن جسم می‌دانست. ای کاش که اگوستین به جای اینکه بگوید مانویان خطا می‌کنند و بگذرد، به تشریح جزئیات آرای آنان می‌پرداخت.

جالب این است که نخستین دلایل اگوستین در ردّ عقاید مانوی جنبهٔ علمی دارد. وی، بنابر قول خودش[5]، آنچه در باب ستاره شناسی از روی نوشته های ستاره شناسان آموخته بود به یاد داشته است. «و آنها را با گفته های مانی قیاس کردم که بر اثر جنون حماقت به تفصیل در باب این موضوعات قلمفرسایی کرده است؛ اما هیچ یک از این استدلالات وی دربارهٔ اعتدالات و انقلابات فصلی و خسوفات و کسوفات و این قبیل امور که من از مطالعهٔ کتب دنیوی آموخته بودم در نظرم درست نیامد. به من امر می شد که بدانها اعتقاد داشته باشم، ولی این امر با دلایلی از محاسبه به دست می‌آمد و با مشاهدات خودِ من راست در نمی‌آمد، بلکه کاملاً برعکس بود.» وی جانب احتیاط را رعایت می‌کند و می‌گوید که اشتباهات علمی فی‌نفسه نشانهٔ بطلان ایمان و عقیده نیست، بلکه وقتی چنین می شود که با آن لحن قاطع که خاص الهام آسمانی است به بیان آید. در اینجا برای انسان این سؤال پیش می‌آید که اگر اگوستین در زمان گالیله می‌زیست چه می‌کرد.

یک اسقف مانوی به نام فاوستوس Faustus که به عنوان دانشمندترین فرد آن فرقه شهرت داشت، به امید برطرف کردن شک اگوستین با وی ملاقات و مباحثه کرد. «اما او را از علوم دنیوی جز دستور زبان، که در آن هم معلوماتش از حدود عادی فراتر نمی‌رود، بی‌خبر یافتم. ولیکن چون قدری از «خطابه های تولی» Tully و اندکی از کتب سنکا و مختصری از آثار شعرا و چند کتابی دربارهٔ فرقهٔ مانوی، که به زبان لاتینی و با نظم منطقی نوشته شده خوانده بود، و به واسطهٔ ممارستی که در محاوره می ورزید، نوعی بلاغت به دست آورده بود که در تحت فرمان شعور و ذوق سلیم و نوعی ملاحت طبیعی، خوشایندتر و فریبنده‌تر می‌نمود.»[6]

---

1. Ibid, Book VI, chap. xv.
2. Ibid, Book VIII, chap. vii.
3. Ibid, Book IV, chap. iii.
4. Ibid, Book IV, chap. xvi.
5. Ibid, Book V, chap. iii.
6. Ibid, Book V, chap vi.

اگوستین فاوستوس را در حل مشکلات نجومی خویش بالکل ناتوان یافت. می گوید که کتابهای مانویان «مشحون از افسانه های دور و دراز دربارهٔ آسمان و ستارگان و خورشید و ماه است،» که با آنچه ستاره شناسان کشف کرده انـد توافق ندارد. اما هنگامی که دربارهٔ این موضوعات از فاوستوس می‌پرسد، فاوستوس به صراحت جهـل خـود را اعتـراف می‌کند. «به همین جهت او را حتی دوست‌تر داشتم، زیرا که فروتنی ساده حتی از آنچه مطلوب من بود جذابتر اسـت و من او را در مسائل دشوار و دقیق چنین شخصی یافتم.»[1]

این سخن به طرز بسیار شگفت انگیزی آزاد اندیشانه است؛ چنانکه انسان در چنان عصـری انتظـار شـنیدن آن را ندارد. از این گذشته، این طرز تفکر با روشی که اگوستین بعداً در قبال پیروان فرق ضـالّه در پـیش گرفـت هماهنـگ نیست.

در این هنگام اگوستین بر آن می شود که به رم برود، ولی خودش می‌گوید نه بدان علت که در آنجا مـزد معلمـی بیش از کارتاژ بود، بل بدین جهت که در کارتاژ جنجال شاگردان در مجلـس درس بـه حـدی بـود کـه امـر تعلـیم را کمابیش غیرممکن می‌ساخت. در رم، جنجال کمتر بود، اما شاگردان بـه نیرنـگ و دغلـی از پـرداختن شـهریه طفـره می‌رفتند.

در رم اگوستین هنوز هم با مانویان رابطه داشت، وبی پایهٔ ایمانش نسبت به حقانیت آنها سست‌تر شده بـود. رفتـه رفته بدین اندیشه می افتد که اصحاب آکادمی حق داشتند که می گفتند باید در همه چیز شک کـرد.[2] امـا هنـوز در این فکر با مانویان موافق است که: «این خود ما نیستیم که مرتکب گناه می‌شویم، بلکـه ماهیـت دیگـری (کـه نـدانم چیست) در اندرون ما مرتکب می‌شود.» و نیز «بدی» را نوعی وجود مادی می‌دانست. از اینجا آشکار می‌شود که چـه پیش از ورود به مذهب کاتولیک و چه پس از آن، مسئلهٔ گناه همواره ذهن اگوسـتین قـدیس را مشـغول مـی‌داشـته است.

پس از گذراندن حدود یک سال در رم، سیماکوس، فرماندار شهر در پاسخ به تقاضای مردم شهر میلان که مدرس معانی و بیان می‌خواستند، او را به میلان فرستاد. در میلان اگوستین با امبروز آشنا شـد کـه «نـزد همـهٔ جهانیـان از بهترینِ مردان شناخته می شد.» اگوستین به سبب مهربانی امبروز بدو علاقه‌مند شد و عقیدهٔ کاتولیکی را بـر عقیـدهٔ مانوی ترجیح داد. اما شکاکیتی که از اصحاب آکادمی آموخته بود مدتی او را از ورود به مذهب کاتولیـک بـاز داشـت. راجع به خود آکادمی می‌گوید: «معهذا به این فلاسفه از آن جهت که فاقد نام نجات دهندهٔ مسیح بودنـد، روح بیمـار خود را تسلیم نکردم.»[3]

در میلان مادرش بدو پیوست، و مادر نفوذ فراوانی در تسریع آخرین قدمهای او به سوی مذهب کاتولیـک داشـت. مادر اگوستین کاتولیک بسیار خالصی بود و اگوستین همیشه به احترام از او یاد می کند. مادر اگوسـتین خصوصـاً در این هنگام برای وی اهمیت بیشتری داشت زیرا که امبروز به سـبب مشـغلهٔ بسـیار فرصـت نمـی‌یافـت کـه بـه طـور خصوصی با اگوستین مباحثه کند.

در «اعترافات» فصل بسیار جالبی هست[4] که در آن اگوستین فلسفهٔ افلاطونی را با نظریهٔ مسیحی قیاس می کند. می‌گوید که در این هنگام خداوند «برخی از کتب افلاطونیان [را در دسترس او قرار می‌دهد که] از یونانی بـه لاتینـی ترجمه شده بود. و در آن کتب، البته نه بدین سان ولی به همین معنی، و به استناد دلایل فـراوان و گونـاگون چنـین خواندم که: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود: همان در ابتدا نزد خدا بود؛ همه چیز بـه واسـطهٔ

1. Ibid, Book II, chap. vii.
2. Ibid, Book V, chap. x.
3. Ibid, Book V, chap xiv.
4. Ibid, Book VII, chap. ix.

او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت: آنچه او آفرید حیات است، و حیات نور انسانهاست، و نـور در تاریکی می‌درخشد، و تاریکی آن را درنیافت.» و روح انسان گرچه «بر نور شـهادت مـی‌دهـد» امـا «خـود آن نـور نیست؛» بلکه خدا، کلمهٔ خدا «آن نور حقیقی است که هر انسانی را که به جهان می آیـد منـور مـی‌گردانـد.» و نیـز خواندم که «او در جهان بود و جهان به وسیلهٔ او آفریده شد و جهان او را نشناخت.» اما این را که او «به نزد خاصـان خود آمد و خاصانش او را نپذیرفتند، اما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند، حتی بـه هر که به اسم او ایمان آورد،» در آنجا نخواندم.» و نیز اگوستین در آنجا نخواند که «کلمه جسم گردید و در میـان مـا ساکن شد،» و نیز نخواند که «خویشتن را فروتن ساخت و تا به موت بلکه تا به مـوت صـلیب مطیـع گردیـد؛» و نیـز نخواند که «به نام عیسی هر زانویی... خم شود.»

به طوری که می‌توان گفت که وی در آثار افلاطونیان نظریـهٔ مابعـدطبیعی «کلمـه» را یافتـه اسـت امـا از نظریـهٔ «حلول» و نظریهٔ منتج از آن، یعنی رستگاری بشر، اثری ندیده اسـت. گـاهی در مـذهب اورفئوسـی و سـایر مـذاهب اسراری نظریاتی که بی‌شباهت به حلول و رستگاری نیست دیده می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که اگوستین قـدیس از آنها بی‌خبر بوده است. در هر صورت، هیچ یک از اینها با آن واقعهٔ تاریخی بالنسبه اخیر - که مسیحیت باشد - ربطـی ندارد.

در مقابل مانویان که معتقد به ثنویت بودند، اگوستین معتقد شد که بدی جوهر نیست بلکه ناشـی از خبـث اراده است.

اگوستین در آثار پولس رسول مایهٔ تسلی خاطر می‌یابد.[1] او سرانجام پس از کشـاکش سـخت درونـی بـه مـذهب کاتولیک درآمد (۳۸۶) و کرسی استادی را ترک گفت و با معشوقه و نامزدش قطع علاقه کرد و پـس از انـدک مـدتی که به تفکر و آسایش پرداخت، به دست امبروز قدیس غسل تعمید یافت. مادرش از این امر شاد شد، ولـی پـس از آن عمرش چندان وفا نکرد. در سال ۳۸۸ اگوستین به آفریقا بازگشت و باقی عمر را در آنجا گذراند، و در این مدت همـهٔ وقت خویش را به انجام دادن وظایف اسقفی و نوشتن ردّیه‌هایی بـر ضـد فرقـه‌هـای ضـالّهٔ دونائیسـت (Donatist) و مانوی و پلاگیوسی گذراند.

1. Ibid, Book VII, chap. xxi.

فصل چهارم

فلسفه و الهیات اگوستین قدیس

اگوستین قدیس آثار بسیار مفصلی - خصوصاً در زمینهٔ الهیات - دارد. مقداری از نوشته‌های او دربارهٔ مسائل مورد نزاع عصر او بود و بدین جهت فقط در همان عصر مورد توجه قرار گرفت و سپس فراموش شد؛ ولی مقدار دیگری از آثار او، خصوصاً آنها که به آرای فرقهٔ پلاگیوسی راجع است نفوذ خود را تا قرون جدید حفظ کرد. من در نظر ندارم که دربارهٔ همهٔ آثار اگوستین بحث کنم، بلکه می‌خواهم از میان آثار او آنها را که فی‌نفسه یا به لحاظ تاریخی دارای اهمیتند مورد بحث قرار دهم. آنچه در اینجا ذکر خواهد شد از این قرار است:

نخست: فلسفهٔ محض اگوستین قدیس؛ خصوصاً نظریهٔ او دربارهٔ زمان.

دوم: فلسفهٔ تاریخی او، چنانکه در «شهر خدا» پرورانده شده است.

سوم: نظریهٔ او دربارهٔ رستگاری، چنانکه بر ضد پلاگیوسیان بیان داشته است.

۱. فلسفهٔ محض

اگوستین قدیس کمتر خود را به فلسفهٔ محض مشغول می‌دارد، ولی هنگامی که بدین کار می‌پردازد قدرت بسیار نشان می دهد. او نخستین فرد از سلسلهٔ طویل متفکرانی است که عقاید نظری محض آنان ناگزیر باید با کتاب مقدس موافق باشد. این امر در مورد فلاسفهٔ مسیحی پیش از او، مثلاً اوریگن، صادق نیست، نزد اوریگن فلسفهٔ افلاطون و مسیحیت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و در یکدیگر تداخل نمی‌کنند؛ حال آنکه نزد اگوستین قدیس آنچه باعث تفکر اصیل و بدیع در زمینهٔ فلسفهٔ محض می‌گردد این مسئله است که چرا فلسفهٔ افلاطون از بعضی جهات با «سِفر پیدایش» هماهنگ نیست.

بهترین اثر اگوستین در فلسفهٔ محض کتاب یازدهم «اعترافات» است. چاپهای متداول «اعترافات» به کتاب دهم پایان می یابد، زیرا که باقی کتاب خوانندگان را جلب نمی‌کند. علت آن است که این قسمت حاوی فلسفهٔ به معنی اخص است، نه شرح حال. کتاب یازدهم دربارهٔ این مسئله است که اگر آفرینش، چنانکه باب اول سفر پیدایش بیان می کند، و چنانکه اگوستین برخلاف مانویان عقیده دارد، واقع شده باشد، پس تاریخ وقوع آن باید هرچه زودتر باشد. بنابراین اگوستین شخص معترضی را در نظر می‌گیرد که این ایراد را می‌آورد.

اگر بخواهیم پاسخ اگوستین را به استدلالات این شخص خیالی دریابیم، باید نخست به این نکته توجه کنیم که آفرینش جهان از هیچ، چنانکه «عهد عتیق» بیان می کند فکری است که با فلسفهٔ یونانی پاک بیگانه است. هنگامی که افلاطون از آفرینش سخن می‌گوید مادهٔ اولیه‌ای را در نظر می‌گیرد که خدا بدان شکل بخشیده است. این موضوع در مورد ارسطو هم صادق است. خدای آنان صانع و معمار است، نه خالق. ماده چیزی است جاویدان و غیر مخلوق، و فقط شکل آن تابع ارادهٔ خداست. در برابر این نظر، اگوستین قدیس چنانکه بر هر فرد مسیحی فرض است می گوید که جهان از مادهٔ خاصی ساخته نشده بلکه از هیچ به وجود آمده است. تنها نظم و شکل مخلوق خدا نیست، بلکه ماده را نیز خدا خلق کرده است.

این عقیدۀ یونانی که آفرینش از هیچ محال است در دورانهای مسیحی نیز گاهی مطرح شده و بـه وحـدت وجـود انجامیده است. مذهب وحدت وجود مبتنی بر این عقیده است که خدا و جهان از یکدیگر جدا نیستند و هر چیزی در این جهان جزئی از وجود خداست. اسپینوزا این نظر را به کاملترین وجه پرورانده است، ولی کمابیش همۀ اهل عرفان مجذوب این نظر بوده اند. به همین جهت در قرون مسیحی برای اهل عرفان دشوار بوده اسـت کـه مسـیحیان کامـل عیاری باشند؛ زیرا که برای آنان تصور وجود جهان در خارج از وجود خدا دشوار اسـت. امـا اگوسـتین قـدیس از ایـن رهگذر هیچ دشواری نمی‌بیند. «سفر پیدایش» در این باره نص صریح دارد، و این قـدر او را کفایـت مـی‌کنـد. رأی او دربارۀ زمان بر همین نظر استوار است.

چرا دنیا زودتر آفریده نشد؟ زیرا که «زودتر»ی وجود نداشت. زمان هنگامی آفریده شد که جهان آفریده شد. خدا قدیم است، یعنی مستقل از زمان است. در خدا قبل و بعد وجود ندارد، بلکه حال ابدی وجود دارد. سـرمدّیت الهـی از اضافۀ زمان بری است. سراسر زمان نزد او حال است. او **سابق** بر آفرینش زمـان نبـوده اسـت، زیـرا ایـن مسـتلزم آن خواهد بود که خدا داخل در زمان باشد؛ حال آنکه او همواره از سیر زمان بیرون اسـت. ایـن موضـوع اگوسـتین را بـه نظریۀ نسبیی دربارۀ زمان هدایت می‌کند که بسیار شایان تحسین است.

می‌پرسد: «پس زمان چیست؟ اگر کسی از من نپرسد، مـی دانـم چیسـت؛ لـیکن اگـر بخـواهم بـرای کسـی کـه می‌پرسد توضیح دهم، نمی‌دانم.» اشکالات گوناگون باعث حیرت او می‌شود. می‌گوید که نه گذشته هست و نه آینـده، بلکه فقط حال واقعاً **هست**.حال فقط یک لحظه است و زمان را فقط در حالِ گذشتن می‌توان انـدازه گرفـت. بـا ایـن حال، زمان گذشته و آینده در واقع وجود دارد. در اینجا به نظر می رسد کـه بـه تنـاقض مـی‌رسـیم. تنهـا راهـی کـه اگوستین برای احتراز از این تناقض می یابد این است که می گوید گذشته و آینده را فقط به مثابه حال می تـوان در نظر آورد: «گذشته را باید با خاطره و آینده را باید با انتظـار انطبـاق داد؛ و خـاطره و انتظـار دو امـر کنـونی هسـتند. اگوستین می‌گوید که سه زمان وجود دارد: «حالی از چیزهای گذشته، حالی از چیزهای حاضـر، و حـالی از چیزهـای آینده.» «حال چیزهای گذشته خاطره است، حال چیزهای حاضر بینایی است، و حال چیزهای آینده انتظار اسـت.»[1] گفتن اینکه سه زمان گذشته و حال و آینده وجود دارد، تساهل در بیان است.

اگوستین توجه دارد که با این نظریه همۀ مشکلات را حقیقتاً حل نکـرده اسـت. مـی گویـد: «روح مـن آرزومنـدِ دانستن این معمای بسیار غامض است،» و دعا می‌کند که خدا ذهن او را روشن سازد، و به خدا اطمینان می‌دهد کـه علاقه اش به مسائل ناشی از کنجکاوی بیهوده نیست. «بارالها، من در پیشگاه تو اعتراف می کنم که هنوز نمـی دانـم زمان چیست.» اما کنه آن راه حلی پیشنهاد می‌کند عبارت از این است که زمان امری اسـت ذهنـی. زمـان در ذهـن بشر است که انتظار می‌کشد، می بیند، و به یاد می‌آورد.[2] از این موضوع نتیجه می شود که بدون یک موجود مخلـوق زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد،[3] و نام بردن از زمان پیش از خلقت بی‌معنی است.

من خود با این نظریه، تا آنجا که زمان را به صورت امری ذهنیی تعبیر می‌کند، موافق نیستم؛ اما قوت این نظریـه آشکار است و شایسته است که به طور جدی مورد توجه قرار گیرد. حتی می‌خواهم قدم را از این هم فراتـر بگـذارم و بگویم که این نظریه در قیاس با آنچه در این زمینه در فلسـفۀ یونـان یافـت مـی شـود، پیشـرفت عظیمـی را نشـان می دهد. این نظریه در مقام قیاس نظریۀ کانت دائر بر ذهنی بودن زمان که از عهد او تاکنون مورد قبـول بسـیاری از فلاسفه قرار گرفته، بیان بهتر و روشن‌تری دارد.

---

1. Confessions, Book XI, chap xx.
2. Ibid, chap. xxvii.
3. Ibid, chap. xxx.

این نظریه که زمان چیزی جز جنبه‌ای از افکار ما نیست، یکی از افراطی ترین اشکال مذهب اصالت ذهن (Subjectivism)، است که، چنانکه دیدیم، از زمان پروتاگوراس و سقراط رو به افزایش نهاد. جنبۀ عاطفی این مذهب عبارت است از اشتغال شدید خاطر به موضوع گناه و این جنبه دیرتر از جنبۀ عقلانی آن ظاهر شد. نزد اگوستین قدیس هر دو جنبۀ این اصالت ذهن دیده می شود. اصالت ذهن اگوستین را به جایی راهنمون شد که نه فقط نظریۀ زمانی کانت بلکه «می‌اندیشم» (cogito) دکارت را نیز پیش بینی کرد. در رسالۀ «خطاب به نفس» Soliloquia می‌گوید: «ای که می‌خواهی بدانی، می‌دانی که هستی؟ من می‌دانم. از کجا آمده‌ای؟ نمی‌دانم. خود را منفرد می‌بینی یا متکثر؟ نمی‌دانم. آیا احساس می‌کنی که در حرکتی؟ نمی‌دانم. آیا می‌دانی که می‌اندیشی؟ می‌دانم.» این گفته نه تنها حاوی قضیۀ «می‌اندیشم» (cogito) است، بلکه پاسخ دکارت را به قضیۀ «می‌جنبم پس هستم» (ambulo ergo sum) گاسندی Gassendi را نیز در بردارد. بنابراین، اگوستین قدیس به عنوان فیلسوف شایستۀ مقام بلندی است.

۲. شهر خدا

در سال ۴۱۰ که شهر رم به تصرف گوتها در آمد، کافران چنانکه طبیعی بود این مصیبت را نتیجۀ پشت کردن به خدایان قدیم دانستند و گفتند تا زمانی که مردم ژوپیتر را می پرستیدند شهر رم نیرومند بود، ولی اکنون که امپراتور از او رویگردان شده، دیگر ژوپیتر از مردم حمایت نمی‌کند. این استدلال کافران پاسخی لازم داشت. «شهر خدا» که بتدریج میان سالهای ۴۱۲ و ۴۲۷ نوشته شد، پاسخی بود که اگوستین قدیس بدین استدلال داد. اما این کتاب در حین نوشته شدن میدان پهناوری را در برگرفت و نقشۀ کاملی از تاریخ، از نقطۀ نظر مسیحیت، پدید آورد که شامل گذشته و حال و آینده می‌شود. این کتاب در سراسر قرون خصوصاً در مبارزۀ میان کلیسا و سران حکومتها تأثیر فراوان داشت.

«شهر خدا» نیز مانند سایر کتابهای بزرگ، در حافظۀ کسانی که آن را خوانده‌اند پس از دوباره خواندن شکل بهتری به خود می‌گیرد. این کتاب حاوی مطالب بسیاری است که امروزه کمتر کسی می‌تواند بپذیرد، و غرض اصلی آنهم در میان انبوه حشو و زوائدی که متعلق به عصر اگوستین است قدری گم و ناپیدا شده است. اما مفهوم وسیع تضاد میان شهر این دنیا و شهر خدا الهام بخش گروه کثیری باقی مانده و حتی امروز هم ممکن است به شکل غیر نظری بار دیگر بیان شود.

در تشریح مطالب این کتاب اگر از جزئیات بگذریم و به لب مطلب توجه کنیم نمای کتاب از آنچه در واقع هست بهتر به نظر خواهد آمد، و از طرف دیگر، اگر به جزئیات بپردازیم جان کلام از دست خواهد رفت. پس من خواهم کوشید که از این هر دو خطا پرهیز کنم بدین طریق که نخست شرحی از جزئیات آن بیان خواهم کرد و آنگاه به مفهوم کلی آن، چنانکه در جریان تطور و تکامل تاریخ به نظر می‌رسد، خواهم پرداخت.

«شهر خدا» با ذکر ملاحظاتی از غارت رم آغاز می‌شود، و غرض از طرح این ملاحظات این است که گفته شود در دوره های پیش از مسیحیت حوادث از این بدتر هم رخ نموده است. اگوستین می گوید که در میان همین کافرانی که اینک گناه غارت رم را به گردن مسیحیت می‌اندازند، بسیارند کسانی که در هنگام غارت به کلیسا پناه آوردند، زیرا که گوتها چون خود مسیحی بودند حرمت کلیسا را نگاه می‌داشتند؛ حال آنکه در غارت تروا معبد یونو Jono جان پناهندگان را حفاظت نمی‌کرد، و خدایان هم شهر را از ویرانی حفظ نکردند. رومیان از ویران ساختن معابد شهرهایی که به تصرف در می‌آوردند خودداری نداشتند، و غارت رم از این لحاظ از غالب شهرها سبکتر بود، و این از برکت مسیحیت است.

مسیحیانی که دچار این غارت شدند حق شکایت ندارند، به چند دلیل: ممکن است که عده ای از گوتهای شریر از اموال این مسیحیان توانگر شده باشند، ولی در دنیای دیگر جزای عمل خود را خواهند دید. اگر همهٔ گناهکاران در روی زمین به مکافات خود می رسیدند دیگر نیازی به روز داوری باقی نمی ماند. اگر مسیحیان پرهیزگار باشند ممکن است مصائبی که بر آنان گذشته باعث تزکیهٔ آنان شود؛ زیرا که مردم مقدس با از دست دادن مال و منال دنیوی هیچ چیزی را که دارای ارزش حقیقی باشد از دست نمی‌دهند. اگر اجساد آنان را دفن نکنند تا طعمهٔ جانوران شوند باکی نیست؛ زیرا که جانوران شکمخواره در رستاخیز جسمانی تأثیری ندارند.

سپس مسئلهٔ دختران باکرهٔ مومنه ای که در هنگام غارت مورد تجاوز قرار گرفتند مطرح می شود. ظاهراً گروهی بر این عقیده بوده اند که این خواتین بی آنکه خود گناهی داشته باشند شرف بکارت را از دست داده اند. اگوستین قدیس با منطق بسیار خوبی این عقیده را رد می‌کند؛ «هیهات، شهوت دیگران نمی‌تواند تو را آلوده سازد.» عصمت از فضایل روح است و با تجاوز جسمانی زایل نمی‌شود، بلکه با نیت گناه، ولو آنکه به عمل نیاید، از دست می‌رود. اگوستین می گوید که خداوند تجاوزات جسمانی را بدین جهت روا داشته است که قربانیان این تجاوزات از عصمت و کفّ نفس خویش بیش از اندازه مغرور بوده اند. خودکشی اشخاص از اینکه مبادا مورد تجاوز قرار گیرند خطاست. این موضوع به بحث درازی دربارهٔ لوکرسیا Lucretia منجر می‌شود، که نبایستی خود را بکشد؛ چرا که خودکشی در هر حال گناه است.

اگوستین قدیس برای برائت زنان با زهد و ورعی که مورد تجاوز قرار می‌گیرند به یک شرط دیگر نیز قائل است: این خواتین نباید از تجاوز لذت ببرند؛ اگر لذت ببرند گناهکارند.

سپس به شرح خباثت خدایان کفار می پردازد. مثلاً: «نمایشهای شما، این مناظر پلید و این اباطیل دور از عفت در ابتدا به سبب فساد مردم به رم نیامد، بلکه به فرمان مستقیم خدایان شما آمد.»[1] بهتر است که انسان مرد با تقوایی چون اسکیپیو را بپرستد تا آنکه به پرستش این خدایان فاسد بپردازد. و اما در مورد غارت شهر رم، مسیحیان از این امر آزرده خاطر نخواهند شد، زیرا که آنان در زیارتگاه شهر خدا پناه دارند.»

در این دنیا هر دو شهر - زمینی و آسمانی - با هم مخلوط شده‌اند؛ ولی در دنیای دیگر آمرزیدگان و مطرودین درگاه خدا از یکدیگر جدا خواهند شد. در این دنیا ما نمی‌توانیم بدانیم که چه کسانی، حتی در میان آنان که به ظاهر دشمن ما هستند، سرانجام به صف آمرزیدگان خواهند پیوست.

اگوستین می‌گوید که دشوارترین وظیفهٔ او عبارت است از رد کردن عقاید فلاسفه که مسیحیان با برخی از بهترین آنان توافق دارند - مثلاً در مورد بقای روح و آفرینش جهان به دست خدا.[2]

فلاسفه پرستش خدایان شرک را واژگون نکرده‌اند، و تعالیم اخلاقی آنان هم ضعیف است، زیرا که خدایان شرک خبیث بوده اند. اگوستین وجود خدایان را انکار نمی‌کند و معتقد است که این خدایان وجود دارند، منتها شیاطینی بیش نیستند. این خدایان دوست می دارند که داستانهای پلید دربارهٔ آنان گفته شود، زیرا که می خواهند به مردمان آسیب برسانند. در نظر اغلب کافران کردار ژوپیتر بیش از گفتار افلاطون یا کاتو اهمیت دارد. «افلاطون که به شاعران اذن اقامت در مدینهٔ فاضله نمی‌داد نشان داد که خود به تنهایی ارزشش بیش از خدایانی است که میل دارند با نمایشهای روی صحنه حق حرمتشان به جای آورده شود.»[3]

اگوستین قدیس شهر رم را از زمانی که زنان سابین مورد تجاوز قرار گرفتند، شهری فاسد و شریر می شناسند. فصلهای بسیاری از کتاب او به بیان گناهکاری امپراتوری روم تخصیص یافته است. و نیز می گوید که این تصور

---

1. The City of God, I, 31.
2. Ibid, I, 35.
3. Ibid, II, 14.

درست نیست که پیش از مسیحی شدن دولت شهر رم دچار مصیبت و بلا نمی‌شده؛ از دست گولها و بر اثر جنگهـای داخلی نیز به اندازهٔ هجوم گوتها، بلکه بیش از آن، رنج و مصیبت کشیده است.

ستاره بینی نه تنها بد است، بلکه دروغ است. این حقیقت را می توان از روی بخت و دولت متفاوت کودکان تـوأم، که یک طالع دارند، اثبات کرد.[۱] مفهوم رواقی «تقدیر» (که به ستاره بینی مربـوط مـی‌شـد) اشـتباه اسـت، زیـرا کـه فرشتگان و افراد بشر دارای اختیار هستند. راست است که خدا علم قبلی بر گناهان ما دارد، ولی به **علت** علم قبلـی او نیست که ما مرتکب گناه می‌شویم. این تصور خطاست که زهد و تقوا شقاوت می آورد، هر چند کـه فقـط شـقاوت در این جهان منظور باشد. از میان امپراتوران مسیحی آنان که پای‌بند زهد و تقوا بوده اند از سعادت بهره داشته‌اند؛ و علاوه بر این کنستانتین و تئودوسیوس خوشبخت و کامروا بوده‌اند. گذشته از این، تا زمانی که یهودیـان بـه حقیقـت دین معتقد بودند دولت یهود پا بر جا ماند.

در کتاب آگوستین شرح بسیار موافقی از فلسفهٔ افلاطون بیان می شود و نویسنده افلاطون را برتر از همهٔ فلاسـفهٔ دیگر می نشاند. به گفتهٔ او، دیگران همه باید میدان را برای افلاطون خالی کنند. بگذار که تالس با آب و انکسـیمنس با هوا و رواقیان با آتش و اپیکوروس با ذرات خود دور شوند.[۲] همهٔ این فلاسفه مادی بودند، حال آنکه افلاطون چنـین نبود. افلاطون دریافته بود که خدا چیزی نیست که جسمیت داشته باشد، بلکـه همـهٔ اشـیا وجـود خـود را از وجـود لایزال و لایتغیر خدا دارند. و نیز افلاطون درست می‌گفت کـه ادراک حسـی مأخـذ حقیقـت نیسـت. افلاطونیـان در منطق و اخلاق بر دیگران فضیلت دارند و از همه به مسیحیت نزدیکترند. «می‌گویند که فلوطین، که زمـانش چنـدان دور نیست، فلسفهٔ افلاطون را از هر کسی بهتر می‌فهمید.» اگوستین مقام ارسطو را پایین‌تر از افلاطون ولـی بـالاتر از فلاسفهٔ دیگر می‌داند، ولی می‌گوید که افلاطون و ارسطو هر دو خدایان را خوب می‌دانستند و معتقد به پرستش آنـان بودند.

در مقابل رواقیان که همهٔ شهوات را محکوم می کردند، اگوستین قدیس می گوید که شـهوات مسـیحیان ممکـن است منشأ فضیلت قرار گیرد. خشم یا رقت قلب را نباید فی‌نفسه محکوم کنـیم، بلکـه بایـد در جسـتجوی علـل ایـن عواطف بر آییم.

نظر افلاطونیان دربارهٔ خدای واحد صحیح و دربارهٔ خدایان خطاست. نشناختن و نپذیرفتن «حلول» نیـز از جانـب آنان خطاست.

بحث مفصلی نیز دربارهٔ فرشتگان و شیاطین طرح می شود که با موضوع نـو افلاطونیـان بسـتگی دارد. فرشـتگان ممکن است خوب یا بد باشند، ولی شیاطین همیشه بدند. علم بر اشیای موقت در نظر فرشتگان پلیـد اسـت (گرچـه فرشتگان این علم را دارند). اگوستین با افلاطون متفق‌القول است که عالم مشهود پست‌تر از عالم خلود است.

کتاب یازدهم با شرحی دربارهٔ شهر خدا آغاز می‌شود. «شهر خدا» عبارت است از مجمع برگزیدگان. علم بر وجـود خدا فقط به یاری مسیح میسر است. موضوعاتی هست که به وسیلهٔ عقل می توان کشف کرد (مانند مطالـب فلسـفی) ولیکن برای حصول علم دینی باید به اسفار کتاب مقدس رجوع کرد. ما نباید در پی ایـن باشـیم کـه مفهـوم زمـان و مکان را پیش از آفرینش جهان دریابیم، زیرا که پیش از آفرینش زمان وجـود نداشـته اسـت، و در جـایی کـه جهـان نباشد مکانی نیست.

---

۱. این برهان تازگی ندارد، بلکه از فیلسوف شکاک آکادمی به نام کارنیدس Carneades گرفته شده است. قیاس کنید با:
Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism, p. 166.

2. The City of God, VIII, 5.

هر آمرزیده‌ای مُخلّد است، ولی هر مخلدی آمرزیده نیست، مانند شیطان و دوزخ. خدا بر گناهان شیطان از پیش آگاه بود، ولی فایدهٔ آن گناهان را نیز در تکمیل جهان من‌حیث‌المجموع، می‌دانست. زیرا که وجود شیطان در جهان مانند حکم مخالف در معانی و بیان است.

اوریگن اشتباه می‌کند که می‌گوید ارواح برای مجازات کشیدن گرفتار جسم شده‌اند. اگر چنین بود لازم می آمد که ارواح بد اجسام بد داشته باشند؛ حال آنکه شیاطین، حتی خبیث‌ترین آنها، دارای اجسام اثیری هستند که از اجسام ما بهتر است.

دلیل آنکه جهان در شش روز خلق شده این است که شش عدد تام است (یعنی با حاصل جمع مقسوم علیه‌های خود مساوی است).

فرشتگان خوب و بد دارند، ولی دارای ذاتی مخالف خدا نیستند. دشمنان خدا بنا به طبیعت خود دشمن خدا نیستند، بلکه به حکم ارادهٔ خود چنینند. ارادهٔ خبیث علت **فاعله** ندارد، بلکه علت **ناقصه** دارد. این اراده اثر نیست، بلکه نقص است.

عمر این جهان کمتر از شش هزار سال است. برخلاف تصور برخی فلاسفه تاریخ تکرار نمی‌شود. «مسیح **یکبار** به خاطر گناهان ما مرد.»[1]

اجداد نخستین ما اگر مرتکب گناه نمی‌شدند نمی‌مردند؛ ولی چون مرتکب گناه شدند همهٔ اعقاب آنها می میرند. خوردن سیب (شجرهٔ ممنوعه) نه فقط مرگ طبیعی بلکه مرگ ابدی، یعنی لعنت را نیز باعث شد.

فرفوریوس خطا گفته که مقدسین در بهشت جسم ندارند. اتفاقاً جسم مقدسین در بهشت از جسم آدم پیش از هبوط بهتر خواهد بود. اجسام مقدسین روح نخواهد بود، ولی روحانی خواهد بود و وزن نخواهد داشت. مردان دارای جسم مذکر و زنان دارای جسم مؤنث خواهند بود، و آنان که در کودکی مرده‌اند با اجسام بالغ زنده خواهند شد.

گناه آدم ابوالبشر بایستی باعث مرگ ابدی (لعنت) بنی‌آدم شود، ولیکن بخشایش الهی گروه کثیری را از این مرگ رهایی نخشیده است. گناه ناشی از روح است نه از تن. افلاطونیان و مانویان هر دو در نسبت دادن گناه به تن در اشتباهند - گرچه افلاطونیان به بدی مانویان نیستند. مجازات کردن همهٔ بنی آدم به خاطر گناه آدم ابوالبشر عین عدل است، زیرا بر اثر این گناه آدمیزاد که ممکن بود دارای جسم روحانی باشد، صاحب روح خاکی و شهوانی شد.[2]

این موضوع منجر به بحث مطوّل و دقیقی دربارهٔ شهوت جنسی می شود. اگوستین می گوید که ما بر اثر گناه آدم اسیر شهوت شده ایم. این بحث از لحاظ نشان دادن کیفیات روانیِ مسلک ریاضت کشی بسیار روشن کننده است. بنابراین باید در این بحث وارد شویم، هر چند که خود اگوستین قدیس این موضوع را دور از ادب می‌داند. نظریه‌ای که وی طرح می‌کند از این قرار است:

باید اذعان کرد که رابطهٔ جنسی بین زوجین گناه نیست، بدین شرط که منظور از آن حصول فرزند باشد. معهذا مرد با تقوا کسی است که در زندگی زناشویی نیز بتواند شهوت را از خویشتن براند. حتی در زندگی زناشویی نیز از تمایل به حجب پیداست که مردم از عمل مقاربت شرمنده‌اند، زیرا که «این عمل مشروع طبیعت از اجداد نخستین ما با خجلت مجازات همراه بوده است.» کلبیان می گفتند که انسان باید فارغ از شرم و حیا باشد، و دیوگنس که می‌خواست از هر جهت مانند سگ باشد، شرم و حیا نمی‌شناخت؛ معهذا حتی خود او هم پس از یکبار دست از کاری که نهاییت بیشرمی است کشید. جنبهٔ شرم آور شهوت تمرد آن از تبعیت اراده است. آدم و حوا پیش از هبوط می‌توانستند بی احساس شرم با یکدیگر مقاربت کنند، گرچه در واقع چنین کاری نکردند. صنعتگران در کار خود

---

۱. «رومیان» باب ششم؛ «تسالونیکیان» باب چهارم.

2. The City of God, XIV, 15.

دستشان را بی شهوت حرکت می دهند؛ به همین ترتیب آدم نیز اگر از شجرهٔ ممنوعه احتراز می کـرد مـی توانسـت عمل جنسی را بی احساس حالاتی که اکنون ملازم آن است انجام دهد، و اعضای تناسلی نیز مانند سایر اعضای بـدن تابع اراده می‌بودند. احتیاج به شهوت در امر مقاربت جنسی مکافات گناه آدم ابوالبشر است؛ و اگـر ایـن شـهوت نبـود عمل جنسی ممکن بود مبرا از لذت باشد. گذشته از جزئیاتی چند مربوط به وظایف الاعضا که متـرجم «شـهر خـدا» چنانکه بسیار شایسته است آنها را در ابهام متن اصلی باقی گذارده، مطالب بـالا نظریـهٔ اگوسـتین قـدیس را در بـاب جنسیت تشکیل می‌دهد.

از این مطالب برمی‌آید که آنچه باعث بیزاری ریاضت کشان از غریزهٔ جنسی می شود، تمرد ایـن غریـزه از تبعیـت اراده است. می‌گویند که فضیلت عبارت است از تسلط کامل اراده بر جسم، حال آنکـه چنـین تسـلطی بـرای ممکـن ساختن عمل جنسی کافی نیست؛ پس به نظر می‌آید که عمل جنسی با فضیلت کامل متباین است.

از زمان هبوط آدم دنیا به دو شهر تقسیم شده است، و از این دو یکی الی‌الابد در پناه خدا حکومت خواهد کرد، و دیگری مدام به دست شیطان محنت و مرارت خواهد کشید. قابیل متعلق به شهر شـیطان و هابیـل متعلـق بـه شـهر خداست. هابیل به یمن رحمت الهی و به حکم تقدیر، اهل بهشت و مسافر زمین بود. انبیا به شهر خدا تعلق داشـتند. بحث دربارهٔ مرگ متوشالم اگوستین را به مسئلهٔ معروف مقایسهٔ «ترجمهٔ سبعینی» از کتاب مقدس و ترجمهٔ رسـمی کلیسای کاتولیک (Vulgate) می‌کشاند. «ترجمهٔ سبعینی» حاکی از این است که متوشالم چهارده سال پس از توفـان نوح زندگی کرد، و این غیرممکن است، زیرا که از سرنشینان کشتی نوح نبود. اما از ترجمهٔ رسمی که مبتنی بر متون عبری است چنین برمی‌آید که متوشالم در سالی که توفان آمد درگذشت. اینجا اگوستین می گوید که بایـد حـق بـه جانب یروم قدیس و متون عبری باشد. برخی از مردم عقیده داشتند که یهودیان به علت بدخواهی با مسیحیان متون عبری را مخدوش ساخته اند. اگوستین این عقیده را رد می کند. از طرف دیگـر «ترجمـهٔ سـبعینی» بایـد بـه تأییـد آسمانی به وجود آمده باشد. از این اختلاف، تنها نتیجه‌ای که گرفته می شود این است که لابـد نسّـاخ بطلمیـوس در نسخه برداری از «ترجمهٔ سبعینی» دچار اشتباهاتی شده‌اند. اگوستین دربارهٔ ترجمه هـای «عهـد عتیـق» مـی‌گویـد: «کلیسا ترجمهٔ سبعینی را چنان پذیرفته که گویی ترجمهٔ دیگری نبوده است؛ کما آنکه بسیاری از مسیحیان یونـانی، که همگی این ترجمه را به کار می برند، نمی‌دانند که ترجمهٔ دیگری نیز وجود دارد. ترجمـهٔ لاتینـی مـا نیـز از روی همین است؛ گرچه کشیش دانشمند و زبان دان بزرگی به نام یروم همان متون را از عبری بـه لاتینـی ترجمـه کـرده است. اما هر چند که یهودیان صحت زحمات عالمانهٔ او را کلاً تصدیق می کنند، و نیز تأیید می کنند که «هفتاد تن» به کرّات دچار خطا شده‌اند، معذالک کلیساهای مسیح فردی را بر جماعتی بدین کثرت، علی‌الخصـوص کـه از جانـب کاهن بزرگ بدین مهم گمارده شده باشند، رجحان نمی‌گذارند.» اگوستین اعجاز مطابقـت هفتـاد ترجمـهٔ مسـتقل را می پذیرد، و این را دلیل می گیرد که «ترجمهٔ سبعینی» به تأیید آسمانی به وجود آمده است، اما متن عبری نیـز بـه همین اندازه از الهام آسمانی برخوردار است. این موضوع باعث می شود که دربارهٔ صلاحیت ترجمهٔ یروم قدیس حکـم نشود. اگر اگوستین و یروم بر سر ابن‌الوقت بودن پطرس مقدس[۱] با هم جدال نکرده بودند، شـاید اگوسـتین بـا ثبـات قدم بیشتری جانب یروم را می‌گرفت.

۱. «رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان» ۲ : ۱۱-۱۴ .

اگوستین تاریخ مقدس و تاریخ عادی را با یکدیگر تطبیق می‌دهد. در اینجا چنین می‌خوانیم کـه انئـاس Aeneas هنگامی به ایتالیا آمد که عبدون[۱] در اسرائیل قاضی بود، و آخرین عذاب مسیحیان در زمـان حکومـت دجّـال خواهـد بود. اما تاریخ آن معلوم نیست.

پس از فصل شایان تحسینی در ذم و رد شکنجه دادن در محاکم، اگوسـتین قـدیس بـه جنـگ اصـحاب آکـادمی می رود که در همه چیز شک می آورند. «کلیسای مسـیح از ایـن تشـکیکات بـه عنـوان جنـون بیـزار اسـت؛ زیـرا از چیزهایی که درک می‌کند محققترین علم را دارد.» ما باید بـه صـحت کتـب آسـمانی اعتقـاد داشـته باشـیم. آنگـاه اگوستین توضیح می دهد که فضیلت حقیقی جدا از دیانت حقیقی وجود نـدارد. فضـیلت کـافران «بـه واسـطهٔ نفـوذ شیاطین پلید و مستهجن تباه و بی آبرو گشته است.» صفاتی که در فرد مسیحی فضیلت است در فرد کافر به صورت رذیلت در می آید. «آن چیزهایی که نزد او [روح] در شمار فضایل به حساب می آیند، و لذا او را جلب می‌کننـد، اگـر به خدا راجع نباشد در حقیقت فضایل نیستند بلکه رذائلند.» کسانی که در صف جامعهٔ کلیسا نیستند به فلاکت ابدی دچار خواهند شد. «در مجادلات ما بر روی زمین یا درد پیروز خواهد شد و لذا مرگ معنی درد را از میان خواهد برد، یا پیروزی از آن طبیعت خواهد بود و او درد را خواهند راند. اما درد همواره عارض خواهد شد و طبیعـت همـواره درد خواهد کشید و هر دو دوام مجازات معین را متحمل خواهند شد.»

دو رستاخیز وجود دارد: رستاخیز روح در هنگـام مـرگ، و رسـتاخیز جسـم در روز داوری. پـس از بحثـی دربـارهٔ مشکلات گوناگون دورهٔ ملکوت مسیح و کارهای بعدی یأجوج و مأجوج، اگوستین به بحث دربارهٔ قطعـه‌ای از «رسـالهٔ دوم پولس رسول به تسالونیکیان» (۲ : ۱۱ و ۱۲) می‌پردازد:

«و خدا فریبی سخت خواهد فرستاد تا دروغی را باور کنند، تا ملعون شـوند همـهٔ آن کسـانی کـه راسـتی را بـاور نکردند و به ناراستی شاد شدند.[۲] شاید در نظر بعضی از مردم خلاف عدل بنماید که خدای قادر مطلق نخست آنـان را فریب دهد و آنگاه به گناه فریب خوردن مجازاتشان کند؛ اما در نظر اگوستین قدیس این امر عین عدل است. «چـون محکومند گمراه می‌شوند، و چون گمراهند محکوم می‌گردند. اما گمراهی آنان به سبب داوری خداسـت کـه بـه طـور عادلانه پنهانی است و به طور پنهانی عادلانه؛ حتی داوری خدا که از آغاز جهان اعمال شده است.»

اگوستین قدیس می‌گوید که خداوند عالم مردمان را به دو دسته تقسیم کرده است: برگزیدگان و مردودین. و ایـن تقسیم بندی را از روی خوبی و بدی مردم انجام نداده، بلکه به خواست و ارادهٔ خود چنین کرده است. همـه بـه یـک اندازه مستحق لعنتند، و لذا جای شکایت برای مردودین باقی نمی‌ماند. از قطعه‌ای که در بالا از پولس رسول نقل شـد چنین برمی‌آید که مردم از آن سبب خبیثند که مردودند، نه آنکه از آن سبب که مردودند خبیث باشند.

پس از رستاخیز جسمانی اجساد ملاعین الی‌الابد در آتش خواهد سوخت، بی آنکه آتش آنها را از میان ببـرد. ایـن امر هیچ عجیب نیست؛ زیرا که سمندر و آتشفشان اتنا نیز در آتش می‌سوزند و از میـان نمـی‌رونـد. شـیاطین گرچـه خود دارای جسم مادی نیستند در آتش مادی می‌سوزند. عذاب جهنم تطهیر کننده نیست و شفاعت قدیسان هـم آن را تخفیف نخواهد داد. اوریگن اشتباه می‌کرد که می‌پنداشت دوزخ ابدی نیست. مرتدّین و کاتولیکهـای گناهکـار هـم دچار لعنت خواهند شد.

«شهر خدا» با شرح مکاشفهٔ اگوستین از دیدار خدا در بهشت و سعادت ابدی شهر خدا پایان می‌یابد.

---

۱. تنها چیزی که دربارهٔ عبدون مـی‌دانـیم ایـن اسـت کـه وی چهـل پسـر و سـی نـواده داشـته و همـهٔ ایـن هفتـاد تـن سـوار بـر الاغ می‌شده‌اند. («سفر داوران» ۱۲ :۱۴.)

۲. این مثل در ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس چاپ «بیبل سوسائیتی دارالسلطنهٔ لندن» چنین آمده است: «و بدین جهـت خـدا بـه ایشـان عمل گمراهی می فرستد تا دروغ را باور کنند و تا فتوایی شود بر همهٔ کسانی که راستی را باور نکردند بلکه به ناراستی شاد شدند.» م.

اهمیت این کتاب ممکن است با مجملی که در بالا آوردیم روشن نشود. مطلب مؤثر کتاب این بود که کلیسا از دولت جداست، و دولت فقط در صورتی می تواند جزو شهر خدا باشد که در تمام امور دینی از کلیسا تبعیت کند. این موضوع از همان هنگام تاکنون نظر کلیسا را تشکیل داده است. در سراسر قرون وسطی، و در مدت رشد تدریجی قدرت پاپ و اختلاف میان پاپ و امپراتور، کلیسای غربی همیشه برای توجیه نظری سیاست خود به اقوال اگوستین قدیس استناد می‌کرد. حکومت یهود در دورهٔ افسانه ای «داوران» و دورهٔ تاریخی پس از بازگشت از اسارت بابل، حکومت دینی بود. بنا بر نظر کلیسا، دولت مسیحی نیز بایستی از این لحاظ از حکومت یهود پیروی کند. ضعف امپراتوران و غالب پادشاهان غربی در قرون وسطی کلیسا را تا حد زیادی قادر ساخت بدین که آرمان «شهر خدا» را جامهٔ عمل بپوشاند. در شرق که امپراتور قدرت داشت، چنین جریانی هرگز پیش نیامده. در آنجا کلیسا بسیار بیش از غرب تابع دولت شد.

نهضت اصلاح دین که نظریهٔ اگوستین را دربارهٔ رستگاری احیا کرد، تعالیم او را دربارهٔ دولت دینی مطرود ساخت و به اراستیانیسم[1] گروید. علت این امر تا حد زیادی عبارت بود از ضرورتی که این نهضت در نبرد با کاتولیکها با آن رو به رو می‌شد. اما اراستیانیسم پروتستانها از ته دل نبود و مؤمنترین آنها همچنان تحت نفوذ اگوستین قدیس قرار داشتند. آناپاپتیستها و اصحاب «سلطنت خامس» و کویکرها مقداری از نظریهٔ اگوستین را گرفتند، ولی برای کلیسا اهمیت کمتری قائل شدند. اگوستین از طرفی معتقد به تقدیر و از طرف دیگر معتقد به ضرورت غسل تعمید برای رستگاری بود. این دو عقیده با یکدیگر هماهنگی کامل ندارند، و پروتستانهای افراطی عقیدهٔ دوم را رد کردند. اما در مورد مسائل مربوط به مرگ و عالم عُقبی، همچنان به پیروی از اگوستین ادامه دادند.

کتاب «شهر خدا» کمتر مطلبی در بر دارد که اساساً تازگی داشته باشد. از مطالب آن، آنچه مربوط به مرگ و عالم عقبی است ریشهٔ یهودی دارد و از طریق کتاب «مکاشفهٔ یوحنا» وارد مسیحیت شده است. نظریهٔ تقدیر و برگزیدگی از رساله های پولس رسول گرفته شده، گو اینکه اگوستین قدیس آن را بسیار کاملتر و منطقی تر پرورانده است. تمایز میان تاریخ مقدس و تاریخ غیر مقدس به وضوح تمام در «عهد عتیق» روشن شده است. کاری که اگوستین کرد این بود که این عناصر را با یکدیگر تلفیق کرد و آنها را با تاریخ عصر خود مربوط ساخت، به نحوی که سقوط امپراتوری غربی و دوران هرج و مرجی که از پی آن آمد برای مسیحیان، بی آنکه تزلزل شدیدی در ارکان ایمانشان پدید آورد، قابل قیاس با تاریخ مقدس بود.

طرحی که قوم یهود از تاریخ گذشته و آینده نقش کرده طوری است که در همهٔ اوقات مردم محروم و شور بخت کشش نیرومندی در آن می‌یابند. اگوستین قدیس این طرح را با مسیحیت تطبیق داد، مارکس آن را با سوسیالیسم منطبق ساخت. برای شناختن مارکس از لحاظ روانی باید لغت نامهٔ زیر را بکار برد:

یهوه = ماتریالیسم دیالکتیک
مسیح = مارکس
برگزیدگان = پرولتاریا
کلیسا = حزب کمونیست
ظهور مجدد = انقلاب
دوزخ = مجازات سرمایه داران
دورهٔ سلطنت مسیح = جامعهٔ اشتراکی

---

۱. Erastianism عقیده‌ای بود که کلیسا را تابع دولت می‌دانست.

کلمات طرف راست محتوی عاطفی کلمات طرف چپ را نشان می‌دهند؛ و این محتوی، که بـا ذهـن کسـانی کـه تربیت مسیحی یا یهودی یافته باشند آشناست، جهان آینده ای را که مارکس تصور می‌کند قابل قبول می‌سازد. برای پیروان مرام نازی نیز چنین لغت نامه‌ای می‌توان نوشت؛ منتها مفاهیم نازی به شکل خالصتر از «عهد عتیـق» گرفتـه شده و کمتر از مفاهیم مارکس جنبهٔ مسیحی دارد و مسیح آنان بیشتر به مکّابیان مانند است تا به عیسای مسیح.

۳. خلاف پلاگیوس

قسمت اعظم از نافذترین اجزای الهیات اگوستین مربوط به نبرد با الحاد پلاگیوس است. پلاگیـوس مـردی بـود از مردم ویلز انگلستان و نام اصلیش مورگان Morgan بود که به معنی «مرد دریا» اسـت؛ و «پلاگیـوس» هـم در زبـان یونانی به همین معنی است. او روحانی صاحب کمال و خوش محضری بود و از بسیاری از معاصران خود کمتر تعصب داشت؛ به تفویض و اختیار معتقد بود و به نظریهٔ «گناه فطری» (Original Sin) معترض، و بر این بود که هنگامی کـه انسان موافق تقوا عمل می‌کند، عملش حاصل اهتمام روحی خود اوست؛ اگر عملش صحیح باشد، بـه بهشـت خواهـد رفت و پاداش تقوای خود را خواهد گرفت.

این عقاید، گرچه ممکن است امروز پیش پا افتاده به نظر آید، در آن روزگار خلجان شدیدی پدید آورد و سرانجام - بیشتر به واسطهٔ جهد اگوستین قدیس - به عنوان ضلالت اعلام شد. معهذا این عقاید توفیـق موقـت بسـیار یافـت. اگوستین ناچار شد نامه‌ای به بطریق اورشلیم بنویسد و او را از کید آن مبدع تر دسـت، کـه توانسـته بـود بسـیاری از علمای روحانی شرق را به پذیرفتن عقاید خویش وادار کند، برحذر دارد. حتـی پـس از تکفیـر پلاگیـوس بـاز کسـان دیگری که «نیمه پلاگیوسی» نامیده می شدند اشکال رقیقی از عقاید او را تبلیغ می‌کردند، و مدت مدیدی گذشت تا آنکه تعالیم خالص اگوستین پیروزی کامل به دست آورد. و این پیروزی در فرانسه به دست آمد، کـه در آنجـا تکفیـر نهایی نیمه پلاگیوسیان به سال ۵۲۹ در شورای اورانژ صورت گرفت.

اگوستین قدیس می‌گفت که آدم ابوالبشر، قبل از هبـوط دارای ارادهٔ مختـار بـود و مـی‌توانسـت از ارتکـاب گنـاه خودداری کند؛ ولی چون او و حوا از شجرهٔ ممنوعه خوردند و فساد در آنها راه یافت و این فساد به همـهٔ اعقـاب آنهـا میراث رسید و هیچ یک از آنها نمی توانند به اختیار خویش از ارتکاب گناه خودداری کنند. فقط بخشایش الهی اسـت که به آدمیزاده امکان تقوا می‌دهد. چون همهٔ ما گناه آدم را به ارث برده ایم، همهٔ ما مسـتحق لعنـت ابـدی هسـتیم. همهٔ کسانی که بی غسل تعمید می میرند، حتی کودکان، دچار عذاب ابدی خواهند شد. ما حقـی نـداریم کـه از ایـن وضع شکایت کنیم؛ زیرا همهٔ ما خبیث هستیم. (در «اعترافات» اگوستین قدیس گناهـانی را کـه در گهـواره مرتکـب شده بر می شمارد.) اما بخشایش الهی از میان کسانی که غسل تعمید یافته اند، گروهی را برای رفتن بـه بهشـت بـر می گزیند: اینان همان برگزیدگانند. اما برگزیدگان بدان جهت که خوبند به بهشت نمی روند؛ زیرا که همهٔ ما خبیـث هستیم، مگر آنکه لطف الهی، که فقط شامل حال برگزیدگان می شود، کار خویش را بکنـد و مـا را دیگرگـون سـازد. هیچ دلیلی نمی‌توان آورد که چرا بعضی رستگار می‌شوند و برخی به عذاب ابدی گرفتار. این امر به ارادهٔ بـی محـرک ذات باری بستگی دارد. لعنت نشانهٔ عدل الهی و آمرزش نشانهٔ رحمت اوست؛ و هر دو به یک انـدازه مظهـر خـوبی او هستند.

براهین این نظریهٔ وحشتناک را - که به وسیلهٔ کالوین احیا شد و از زمان او به بعد کلیسـای کاتولیـک آن را رهـا کرد - باید در نوشته های پولس رسول یافت؛ خصوصاً در «رسالهٔ پولس رسول به رومیان.» اگوستین بـا نوشـته هـای پولس همان کاری را کرده است که حقوقدانان با مواد قانون می کنند. تفسیرش را از این نوشته هـا اسـتادانه اسـت و حداکثر مطلب و معنی را از متون مورد بحث استخراج کرده است. پس از مطالعهٔ تفسیرهای اگوستین قـدیس انسـان چنین استنباط می‌کند که مسئله این نیست که پولس به آنچه اگوستین می‌گوید معتقد بوده، بلکه آثار پولس درست

همان معنایی را افاده می‌کند که اگوستین می‌گوید. شاید عجیب به نظر آید که لعنت و عذاب کودکان تعمید نیافته باعث شگفتی نمی‌شده، سهل است، این عمل را اگوستین به خداوند عادل هم نسبت می داده است؛ اما باید دانست که وسواس گناه چنان بر وجودش مستولی بوده که واقعاً کودکان را دست و پای شیطان می‌پنداشته است. مقدار زیادی از قساوتهای کلیسای قرون وسطی از وسواس وحشتناک گناه عمومی اگوستین قدیس آب می‌خورد.

فقط یک اشکال عقلانی اگوستین را به راستی مشوش می دارد؛ اما آن اشکال این نیست که اگر تقدیر اکثریت عظیم بنی آدم عذاب ابدی است پس خلقت ما از ازل کار ناروا بوده است. سبب تشویش او این است که اگر چنانکه پولس می گوید گناه فطری از آدم ابوالبشر به اعقاب او به ارث رسیده، پس روح نیز باید مانند بدن مشتق و منبعث از وجود والدین باشد؛ چرا که گناه مربوط به روح است، نه مربوط به تن. اگوستین در این نظریه اشکالاتی می‌بیند، ولی می‌گوید که چون کتاب مقدس در این مورد سکوت اختیار کرده، پس اجتهاد در این مورد لازمهٔ رستگاری نیست. بدین جهت از حل مسئله درمی‌گذرد.

جای شگفتی است که آخرین متفکران برجستهٔ پیش از عصر ظلمت نه در اندیشهٔ نجات تمدن بودند و نه در پی بیرون راندن وحشیان یا اصلاح مفاسد و دستگاه حکومت، بلکه همّ خویش را به موعظهٔ محاسن بکارت و ملعنت کودکان تعمید نیافته مقصور می‌داشتند. با توجه بدین که اینها بودن آن تفکراتی که کلیسا به دست وحشیان سپرد، دیگر جای شگفتی نیست که قرنهای بعدی در خشونت و خرافات کمابیش از همهٔ دوره‌های کاملاً تاریخی درگذشت.

فصل پنجم

قرنهای پنجم و ششم

قرن پنجم قرن هجوم بربرها و سقوط امپراتوری غربی بود. پس از مرگ اگوستین در ۴۳۰، دیگر کمتر جایی برای فلسفه باقی ماند. این قرن، قرن عمل بود، آن هم عمل ویرانگری. معهذا بیشتر در همین قرن بود که مسیر تکامل اروپا معین شد. در این قرن بود که انگلیسان به بریتانیا حمله بردند و آن را «انگلستان» ساختند. نیز در این قرن بود که فرانکها کشور گول را به فرانسه مبدل کردند، و واندالها بر اسپانیا تاختند و نام خود را بر اندلس نهادند. پاتریک قدیس در سالهای میانهٔ این قرن ایرلندیان را به دین مسیح درآورد. در سراسر مغرب زمین حکومتهای ناهنجار ژرمنی جانشین حکومت مرکزی «امپراتوری» شد. مقام «امپراتور» از میان رفت، طرق و شوارع بزرگ رو به ویرانی نهاد، جنگ تجارت وسیع و عمده را پایان داد، و بار دیگر زندگی چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ اقتصادی شکل محلی به خود گرفت. مقام و مرجع مرکزی فقط در کلیسا باقی ماند؛ آن هم به دشواری بسیار.

در میان قبایل ژرمنی که در قرن پنجم به امپراتوری حمله‌ور شدند مهمتر از همه گوتها بودند. هونها که از جانب مشرق به ژرمنها حمله می‌کردند، اینان را به جانب مغرب راندند. ژرمنها نخست کوشیدند که امپراتوری شرقی را تصرف کنند اما شکست خوردند. آنگاه به ایتالیا روی آوردند. از زمان دیوکلتیان گوتها به عنوان سرباز مزدور در سپاه روم خدمت می کردند؛ و این وضع آنان را بیش از حدی که برای قبایل بربر میسر می‌بود با فنون جنگی آشنا ساخته بود. الاریک Alaric، پادشاه گوتها، به سال ۴۱۰ رم را تصرف و غارت کرد، ولی خودش در همان سال درگذشت. ادوواکر Odovaker پادشاه اوستروگوتها Ostrogoths (گوتهای شرقی) در سال ۴۷۶ امپراتوری غربی را منقرض ساخت و تا سال ۴۹۳ سلطنت کرد؛ و آنگاه به دست اوستروگوت دیگری، تئودوریک Theodoric که تا سال ۵۲۶ پادشاه ایتالیا بود خائنانه کشته شد. دربارهٔ تئودوریک مطالبی دارم که به طور خلاصه نقل خواهم کرد. او هم در تاریخ و هم در افسانه جای مهمی دارد. در «نیبلو نگن لید» او را به نام دیتریش فن برن Dietrich von Bern ظاهر می‌شود (و در اینجا «برن» همان ورونا Verona است).

در این احوال واندالها در آفریقا و ویسیگوتها Visigoths (گوتهای غربی) در جنوب فرانسه و فرانکها در شمال فرانسه مستقر شدند. در اواسط حملهٔ گوتها، یورش هونها به فرمان آتیلا آغاز شد. هونها از نژاد مغول بودند، و معهذا غالباً با گوتها همدست می‌شدند. اما در لحظهٔ بحرانی، یعنی در سال ۴۵۱ که به کشور گول حمله بردند، با گوتها جدال کرده بودند و گوتها و رومیان در آن سال همدستی کردند و آنها را در شالون Chalon شکست دادند. آنگاه آتیلا به ضد ایتالیا برخاست و به فکر پیشروی به سوی رم افتاد؛ اما پاپ لئو Leo بدو یادآور شد که الاریک پس از غارت رم مرده است و بدین وسیله او را منصرف کرد. اما این گذشت هم او را چندان به کار نیامد و سال بعد درگذشت. پس از مرگ او قدرت هونها فرو ریخت.

در این دورهٔ هرج و مرج، کلیسا به اختلاف بغرنجی دربارهٔ مسئلهٔ «حلول» گرفتار بود. علمداران این اختلاف دو کشیش بودند به نامهای سیریل Cyril و نسطوریوس Nestorius و از این دو کمابیش برجسب تصادف اولی در شمار قدیسان جای گرفت و دومی ملحد و زندیق شناخته شد. سیریل قدیس از حدود سال ۴۱۲ تا هنگام مرگش در ۴۴۴

اسقف اسکندریه بود. نسطوریوس اسقف قسطنطنیه بود. مسئلهٔ مورد بحث عبارت بود از رابطهٔ الوهیت مسیح با بشریت وی. آیا دو شخص وجود داشت که یکی لاهوتی و دیگری ناسوتی بود؟ نظر نسطوریوس همین بود. اما اگر چنین نبود، آیا فقط یک ماهیت وجود داشت، یا دو ماهیت، لاهوتی و ناسوتی، در یک شخص. این مسائل در قرن پنجم شور و غلغله‌ای برپا کرد که باور نشدنی است. «در میان کسانی که از تخلیط الوهیت و بشریت مسیح به شدت می‌ترسیدند و کسانی که از تفکیک آن دو سخت می‌هراسیدند، اختلافی لاینحل بر پا شده بود.»[1]

سیریل قدیس که طرفدار وحدت بود، مردی بود بسیار متعصب. او مقام اسقفی خویش را برای تحریک مردم به تاراج یهودیان، که جماعت کثیری از مردم اسکندریه بودند، به کار می برد. مهمترین عامل شهرت وی لوث کردن خون هیپاتیا Hypathia است. هیپاتیا بانوی منشخصی بود که در آن عصرِ تعصب به فلسفهٔ نو افلاطونی اعتقاد داشت و استعداد خود را وقف ریاضیات ساخته بود. او را «از گردونه اش بیرون کشیدند، پیرهن از تنش در آوردند و برهنه کشان کشان تا کلیسا بردندش و [در آنجا] به دست پطرقاری و جمعی از متعصبین وحشی و بی‌رحم قصابی شد: گوشت او را با صدفهای تیز از استخوانهایش تراشیدند و ساقهای لرزانش را در آتش افکندند. هدایای به موقع جلو جریان یافتن تحقیقات و مجازات را گرفت.»[2]

سیریل قدیس چون شنید که به سبب عقاید نسطوریوس، که می گفت مسیح دارای دو شخصیت لاهوتی و ناسوتی است، شهر قسطنطنیه دارد گمراه می شود دلش به درد آمد. نسطوریوس مطابق عقیدهٔ خویش به رسم تازهٔ «مادر خدا» نامیدن مریم عذرا معترض بود. می‌گفت که مریم فقط مادر شخصیت ناسوتی عیسی است، و شخصیت لاهوتی او، که خدا باشد، مادر ندارد. بر سر این مسئله کلیسا به دو دسته تقسیم شد: به طور تقریبی می توان گفت که اسقفهای مشرق سوئز جانب نسطوریوس را گرفتند و اسقفهای مغرب سوئز جانب سیریل را. شورایی فراخوانده شد که در سال ۴۳۱ در شهر افیسوس جلسه ای تشکیل داد تا در خصوص این مسئله تصمیم بگیرد. اسقفهای غربی زودتر وارد جلسه شدند و در را به روی دیرآیندگان بستند تا شتابان به سود سیریل قدیس، که ریاست جلسه را بر عهده داشت، تصمیم بگیرند. «جنجال این چند تن اسقف، از فاصلهٔ سیزده قرن پیش، اکنون جنبهٔ حرمت «سومین شورای جهانی مسیحیت» را گرفته است.»[3]

در نتیجهٔ تصمیم این شورا، نسطوریوس به عنوان مبدع و ملحد محکوم شد، ولیکن آن مرد سخن خویش را پس نگرفت و فرقهٔ نسطوری را بنیاد کرد که در سوریه و همهٔ مشرق زمین پیروان بسیار یافت. چند قرن بعد مذهب نسطوری در چین چنان قوت گرفت که احتمال می رفت مذهب رسمی گردد. در قرن شانزدهم مبلغین اسپانیایی و پرتغالی در هندوستان با نسطوریان روبرو شدند. تعقیب و آزار نسطوریان به دست دولت کاتولیک قسطنطنیه در میان مردم ناخشنودیی پدید آورد که مسلمانان را در فتح سوریه یاری کرد.

زبان نسطوریوس، که با فصاحت و بلاغت خود گروه کثیری را گمراه ساخته بود، طعمهٔ کرمها شد - یا لااقل به ما این طور اطمینان می‌دهند.

شهر افیسوس این را آموخته بود که مریم را جانشین آرتمیس کند، اما نسبت به ربه‌النوع خویش هنوز همان شور و تعصب زمان پولس رسول را نشان می‌داد. می‌گفتند که مریم در آنجا دفن شده است. در ۴۹۹، پس از مرگ سیریل قدیس، مجمعی از روحانیون در افیسوس تشکیل شد تا دامنهٔ پیروزی را گسترش دهند، اما از قضا در ورطهٔ بدعتی که نقطهٔ مقابل بدعت نسطوری بود سقوط کردند. این بدعت را «مونوفیزیت» یا «طبیعت واحد» می نامند و دائر بر این نظر است که مسیح دارای طبیعت واحد است. اگر سیریل قدیس در این هنگام زنده می بود بی‌شک از این نظر

1. Gibbon, op.cit., chap. xlvii.
2.Ibid.
3. Gibbon, op.cit, xlvii.

جانبداری می نمود و در ورطهٔ بدعت و زندقه سقوط می کرد. امپراتور از این مجمع پشتیبانی نمود، اما پاپ آن را مردود دانست. سرانجام پاپ لئو - همان پاپی که آتیلا را از حمله به رم منصرف کرد - در سالی که جنگ شالون رخ نمود به سال ۴۵۱ یک شورای جهانی مسیحیت در شهر کالسدون تشکیل داد، و این شورا پیروان عقیدهٔ «مونوفیزیت» را محکوم کرد و صورت صحیح نظریهٔ حلول را معین ساخت. شورای افیسوس چنین رأی داد که مسیح فقط یک «شخص» است؛ اما شورای کالسدون رأی داد که مسیح در دو «ماهیت» وجود دارد، یکی ناسوتی و دیگری لاهوتی. نفوذ پاپ در صدور این رأی تأثیر کلی داشت.

«مونوفیزیتها» («یعقوبیه») نیز مانند نسطوریان از گردن نهادن به رأی شورا سرپیچیدند. در مصر، تقریباً عامهٔ مردم بدعت را پذیرفتند. این بدعت و الحاد در طول رودخانهٔ نیل گسترده شد و تا حبشه پیش رفت. ملحد بودن حبشیان یکی از دلایلی بود که موسولینی برای تصرف حبشه ذکر کرد. الحاد مصر نیز مانند الحاد مقابل آن در سوریه، فتح آن سرزمین را برای اعراب آسان ساخت.

در قرن ششم چهار تن وجود دارند که در تاریخ فرهنگ دارای اهمیت بسیارند. این چهار تن عبارتند از بوئتیوس، ژوستیتین، بندیکت Benedict، و گرگوری کبیر. موضوع اصلی بحث من در باقی فصل حاضر و آینده همین اشخاص خواهند بود.

تصرف ایتالیا به دست گوتها تمدن رومی را پایان نداد. در زمان سلطنت تئودوریک، پادشاه ایتالیا و گوتها، سازمان مدنی و دیوانی ایتالیا کاملاً رومی بود، ایتالیا از صلح و آزادی مذهب (تقریباً تا دورهٔ آخر) بهره داشت. پادشاه هم با تدبیر و هم نیرومند بود. وی برای ادارهٔ امور مملکت کنسولهایی منصوب کرد، قانون روم را حفظ کرد، و مجلس سنا را باز نگه داشت. هنگامی که وارد شهر رم شد، نخستین جایی که به دیدن رفت همین مجلس سنا بود.

تئودوریک گرچه خود آریوسی بود، تا سالهای آخر زندگیش با کلیسا روابط دوستانه داشت. در سال ۵۲۳، ژوستینِ امپراتور مذهب آریوسی را غیر قانونی اعلام کرد، و این امر تئودوریک را نگران ساخت. نگرانی او بیجا نبود، زیرا که مردم کاتولیک بودند و به سائقهٔ همدردی مذهبی جانب امپراتور را می‌گرفتند. تئودوریک، درست یا نادرست، می‌پنداشت که نقشهٔ شورشی در کار و پای کسانی از دولت خود او در میان است. این باعث شد که تئودوریک وزیر خود را زندانی و اعدام کند. این وزیر سناتور بوئتیوس بود که کتابش به نام «تسلّیات فلسفه» (Consolations of Philosophy) در زندان نوشته شده است.

بوئتیوس دارای سیمای بی‌مانندی است. در سراسر قرون وسطی آثار او را می خواندند و می ستودند، و او را چون مسیحی مؤمنی می‌شناختند، و از او چون یکی از آبای مسیحیت یاد می‌کردند. اما «تسلّیات فلسفه»ی او که به سال ۵۲۴ هنگامی که در انتظار اعدام روز می‌گذراند نوشته شد، اثری است صرفاً افلاطونی. این کتاب مسیحی نبودن او را اثبات نمی کند، اما نشان می دهد که استیلای فلسفهٔ کفر بر او بسیار قویتر از علم کلام مسیحی بوده است. چند اثر کلامی، خصوصاً رساله‌ای در «تثلیث» که منسوب بدو است، در نظر بسیاری از مراجع مجعول است و ربطی بدو ندارد. اما شاید به سبب همین آثار بود که بوئتیوس در قرون وسطی مؤمن شناخته شد و مقدار زیادی از فلسفهٔ افلاطونی به واسطهٔ آثار او به خورد خوانندگانش رفت. حال آنکه اگر این مطلب از زبان کسی جز او شنیده می‌شد، مورد سوءِظن واقع می‌گشت.

کتاب بوئتیوس ترکیبی است از شعر و نثر. او از زبان خود به نثر سخن می‌گوید و فلسفه به شعر پاسخ می‌دهد. در این اثر شباهت بسیار به آثار دانته مشهود است، و بی شک دانته در منظومهٔ «زندگی نو» Vita Nouva تحت تأثیر او قرار گرفته است.

«تسلّیات» که گیبون به حق آن را «کتاب زرّین» می‌نامد با این سخن آغاز می شود که سقراط و افلاطون و ارسطو حکمای حقیقی بودند، و رواقیان و اپیکوریان و دیگران غاصبانی هستند که مردم بی‌دین آنان را به غلط

دوستدار حکمت پنداشته اند. بوئتیوس می‌گوید که وی از این دستور فیثاغورس پیروی می‌کند که «پیرو خدا باش» (و نه از دستور مسیحی). می‌گوید که خوبی (یا خیر) سعادت است، که همان آمرزش باشد. و خوبی لذت نیست. دوستی «امری بسیار مقدس» است. در این کتاب مقدار فراوانی اخلاقیات دیده می شود که توافق نزدیکی با نظریهٔ رواقی دارد. و در حقیقت بیشتر از آرای سنکا گرفته شده است. مختصری نیز از آغاز رسالهٔ «تیمائوس» Timaeus به نظم آمده و در پی آن مقدار زیادی از مابعدالطبیعهٔ افلاطونی خالص نقل شده است. بوئتیوس می‌گوید که نقص، کمی و نیستی است، و خود بر وجود مظهر کمال دلالت دارد. نظریهٔ فردی و خصوصی بودن شر را می پذیرد؛ سپس به نوعی وحدت وجود می رسد که می بایست باعث شگفتی مسیحیان شده باشد، ولی به علت نامعلومی چنین نشده است. می‌گوید که آمرزش و خدا هر دو کمال خوبی هستند و لذا باید یکی باشند. «انسان با کسب الوهیت سعادتمند می‌شود.» «کسانی که الوهیت کسب می‌کنند به صف خدایان درمی‌آیند. پس هر که سعادتمند است، خداست. از حیث طبیعت، خدا واحد است؛ اما از حیث شراکت به وسیلهٔ کسب فیض، ممکن است متعدد باشد.» «خلاصه و اصل و علت جمیع آنچه را مطلوب ماست، به حق خوبی انگاشته‌اند.» «آیا خدا می تواند بد باشد؟ نه. پس بدی هیچ است، زیرا که خدا بر همه چیز تواناست. مردم با فضیلت همیشه نیرومندند و مردم بد همیشه ناتوانند؛ زیرا که هر دو در طلب خوبیند و فقط مردم با فضیلت بدان دست می‌یابند. مردم بد اگر از مکافات بگریزند بیش از هنگامی که مکافات را تحمل می‌کنند بدبخت خواهند بود. نزد مردم دانا نفرت محلی ندارد.»

لحن کتاب «تسلّیات به لحن افلاطون بیش از فلوطین شباهت دارد. در این کتاب هیچ اثری از خرافات یا بیماری عصر یا وسواس گناه یا تلاش شدید در تحصیل ما لایحصل دیده نمی‌شود. آرامِ فلسفی کامل بر آن حکم فرماست - چنانکه اگر کتاب در ایام کامرانی نویسنده نوشته شده بود، بسا که می‌گفتیم این سخنان از روی شکم سیر و خیال راحت برخاسته است. اما با توجه به اینکه «تسلّیات» در زندان و در زیر حکم اعدام نوشته شده، باید گفت که به اندازهٔ سخنان واپسین سقراط افلاطونی شایان ستایش است.

نظیر این جهان‌بینی تا پس از نیوتون دیگر در تاریخ به چشم نمی‌خورد. من در اینجا یکی از اشعار این کتاب را که از لحاظ فلسفه به «رسالهٔ دربارهٔ آدمی Essay on Man» اثر پوپ Pope بی‌شباهت نیست، نقل می‌کنم:

هر که بخواهد به قوانین خداوندگار
یا ذهنی منزه بنگرد
باید که دیدگان بر آسمان خیره دارد؛
بر آن آسمان که گردش مستقرش ستارگان را در صلح به یکدیگر پیوند داده است.
نه آتش درخشان خورشید
گردونهٔ خواهرش را منوقف می‌سازد،
و نه دبّ اکبر آرزومند است
که پرتوش را در لابلای امواج اقیانوس پنهان دارد.
همچنان که ستارگان خم شدهٔ دیگر را نظاره می‌کند،
مدام در چرخش به گرد آسمان رفیع است
و هرگز اقیانوس را لمس نمی‌کند.
مدار خاص نور شامگاهی
فرا رسیدن شب پر الهام را می‌نمایاند
و ستارهٔ بامداد پیش از بر آمدن روز می‌رود.

عشقی دو جانبه
گردشها را جاودان می‌سازد.
آنچه موجب جنگ و ناهماهنگی‌های خطرناک است،
از کرات سماوی سرچشمه می‌گیرد.
پذیرش شیرینی
با پیوندهایی همانند
طبیعت عناصر را
به یکدیگر گره می‌زند؛
بدین گونه آنچه مرطوب است به خشکی می‌گراید.
سرمای سوزان
با شعله‌ها دوستی می‌وزد
آتش لرزان مرتبه‌ای رفیع احراز می‌کند،
و زمین سترگ به گودی می‌نشیند.
سال پر گُل
نفس عطر آگینی به بهار می‌دمد،
تابستان سوزان آبستن غله است،
پاییز از بار درختان میوه می‌پرورد.
ریزش باران
زمستان را رطوبت می‌بخشد.
این قواعد
تمام مخلوقات زندهٔ روی زمین را
می‌پرورد، ابقا می‌کند،
و هم اینان
به هنگام مرگ این موجودات
غایت و انتها را پدید می‌آورند.
خالق آنها بر مقامی رفیع می‌نشیند
و افسار تمام کائنات را به دست دارد.
او سلطانی است
که بر آنان با سروری و قدرت حکمرانی می‌کند
همه چیز از او برمی‌خیزد، از او شکوفا می‌شود، از او می‌تراود
قانون و قانونگزاری است که حقوق آنان را روشن می‌سازد.
هم به قدرت او ممکن است
آنچه دوران خرامیدنش
تند و سریع است
ناگهان در مسیرش از حرکت باز ایستد.
اگر نه نیروی او بود

تعدّی مخلوقات به غایت بود؛
و هم اوست
که گردش آنان را که دورانی دراز دارند،
به یک دور پرگار محدود می‌کند
و تقدیری که
هم اکنون زیب همگان است
منهدم می‌شود، می‌شکند.
همهٔ چیزها مسافتی بعید از ابتدایشان دور می‌افتند.
عشقی پر نیرو،
آرزوی بازگشت به چشمهٔ آغاز،
در همگان مشترک است.
همه چیزِ دنیوی
دوام و بقا ندارد،
مگر عشق این معلول را به علتی که در ابتدا بدان جوهر بخشید باز گرداند.

بوئتیوس تا پایان کار دوستیش را با تئودوریک نگه داشت. پدرش و خودش و دو پسرش همه مقام کنسولی داشتند. پدر زنش سیماخوس (احتمالاً نوهٔ همان سیماخوسی که بر سر مجسمهٔ آزادی با امبروز قدیس اختلاف پیدا کرده بود) در دربار پادشاه گوت مرتبهٔ بلندی داشت. تئودوریک بوئتیوس را از آن جهت به خدمت پذیرفت تا به دست او مسکوکات را اصلاح کند، و نیز پادشاهان ساده لوح بربر را با چیزهایی چون ساعت آفتابی و ساعت آبی به شگفت آورد. شاید آزادی بوئتیوس از قید خرافات، در میان خانواده های اشرافی رم به اندازهٔ جاهای دیگر عجیب نبود؛ اما ترکیب این آزادی با دانش وسیع و دلبستگی به صرفه و صلاح مردم بوئتیوس را یگانهٔ آن عصر ساخته بود. در مدت دو قرن پیش و ده قرن پس از او، من هیچ مرد اروپایی را سراغ ندارم که به قدر او آزاد از خرافات و تعصبات و محیط بر علوم و اطلاعات بوده باشد. وانگهی، محاسن او همه منفی نیستند. نظر او بلند و بی‌غرضانه است. چنین مردی در هر عصری که می‌زیست شخصیتی قابل توجه می‌بود؛ و در عصر مورد بحث وجودش یکباره شگفت انگیز است.

مقداری از شهرت بوئتیوس در قرون وسطی از این جهت است که او را شهید دست آریوسیان می دانستند، و این تصور در حدود دویست تا سیصد سال پس از مرگ او پدید آمد. در پاویا Pavia او را از قدیسان می شناختند، ولی در واقع عنوان قدیس رسماً به وی داده نشد. سیریل قدیس بود، اما بوئتیوس نبود.

دو سال پس از اعدام بوئتیوس، تئودوریک درگذشت. سال بعد ژوستینین امپراتور شد. وی تا سال ۵۶۵ فرمانروایی کرد و در این مدت دراز توانست آسیب فراوان برساند، و نیز اندکی خدمت کند. البته عمدهٔ شهرت وی به واسطهٔ مجموعهٔ «خلاصهٔ قوانین» است، ولی من در این موضوع که مربوط به حقوقدانان است وارد نخواهم شد. ژوستینین مردی بود بسیار دیندار، و این نکته را او دو سال پس از نشستن بر تخت به وسیلهٔ بستن مدارس فلسفه در آتن - که در آنجا هنوز مذهب کفر حکومت می‌کرد - اعلام داشت. فلاسفهٔ بیکار رو به ایران نهادند و در آنجا شاهنشاه به مهربانی از آنان پذیرایی کرد. اما آنان از دیدن رسم ایرانیان به تعدد زوجات و ازدواج با محارم سخت در شگفت شدند - و گیبون می‌گوید که شگفتی آنان بیش از آن بود که برازندهٔ فلاسفه باشد - و در نتیجه به وطن بازگشتند و رفته رفته از نظرها ناپدید شدند. سه سال پس از این شاهکار (۵۳۲)، ژوستینین شاهکار دیگری آغاز کرد

که البته بیشتر سزاوار تحسین است، و آن ساختن کلیسای سن صوفی است. من سن صوفی را ندیده‌ام، ولی کاشیهای زیبای آن عصر را در راونا Ravenna ملاحظه کرده‌ام. بر این کاشیها تصاویر ژوستینین و امپراتریس تئودورا Theodora نیز دیده می‌شود. تصویر هر دوی آنها به چهره‌های بسیار خدا پرستانه کشیده شده، گو اینکه تئودورا بانویی بود که مسئلهٔ عفت و تقوا را چندان سخت نمی‌گرفت و ژوستینین او را در سیرک به تور زده بود، و بدتر آنکه به مذهب طبیعت واحد (مونوفیزیت) تمایل داشت.

باری غیبت کافی است. خود امپراتور، خوشبختانه می‌توانم بگویم که پایهٔ ایمانش محکم و تابع مذهب صحیح بود - مگر در مسئلهٔ «سه فصل،» بدین معنی که شورای کالسدون سه تن از آباء را که گمان نسطوری بودن بر آنها می رفت از اتهام الحاد مبرا دانسته بود و تئودورا به همراه گروه کثیری از دیگران، همهٔ فتواهای شورا را پذیرفت، مگر این یک را. کلیسای غرب بر سر همهٔ تصمیمات شورا ایستادگی نشان داد و سر انجام کار بدانجا کشید که امپراتریس بنای آزار کردن پاپ را بگذارد. ژوستینین او را می پرستید، و تئودورا پس از مرگش در ۵۴۸ همان صورتی را پیدا کرد که «شاهزادهٔ همسر ملکه» پس از مرگ در نظر ملکه ویکتوریا داشت. بدین طریق ژوستینین نیز سرانجام در ورطهٔ الحاد سقوط کرد. یکی از مورخان آن عصر (اواگریوس Evagrius) می‌نویسد: «چون پس از مرگ جزای اعمال ناشایست خود را دیده، برای دریافت عدالتی که مستوجب آن بود در برابر کرسی داوری دوزخ حاضر شده است.»

ژوستینین این سودا را در سر می‌پخت که هر چه ممکن باشد قلمرو امپراتوری غربی را از دست بربرها پس بگیرد. او در سال ۵۳۵ به ایتالیا حمله کرد و ابتدا در نبرد با گوتها پیروزی سریعی به دست آورد. مردم کاتولیک از او استقبال کردند و او به عنوان نمایندهٔ شهر رم در برابر بربرها قدم پیش نهاد. اما گوتها فراهم شدند و جنگ هجده سال طول کشید، و در این مدت شهر رم، و ایتالیا به طور کلی، بسیار بیش از هنگام حملهٔ بربرها رنج کشید.

شهر رم پنج بار تصرف شد: سه بار به دست نیروهای بیزانس، دو بار به دست گوتها، و به صورت شهر کوچکی در آمد. نظیر این جریان در آفریقا نیز روی نمود، و در آنجا نیز ژوستینین کمابیش پیروز شد. نخست مردم از سپاه او استقبال کردند، ولی آنگاه معلوم شد که دستگاه دولتی روم شرقی فاسد و مالیاتهای آن کمر شکن است. سرانجام بسیاری از مردم آرزو کردند که گوتها و واندالها باز گردند. اما تا آخرین سال عمر ژوستینین، کلیسا به مناسبت ایمان و اعتقاد امپراتور، جداً از او پشتیبانی می‌کرد. ژوستینین برای تسخیر دوبارهٔ سرزمین گول کوششی نکرد، و علت این امر از طرفی بُعد مسافت بود و از طرفی دیگر تعصب فرانکها در ایمان مذهبیشان.

در ۵۶۸، یعنی سه سال پس از مرگ ژوستینین قبیلهٔ بسیار وحشی و خشنی از ژرمنها به نام لمباردها، به ایتالیا حمله کردند. جنگهای گاه و بیگاه میان آنها و نیروهای روم شرقی تا دویست سال بعد، یعنی تا حدود عصر شارلمانی، ادامه یافت. قلمرو روم شرقی در ایتالیا کاهش یافت. از طرف دیگر نیروهای روم شرقی از شمال نیز با اعراب رو به رو بودند. شهر رم اسماً تابع آنها ماند و پاپها و امپراتوران روم شرقی به احترام رفتار می‌کردند؛ اما پس از آمدن لمباردها این امپراتوران بر غالب نقاط ایتالیا یا اصلاً تسلطی نداشتند، یا اگر داشتند بسیار اندک بود. همین دوره بود که تمدن ایتالیا را ویران کرد. کسانی که ونیس را بنیاد نهادند آوارگانی بودند که از ظلم لمباردها بدانجا پناه می‌آوردند، نه چنانکه در اخبار آمده است فراریانی که از جنگ آتیلا جان به در برده بودند.

فصل ششم

بندیکت قدیس و گرگوری کبیر

به هنگام زوال کلی تمدن که در مدت جنگهای مداوم قرن ششم و قرنهای پس از آن پیش آمد، بیش از همه کلیسا بود که باز ماندهٔ تمدن روم قدیم را نگه داشت. کلیسا این کار را بسیار ناقص انجام داد، زیرا که تعصب و خرافه‌پرستی حتی بر بزرگترین روحانیان آن عصر چیره بود و علوم دنیوی حرام شناخته می‌شد. با این همه، سازمانهای روحانی چارچوب استواری پدید آوردند که در آن، در زمانهای متأخر، احیای دانش و هنرهای تمدن ممکن گشت.

در دوره‌ای که از آن بحث می‌کنیم، سه فقره از کارهای کلیسا شایان توجه خاص است: نخست جنبش رهبانیّت؛ دوم نفوذ دستگاه پاپ، خصوصاً در عصر گرگوری کبیر؛ سوم مسیحی شدن بربرهای مشرک به دست مرسلین. من دربارهٔ هر یک از این امور به ترتیب اندکی بحث خواهم کرد.

چنین رهبانیت در حدود ابتدای قرن چهارم در مصر و سوریه مقارن با یکدیگر آغاز شد. این جنبش دو شکل داشت: انزوا و صومعه. آنتونی قدیس که سرسلسلهٔ منزویان است در حدود سال ۲۵۰ در مصر به دنیا آمد و در ۲۷۰ تارک دنیا شد. پانزده سال به تنهایی در کلبه ای نزدیک خانهٔ خویش زندگی کرد و سپس بیست سال تنها در بیابان به سربرد. اما آوازه‌اش در زمانه پیچید و مردمان از دور و نزدیک خواستار شنیدن موعظهٔ او شدند. از این سبب در حدود سال ۳۰۵ در میان مردم ظاهر شد تا آنان را اندرز دهد و به زندگی در انزوا تشویق کند. آنتونی قدیس با ریاضتِ سخت می زیست و خور و خواب و شراب خود را به حداقلی که برای دوام زندگی لازم است رسانیده بود. شیطان همواره با ظاهر کردن مناظر و مرایای هوس انگیز به فریفتن او می‌کوشید، ولیکن او در برابر تلبیس ابلیس شقی مردانه ایستادگی می‌نمود. در آخر عمر آنتونی بیابان تیبائید[1] پر از منزویانی بود که از زندگی و عقاید وی سرمشق و الهام گرفته بودند.

چند سالی از پس او، – در حدود ۳۱۵ یا ۳۲۰ – مصری دیگری به نام پاخومیوس Pachomius نخستین صومعه را بنیاد کرد. در این مکان راهبان دارای زندگی اشتراکی بودند، مالکیت خصوصی در میان نبود، خوراک را با هم می خوردند، و فرایض دینی را با هم بجا می‌آوردند. رهبانیّتی که دنیای مسیحی را فرا گرفت بیشتر بدین صورت بود، نه به صورت رهبانیت آنتونی قدیس. در صومعه هایی که از روی نمونهٔ پاخومیوس تشکیل می شد، راهبان به جای آنکه همهٔ وقت خود را به ایستادگی در برابر وسوسه‌های جسم بگذرانند، مقدار زیادی کار انجام می‌دادند، و بیشتر آن کارهای کشاورزی بود.

کمابیش در همین روزگار، رهبانیّت در سوریه و بین النهرین نیز پدیدار شد. اینجا حد ریاضت کشی از مصر هم فراتر رفت. سمعون عمودی قدیس[2] St. Simeon Stylites و سایر منزویان عمودی سوری بودند. رهبانیت از مشرق زمین، و بیشتر به دست باسیل قدیس St. Basil (در حدود ۳۶۰) به کشورهای یونانی زبان راه یافت. صومعه های

---

۱. بیابانی در نزدیکی شهر مصری تب.

۲. سمعون قدیس را بدان جهت «عمودی» می‌نامیدند که برای ریاضت کشی بر بالای یک ستون (عمود) زندگی می‌کرد. پیروان او را نیز به همین جهت «اصحاب عمده» («اصحاب ستون») می‌نامیدند. م.

باسیل قدیس جنبهٔ ریاضت کشی‌شان سبکتر بود. در این صومعه‌ها یتیم‌خانه و مدرسهٔ پسرانه (نه فقط برای پسرانی که می‌بایست به سلک راهبان در آیند) دایر بود.

در آغاز کار رهبانیت جنبشی خودسرانه بودکه یکسره بیرون از سازمان کلیسا بود. آتاناسیوس قدیس بود که رهبانیت را با روحانیت آشتی داد. تا حدی به واسطهٔ نفوذ آن قدیس، قاعدهٔ بر این شد که راهبان کشیش هم باشند. و هم او بود که هنگام اقامت در رم، به سال ۳۳۹، جنبش رهبانیت را به دنیای غرب شناساند. یروم قدیس به گسترش این جنبش کمک بسیار کرد، و اگوستین قدیس آن را با خود به آفریقا برد. مارتین توری Martin of Tours در گول و پاتریک قدیس در ایرلند صومعه باز کردند. صومعهٔ ایونا Iona در ۵۶۶ به دست کولومبای قدیس St. Colomba بنا شد. در روزگار قدیم، پیش از آنکه راهبان در سازمانهای روحانی قرار گیرند، صومعه ها منشأ بی‌نظمی بودند. اولاً برای تشخیص ریاضت کشان حقیقی از کسانی که بر اثر تنگدستی صومعه را برای زیستن جایی نسبتاً مرفه می‌دیدند، هیچ راهی وجود نداشت. دیگر آنکه راهبان با هو و جنجال از اسقفهایی که می خواستند پشتیبانی می‌نمودند و باعث می‌شدند که مجامع مسیحی (و حتی شوراهای مسیحی) به ورطهٔ الحاد سقوط کنند. مجمع افیسوس (نه شورای افیسوس) که در تأیید قائلان به وحدت طبیعت (مونوفیزیتها) رأی داد مرغوب همین راهبان بود. اگر ایستادگی پاپ نبود بسا که پیروزی مونوفیزیتها دائمی می‌شد. در دوره‌های بعد دیگر از این گونه بی‌نظمیها روی ننمود.

به نظر می‌آید که راهبه‌ها پیش از راهبان پدید آمده‌اند و قدمت آنها به اواسط قرن سوم می‌رسد.

راهبان از پاکیزگی بیزار بودند. شپش را «مروارید خدا» می‌نامیدند و نشانهٔ تقدس می پنداشتند. قدیسان، از زن و مرد، می‌بالیدند بدین که جز به هنگام گذشتن از رودخانه آب به پایشان نرسیده است. در قرنهای بعد، راهبان خدمت مفید بسیار انجام دادند. این مردم کشاورزان ماهری بودند و برخی از آنان علم را زنده نگه می داشتند یا زنده می کردند. اما در آغاز، خاصه در نزد منزویان، چنین چیزهایی در کار نبود. بیشتر راهبان کار نمی‌کردند؛ هرگز چیزی جز به تجویز شرع نمی‌خواندند؛ و فضیلت را از راه کاملاً منفی، یعنی با پرهیز از گناه، خصوصاً گناهان تن تحصیل می‌کردند. راست است که یروم قدیس کتابخانه‌اش را با خود به بیابان برد، ولی او هم سرانجام بدین نتیجه رسید که این کار گناه بوده است.

مهمترین نام در رهبانیت غربی نام بندیکت قدیس، بنیادگزار سلسلهٔ بندیکتی است. وی در حدود ۴۸۰ در خانواده‌ای از نجبای اومبریایی[۱] در نزدیکی اسپولتو Spoleto به دنیا آمد. در بیست سالگی از تجملات و تفریحات رم گریخت و به غاری پناه برد و سه سال در آن غار زیست. سپس از تنهایی خود کاست و در حدود سال ۵۲۰ دیر معروف «مونته کاسینو» Monte Cassino را بنیاد نهاد، و «قانون بندیکتی» را برای آن دیر نوشت. این قانون با آب و هوای مغرب زمین انطباق یافته بود و بر حسب آن دشواری زندگانی رهبانی از رسم معمول راهبان سوری و مصری کمتر می‌نمود. پیشتر، رقابت ناپسندی بر سر افراط در ریاضت کشی میان راهبان وجود داشت، و آنکه بیش از همه افراط می نمود مقدستر شناخته می شد. بندیکت این وضع را پایان داد و چنین معمول داشت که پرداختن به مشقاتی که از حدود شرع بگذرد باید با اجازهٔ پیر دیر باشد. پیر دیر اختیارات فراوان داشت. او برای همهٔ عمر برگزیده می‌شد و (در حدود «قانون» و شرع) بر راهبان خود مستبدانه حکومت می‌کرد و راهبان برخلاف گذشته حق نداشتند که هرگاه بخواهند دیر خود را رها کنند و به دیری دیگر بروند. در زمانهای بعد راهبان سلسلهٔ بندیکتی به علم و دانش مشهور شدند، ولی در آغاز کار جز متون دینی چیز دیگری نمی‌خواندند.

---

۱. Umbria جایی است در ایتالیای مرکزی. م.

هر سازمانی حیاتی خاص خود دارد که از نیّات بنیادگزار آن جداست. بارزترین نمونۀ این امر کلیسای کاتولیک است، که هر آینه اگر عیسی، و حتی پولس، آن را به چشم می‌دید در شگفت می شد. سلسلۀ بندیکتی نمونۀ کوچکتری از همین امر است. راهبان عهد فقر و طاعت و عفت می بستند. گیبون در این باره می‌گوید: «در جایی اعتراف یک پیر دیر بندیکتی را چنین شنیده یا خوانده‌ام: «عهد فقر من سالی صد هزار کرون برایم در آمد داشته، و عهد طاعت مرا به مرتبۀ امیری فرمانروا رسانیده است.» نتیجۀ عهد عفت او را من فراموش کرده ام.»[1] اما انحراف این سلسله از نیّات بنیاد گزارش به هیچ روی از جمیع جهات قابل تأسف نیست و این موضوع خصوصاً در مورد علم و دانش صادق است. کتابخانۀ مونته کاسینو شهرت داشت، و جهان از بسیاری جهات دَین سنگینی از قریحۀ علمی راهبان بندیکتی به گردن دارد.

بندیکت قدیس از هنگام بنیاد کردن دیر مونته کاسینو تا سال ۵۴۳ که درگذشت، در همان دیر می زیست. اندکی پیش از آنکه گرگوری کبیر که خود از راخبان بندیکتی بود به مقام پاپی برسد، این دیر را لمباردها غارت کردند. راهبان به رم گریختند، ولی چون بیم لمباردها برطرف شد بار دیگر به مونته کاسینو بازگشتند.

از روی مکالمات پاپ گرگوری کبیر به سال ۵۹۳ نوشته شده، نکات بسیار دربارۀ بندیکت قدیس بر ما معلوم می شود. او «در رم به تحصیل [علوم] بشریت پرورش یافت، لکن چون بسیار کسان را بدید که به سبب این دانش در ورطۀ لهو و لعب فرو افتاده‌اند پای خویش که در جهان نهاده بود باز پس کشید مبادا در آشنایی با جهان طریق افراط بپوید و خود در آن ورطۀ پر مخافت محروم از رحمت الهی سقوط کند. پس دست از کتاب بکشید و به ترک ملک و مال پدر گفت تا همّ خویش به عبادت حق مقصور دارد و در طلب جایی بود تا بر مقصود خویش دست یابد، و بدین قسم در حالی که به جهلِ آموخته تربیت یافته و به حکمت نیاموخته آراسته بود قدم در راه نهاد.»

بندیکت فوراً صاحب معجزات و کرامات شد. نخستین معجزه اش این بود که یک غربال شکسته را به قوت دعا تعمیر کرد. مردم شهر غربال را بر بالای کلیسا آویختند، و آن غربال تا «سالها بعد، حتی در حین بلوای لمباردها همچنان می‌بود.» اما بندیکت قدیس غربال را رها کرد و به غار خود رفت، در حالی که کسی جز یکی از دوستانش او را نمی‌شناخت، و آن دوست خوراک بدو می‌رسانید، بدین طریق که خوراک را بر سر ریسمانی می‌بست و به غار سرازیر می کرد و بدان زنگوله ای آویخته بود تا رسیدن خوراک را به آن بزرگ خبر دهد. اما یک بار شیطان سنگی به ریسمان انداخت و هم ریسمان را پاره کرد و هم زنگوله را شکست. معهذا امید دشمن بنی آدم به بر هم زدن ترتیب غذای آن قدیس به جایی نرسید.

چون بندیکت به حدی که خواست خدا بود در گذرانید، در روز عید قیامت (پاک) خداوند ما بر کشیشی ظاهر شد و محل آن زاهد منزوی را بدو نمود و او را فرمود که عید قیامت را با آن قدیس بگذراند. مقارن همین احوال تنی چند از شبانان نیز او را یافتند. «ابتدا چون او را در میانۀ بته زاری به نظر آوردند و دیدند که پیراهنی از پوست به تن دارد، او را جانوری پنداشتند؛ لکن چون خادمِ درگاه الهی را بشناختند، بسیاری از آنان به دست او از زندگی بهیمی [خود دست کشیدند و] به سایۀ رحمت و دین و ایمان در آمدند.»

بندیکت نیز مانند دیگران از وسوسه های تن در امان نبود. «زنی بود که وی زمانی دیده بود و روح خبیث یاد آن زن را در او زنده می‌کرد، و آن یاد روح خادم درگاه الهی را چنان به قوت در [آتش] شهوت می سوخت که گاه لذت بر او مستولی می شد و عزم ترک بیابان می کرد؛ لکن ناگهان به حول قوت الهی به خود می آمد و چون بته های خار و گزنه را می دید جبه از تن به دور می افکند و خویشتن در میان بته ها می انداخت و آنقدر در آن میان می غلتید که چون بر می‌خاست تنش سراسر ریش بود؛ و بدین تدبیر با جراحت تن درد روح را علاج می‌کرد.»

1. op.cit. ,xxxvii, note 57.

چون صیت شهرت بندیکت قدیس از حدود آن سرزمین درگذشته بود، راهبان دیری که پیرش وفات یافته بود از او تقاضا کردند که جانشینی پیر درگذشته را بپذیرد. بندیکت چنین کرد، و چنان در رعایت زهد و پرهیز خشک ابرام نمود که راهبان دیر به خشم آمدند و بر آن شدند که با یک پیاله شراب زهرآلود او را بکشند؛ اما بندیکت روی آن پیاله علامت صلیب کشید و پیاله چندین پاره شد، و در نتیجه وی بار دیگر به بیابان بازگشت.

اما تعمیر غربال یگانه معجزهٔ مفیدی نبود که از بندیکت قدیس سرزد. روزی از روزها یک گوت پرهیزگار داشت با تیشه بته‌های خشک خار را می‌کند که ناگهان سر تیشه از دسته جدا شد و در آب ژرف افتاد. بندیکت قدیس به محض آنکه از واقعه خبر یافت دستهٔ تیشه را در آب فرو برد، و سر آهنی تیشه برخاست و دوباره با دسته جفت شد.

نیز کشیشی از همسایگان بندیکت که بر آوازهٔ او رشک می برد روزی یک گرده نان زهرآلود برایش فرستاد، اما بندیکت به کرامت دریافت که آن نان زهرآلود است. آن حضرت را عادت بر این بود که ریزهٔ نان برای مرغی می پاشید، و در آن روز مرغ آمد و حضرت به آن مرغ گفت: «تو را به نام خداوند ما عیسای مسیح این نان را بردار و در جایی بگذار که کسی بدان دسترس نباشد.» مرغ اطاعت کرد، و چون بازگشت حضرت جیرهٔ روزانه اش را بدو داد. آن کشیش نابکار چون دید که از کشتن جسم بندیکت قدیس عاجز است، بر آن شد که روح او را بکشد؛ پس شش تن زن برهنه به دیر او فرستاد. حضرت ترسید مبادا راهبان جوان به ارتکاب گناه تحریک شوند و برای آنکه آن کشیش انگیزه‌ای برای این کارها نداشته باشد از آن محل رخت کشید. اما آن کشیش در زیر آوار خانهٔ خود کشته شد. یکی از راهبان خبر را به بندیکت رسانید و بدو گفت که به محل خویش باز گردد. بندیکت بر مرگ آن عاصی گریست و راهبان را که از این واقعه شاد گشته بودند تنبیه فرمود.

گرگوری تنها به ذکر معجزات و کرامات نمی‌پردازد، بلکه گاهی از راه لطف حقایقی هم از زندگی بندیکت قدیس نقل می کند. بندیکت پس از بنا کردن دوازده صومعه سرانجام به مونته کاسینو می رود. در آنجا پرستشگاهی است که مردم روستایی برای پرستش آپولو در آن گرد می‌آیند. «حتی تا آن زمان نیز مردم دیوانهٔ بی‌دین بدترین قربانیها را نذر می‌کردند.» بندیکت آن پرستشگاه را ویران می‌کند و در جای آن کلیسایی می‌سازد و کفار آن حول و حوش را به دین مسیح درمی‌آورد. شیطان از این قضیه ناراحت می‌شود.

«دشمن دیرین بنی‌آدم را این کار خوش نیامد و این بار نه در خفا یا در خواب بلکه در ملأ خویشتن را در برابر دیدگان آن پدر مقدس ظاهر ساخت و فریاد برداشت که وی بدو آسیب رسانیده است. راهبان صدای او را می شنیدند لکن خود او را نمی دیدند. اما چنانکه پدر مقدس بدانها گفت [شیطان] به هیئتی بس مهیب و درنده به رأی العین بر او ظاهر گشته بود، گویی می‌خواهد با دهان آتشین و چشمان سوزانش او را پاره پاره کند؛ و آنچه ابلیس بدو گفت همهٔ راهبان بشنیدند، زیرا که ابلیس ابتدا او را به نام خواند و چون آن مرد خدا بدو پاسخی عنایت نفرمود پس شیطان بدو دشنام و ناسزا گفت؛ و چون فریاد برداشت و او را «بنت مقدس» نامید و معهذا دید که او التفات نمی‌کند، در حال لحن خود را دیگر کرد و گفت: بنت ملعون و نامقدس تو را با من چه کار است؟ چرا بدین سان مرا آزار می‌رسانی؟» داستان به همین جا ختم می‌شود. لابد شیطان مأیوس شده و دست برداشته است.

من از این مکالمات قدری به تفصیل نقل کردم، زیرا که از سه جهت دارای اهمیتند. نخست اینکه منبع اصلی اطلاع ما بر احوال بندیکت همین مکالمات است، و «قانون» او سرمشق همهٔ دیرهای مغرب زمین قرار گرفت مگر دیرهای ایرلند و دیرهایی که به دست ایرلندیها تأسیس شد. دوم اینکه این مکالمات تصویری زنده از محیط فکری متمدن‌ترین مردم پایان قرن ششم به دست می‌دهند. سوم اینکه این مکالمات به قلم پاپ گرگوری کبیر نوشته شده است، که چهارمین و آخرین «مجتهد» کلیسای غرب است و از لحاظ سیاسی یکی از برجسته‌ترین پاپهاست. اکنون باید به این پاپ توجه کنیم.

و. هـ. هاتون W. H. Hutton اسقف نورتمپتون Northampton مدعی است کـه گرگـوری بزرگتـرین مـرد قـرن ششم بوده است، و می‌گوید که کسانی که می‌توانند کوس رقابت با وی بزنند عبارتند از ژوستینین و بندیکت قـدیس. البته هر سهٔ اینان تأثیر عمیقی بر قرون پس از خود داشتند: ژوستینین از جهت «قوانین»اش (نه فتوحاتش که چنـد روزی بیش نپایید)؛ بندیکت به واسطهٔ سلسلهٔ راهبانش؛ و گرگوری بـه واسـطهٔ افـزودن بـر قـدرت دسـتگاه پـاپ. در مکالماتی که نقل کردیم، گروری سفیه و ساده لوح به نظر می‌آید؛ اما به عنوان سیاسـتمدار شخصـی اسـت زیـرک و زبردست و نیک آگاه از این که در دنیای بغرنج و متغیری که باید در آن عمل کند، به چه هـدفهایی مـی تـوان نائـل شد. این تضاد شگفت انگیز است، ولی باید دانست که مؤثرترین مردان عمل از لحاظ قوای فکـری در طـراز دوم قـرار می‌گیرند.

گرگوری کبیر، نخستین پاپی که لقب کبیر گرفته، در حدود ۵۴۰ در خانوادهٔ اصیل و توانگری در شهر رم به دنیـا آمد. گویا پدر بزرگش پس از آنکه همسرش را از دست داد به مقام پاپی رسید. خود وی نیز در جوانی صـاحب کـاخ و ثروت فراوان بود. آنچه را در آن روزگار تحصیلات خوب می نامیدند، گذرانید؛ گو اینکه ایـن تحصـیلات شـامل زبـان یونانی نبود، و گرگوری با آنکه شش سال در قسطنطنیه به سربرد هرگز این زبان را نیاموخت. در سال ۵۷۳ گرگـوری شهردار روم شد، اما دین او را به سوی خود طلبید و گرگوری از شغل خـویش دسـت کشـید و ثـروت خـود را وقـف ساختن دیر و مصرف امور خیریه کرد و قصر خود را به صـورت خانـهٔ راهبـان درآورد و خـود نیـز بـه سـلک راهبـان بندیکتی درآمد. گرگوری به تفکر و تعمق و ریاضت کشی پرداخت، و به واسطهٔ ریاضتهایی که کشـید سـلامت جسـم خود را برای همیشه از دست داد. اما پاپ پلاگیوس دوم که از قدرت و مهارت او در سیاست آگاهی یافته بود، او را بـه عنوان فرستادهٔ خویش به قسطنطنیه اعزام کرد، و باید دانست که از زمان ژوستینین رم رسماً تـابع قسـطنطنیه بـود. گرگوری از سال ۵۷۹ تا ۵۸۵ نمایندهٔ منافع کلیسا در دربار امپراتور بود و در مباحثه با روحانیان شرقی - که همیشـه بیش از روحانیان غربی برای سقوط در ورطهٔ الحاد و بدعت اسـتعداد داشـتند - آرای پـاپ را بیـان مـی‌کـرد. اسـقف قسطنطنیه در آن هنگام معتقد به این عقیدهٔ نادرست بود که اجسام ما در روز رستاخیز غیرقابل لمس خواهنـد بـود. گرگوری امپراتور را از افتادن در این پرتگاه کفر نجات داد؛ اما نتوانست وظیفهٔ اصلی خود را که وادار ساختن امپراتـور به جنگ با لمباردها بود، انجام دهد.

پنج سال بین ۵۸۵ تا ۵۹۰ را گرگوری به ریاست دیر خویش گذرانید. آنگاه پاپ درگذشت و گرگوری بـر جـای او نشست. اوضاع روزگار دشوار بود، اما همین دشواری فرصتهای بسیار مناسبی در اختیار سیاستمدار قـادر و بـا کفایـت می گذاشت. لمباردها ایتالیا را میدان تاخت و تاز خود ساخته بودند. اسپانیا و آفریقـا در نتیجـهٔ ضـعف نیروهـای روم شرقی و انحطاط گوتهای غربی و تاخت و تاز مغربیان دچار هرج و مرج شده بـود. در فرانسـهٔ میـان شـمال و جنـوب جنگهایی در جریان بود. بریتانیا که در تحت حکومت رومیان به دین مسیح در آمده بود، با حملهٔ ساکسونها بار دیگـر به کفر بازگشته بود. هنوز آثاری از مذهب آریوسی باقی بود و بدعت «سه فصل» هنوز به هیچ وجه نابود نگشـته بـود. آشفتگی روزگار حتی در اسقفها هم مؤثر افتاده بود؛ چنانکه بسیاری از آنان از حد سرمشق بودن در پرهیز و تقـوا راه درازی فراتر رفته بودند. خرید و فروش حقوق و مزایای روحانی بازارش گرم بود، و این فساد تا نیمهٔ دوم قرن یـازدهم همچنان بیداد می‌کرد.

گرگوری با همهٔ این منابع فساد، با قدرت و درایت مبارزه کرد. پیش از جلوس گرگوری بر مسند پاپی، اسـقف رم، گرچه بزرگترین فرد در سلسلهٔ مراتب روحانیت شناخته می شد، در بیرون از حوزهٔ خویش جریان حکم و نفـوذ کـلام نداشت. مثلاً امبروز قدیس با آنکه روابطش با پاپ بسیار دوستانه بود، باز پیدا بود که خود را به هـیچ روی تـابع پـاپ نمی داند. گرگوری تا حدی به واسطهٔ سجایای شخصی، و تا حدی نیز به سـبب هـرج و مرجـی کـه حکمفرمـا بـود، توانست چنان قدرتی اعمال کند که مورد قبول روحانیان سراسر غرب واقع شود، و حتی در شرق نیز، تا حد کمتـری،

به حکم او گردن نهند. گرگوری این قدرت را بیشتر از طریق نوشتن نامه هایی به اسقفها و حکام در اقصا نقاط دنیای رومی اعمال کرد؛ اما راههای دیگری نیز به کار برد. «کتاب دستور شبانی» Book of Pastoral Rule او که حاوی پند و اندرز به اسقفهاست در اوایل قرون وسطی دارای نفوذ فراوان بود. این کتاب به عنوان راهنمایی برای وظایف اسقفها نوشته شده بود، و به همین عنوان نیز قبول شد. گرگوری آن را در درجهٔ اول برای اسقف راونا نوشت و سپس آن را برای اسقف اشبیلیه نیز فرستاد. در زمان حکومت شارلمانی، این کتاب را هنگام تحلیف به اسقفها می‌دادند. آلفرد کبیر آن را به زبان انگلوساکسون ترجمه کرد. در شرق این کتاب به زبان یونانی دست به دست می گشت. «کتاب دستور شبانی» اندرزهای سالم - اگر نگوییم شگفت - به اسقفها می‌دهد تا حساب کار خویش را از یاد نبرند. نیز بدانها می‌گوید که نباید از حکّام عیب جویی کرد، بلکه باید همواره خطر آتش دوزخ را، در صورت سرپیچی از نصایح کلیسا، در گوششان فرو خواند.

نامه‌های گرگوری بسیار دلکش است؛ نه تنها از این جهت که شخصیت او را نشان می دهد، بل از این جهت نیز که تصویری از عصر او ترسیم می کند. لحن بیانش جز در مورد امپراتور و بانوان دربار روم شرقی، لحن معلمی است که گاه تمجید می‌کند، غالباً مؤاخذه می‌کند، و هرگز کوچکترین تردیدی در حق امر و نهی خود نمی‌نماید.

بگذارید برای نمونه نامه‌های سال ۵۹۹ او را مطالعه کنیم. نخست نامه ای است خطاب به اسقف کالیاری Cagliari در ساردنی که با همهٔ پیریش فاسد بود. گرگوری در جایی از این نامه می گوید: «شنیده ام که در روز خدا قبل از به جای آوردن فریضهٔ نماز جماعت به شخم زدن ملک حاملِ این هدایا اقدام کرده‌ای... و ایضاً بعد از نماز نیز از تجاوز به حصن آن متعلقه خود داری ننموده‌ای... چون می بینی که ما حرمت موی سپید ترا نگه می داریم، تو هم ای پیر مرد کمی بیندیش و از این رفتار سخیف و کردار عفیف دست بکش.» در همین حال و در همین خصوص به مقامات دولتی ساردنی نیز نامه می نویسد. سپس همین اسقف را بدین جهت که برای اجرای مراسم تدفین پول می طلبد، و باز بدین سبب که اجازه می‌دهد یک یهودی مسیحی شده صلیب و تصویر مریم را در کنیسه بگذارد، مورد عتاب قرار می دهد. گذشته از این، دانسته شده که آن اسقف و سایر اسقفهای ساردنی بی‌اجازهٔ مرکز به مسافرت می پردازند. گرگوری می گوید که این کار نباید بشود. پس از اینها نامهٔ بسیار تندی به والی دالماسی Dalmatia می‌نویسد و در ضمن مطالب دیگر می‌گوید: «ما نمی‌بینیم که شما به چه نحو رضایت خدا و خلق را فراهم می‌آورید.» و باز: «با توجه به اینکه می خواهید مورد عنایت ما باشید، مقتضی است که با جان و دل و اشک، چنانکه شایستهٔ شماست، منجی خود را در قبال این قبیل اعمال از خود راضی کنید.» نمی‌دانم چه عملی از آن بدبخت سرزده بوده است.

پس از این نامه‌ای است خطاب به کالینیکوس Calinicus والی ایتالیا، که در آن پیروزی او را بر اسلاوها تبریک می گوید و دستور می دهد که در مقابل ملاحدهٔ ایستریا Istria که در مورد «سه فصل» دچار اشتباه بودند، چگونه باید رفتار کند. در این خصوص به اسقف راونا هم نامه ای می بینیم خطاب به اسقف سیراکوس که در آن گرگوری به جای خرده گیری بر دیگران از خود دفاع می‌کند. مسئلهٔ مورد بحث مسئلهٔ سنگینی است، و آن اینکه آیا در فلان جای عشای ربانی باید «هللویا» گفت یا نباید گفت؟ اگر گرگوری می‌گوید که وی این کلمه را، برخلاف تصور اسقف سیراکوس، برای خوشامد حضرات روم شرقی به کار نمی برد، بلکه این کلمه از یعقوب حواری منقول است و یروم قدیس آن را بدو آموخته است. پس کسانی که می پندارند وی بی‌جهت از رسم یونانی پیروی می‌کند، در اشتباهند. (مسئله‌ای نظیر همین مسئله موجب نفاق میان «مؤمنین قدیم» روسیه بود.)

گرگوری چند نامه نیز به پادشاهان و ملکه های اقوام وحشی نوشته است. برونیشیلد Brunichild، ملکهٔ فرانکها، می‌خواست که مقام اسقف اعظم به یکی از اسقفهای فرانسه اعطا شود، گرگوری هم میل به قبول تقاضای او داشت، اما بدبختانه فرستادهٔ ملکه از منافقین بود. گرگوری به اگیلولف Agilulph پادشاه لمباردها نامه‌ای می‌نویسد و صلح را به وی تبریک می‌گوید:

«زیرا اگر صلح معالتأسف به دست نمی‌آمد، آیا جز ریختن خون دهقانان بینوایی که زحماتشان برای طرفین مفید فایده است چه نتیجه‌ای عاید می‌شد؟»

در همین وقت به ملکه تئودلیندا Theodelinda، همسر آگیلولف، می‌نویسد که بکوشد در شوهرش تأثیر نیکو کند و او را وادارد که در طریق خیر قدم بردارد. بار دیگر به برونیشیلد نامه‌ای می‌نویسد و از دو چیز قلمرو او خرده می گیرد: یکی اینکه اشخاص غیر روحانی بی آنکه به عنوان کشیش ساده دوره ای را به عنوان آزمایش طی کنند به مقام اسقفی می رسند؛ دیگر آنکه یهودیان مجازند بردهٔ مسیحی داشته باشند. گرگوری به تئودوریک و تئودبرت Theodebert، پادشاهان فرانکها، می نویسد که به واسطهٔ کمال دینداری قوم فرانک میل ندارد جز از مطالب مطبوع سخنی بگوید، لکن نمی‌تواند از اشاره به این موضوع خودداری کند که در قلمرو آنها خرید و فروش مقامات و امتیازات روحانی رواج دارد. بار دیگر دربارهٔ ستمی که بر اسقف تورین رفته است می نویسد. نامه ای هم به یکی از پادشاهان اقوام وحشی نوشته است که سراسر تحسین و تعارف است. این نامه خطاب به ریچارد پادشاه گوتهای غربی است که نخست آریوسی بود اما در سال ۵۸۷ کاتولیک شد. پاپ این عمل را با فرستادن «یک کلید مقدس پطرس [پاداش می‌دهد تا] حامل برکات وی باشد. و این کلید کوچک از تن مبارک حواری حاوی آهن زنجیرهای او [پطرس] است، تا آنچه گردن او را برای شهادت اسیر کرد، گردن شما را از جمیع معاصی آزاد کند.» من هم امیدوارم که این هدیه موجبات خشنودی خاطر خطیر ملوکانه را فراهم ساخته باشد.

گرگوری دربارهٔ مجمع مبدع افیسوس به اسقف انطاکیه دستورهایی می‌دهد و می‌گوید: « به گوش ما رسیده است که در کلیساهای مشرق هیچکس جز از طریق رشوت نمی تواند به مقامات مقدسه نائل گردد؛» و این امری است که اسقف هر جا در حد قدرت خویش بیابد باید در اصلاح آن بکوشد. اسقف مارسی را به مناسبت شکستن پیکرهایی که مورد پرستش بوده سرزنش می کند: درست است که پرستش پیکر خطاست، لکن این پیکرها مفیدند و باید حرمت آنها را نگهداشت. دو تن از اسقفهای گول را سرزنش می کند که چرا بانویی مه تارک دنیا شده بود، سپس مجبور به ازدواج شده است. «اگر چنین باشد... شما مقام مزدوران را خواهید داشت، نه امتیاز شبانان را.»

آنچه در بالا نقل شد، چند نامه از نامه‌های یک سال گرگوری است. جای شگفتی نیست که او، چنانکه در یکی از نامه‌های این سال می‌نالد (cxxi) مجالی برای تفکر و تعمق نمی‌یافته است.

گرگوری نسبت به علوم دنیوی نظر خوبی نداشت. به دسیدریوس Desiderius، اسقف وین Vienne (فرانسه) چنین می‌نویسد:

«به گوش ما مطلبی رسیده است که بدون احساس شرم نمی‌توانیم به ذکر آن مبادرت ورزیم. غرض اینکه آن برادر را عادت بر این است که به بعضی اشخاص دستور زبان تعلیم می‌دهد. ما این عمل را به قدری خطا می‌دانیم و به چنان شدتی با آن مخالفیم که مسموعات خود را به ناله و اندوه مبدل کردیم؛ زیرا که تمجید مسیح و تمجید ژوپیتر نمی‌تواند از یک دهان جاری شود... به همان نسبتی که نقل چنین مطلبی در حق یک کشیش موجب اشمئزاز می‌شود، باید به حکم شواهد صادقانه و ادلّهٔ قویه صحت و سقم آن را معلوم کرد.»

این دشمنی با علوم غیردینی، لااقل تا چهار قرن بعد، یعنی تا زمان گربرت Gerbert (سیلوستر دوم) در کلیسا باقی ماند. فقط از قرن یازدهم به بعد بود که کلیسا با علوم از در دوستی درآمد.

رفتار گرگوری نسبت به امپراتور بسیار بیش از رفتارش نسبت به پادشاهان اقوام وحشی احترام آمیز است. به مخاطبی در قسطنطنیه می‌نویسد: «آنچه خاطر امپراتور مؤمن متدین را شاد می‌سازد و آنچه می‌فرماید در ید قدرت اوست. بگذار آنچه رأیش بدان قرار می گیرد انجام دهد. فقط مبادا که دخالت ما را در عزل [یک اسقف مؤمن] باعث گردد. معهذا ما از عمل او، اگر موافق شرع باشد، پیروی خواهیم کرد.» وقتی که امپراتور موریس Maurice در نتیجهٔ شورشی که به رهبری سپاهی گمنامی به نام فوکاس Phocas صورت گرفت از مقام امپراتوری خلع شد، همین که

آن شخص تازه به دولت رسیده تاج و تخت را به دست آورد فرمان داد تا پنج پسر موریس را در پیش چشم پدر کشتند و آنگاه خود امپراتور سالخورده را نیز هلاک کردند. فوکاس البته به دست اسقف بزرگ قسطنطنیه، که راه فراری جز مرگ نداشت، تاجگذاری کرد. چیزی که بیشتر شگفت آور است اینکه گرگوری از فاصلهٔ نسبتاً ایمن خود، از رم، نامه‌ای پر از چاپلوسی مشمئز کننده به شخص غاصب و زنش نوشت. گرگوری می‌نویسد: «این فرق میان پادشاهان ملل و امپراتوران جمهوری وجود دارد که پادشاهان ملل فرمانروای بردگانند و امپراتوران جمهوری فرمانروای مردان آزاد می‌باشند... خداوند متعال قلب آن مؤمن را در جمیع افکار و اعمال در ظلّ رحمت خویش نگاه دارد، و آنچه را که باید به حکم عدالت مُجرا گردد، و آنچه را که باید به حکم شفقت صورت پذیرد، روح القدس که در سینهٔ شما ساکن است هدایت فرماياد.» و به زن فوکاس، امپراتریس لئونیا Leonia می‌نویسد: «به چه زبانی می‌توان گفت و به چه ذهنی می توان تصور کرد که به شکرانهٔ صلح و آرام امپراتوری شما چه دین بزرگی به درگاه قادر مطلق بر عهده داریم؛ صلح و آرامی که در سایهٔ آن بارهای سنگین دیرین از شانهٔ ما برداشته شده و طوق خفیف عبودیت امپراتوری جای آن را گرفته است.» از این سخنان، انسان موریس را غولی بی‌شاخ و دم می‌پندارد؛ حال آنکه او در حقیقت پیرمردی نیکدل بود. مدافعان گرگوری او را بدین عنوان معذور می‌دارند که وی از فجایعی که فوکاس مرتکب شده بود خبر نداشته است. اما او بی‌گمان با عادت مألوف غاصبان روم شرقی آشنایی داشت، و درنگ نکرد تا پیدا شود که آیا فوکاس از آن جمله مستثنا هست یا نیست.

مسیحی ساختن کفار قسمت مهمی از نفوذ روز افزون کلیسا بود. گوتها پیش از پایان قرن چهارم به دست اولفیلاس Ulphilas یا اولفیلا Ulfila به دین مسیح در آمده بودند - آن هم بدبختانه به مذهب آریوسی که مذهب واندالها نیز بود. اما پس از مرگ تئودوریک، گوتها بتدریج کاتولیک شدند. پادشاه گوتهای غربی، چنانکه دیدیم، در زمان گرگوری به مذهب کاتولیک درآمد. فرانکها از زمان کلوویس Clovis کاتولیک بودند. ایرلندیان پیش از سقوط امپراتوری غربی، به دست پاتریک قدیس مسیحی شدند که از اشراف روستایی سامرستشیر Somersetshire بود[۱] و از ۴۳۲ تا هنگام مرگش در ۴۶۱ در میان ایرلندیان زندگی کرد. ایرلندیان نیز به نوبت در امر مسیحی ساختن مردم اسکاتلند و شمال انگلستان یاری بسیار نمودند. بزرگترین مبلغ این امر کولومبای قدیس بود که نامه های مفصلی در خصوص تاریخ عید قیام مسیح و سایر مسائل مهم به گرگوری نوشته است. مسیحی ساختن انگلستان صرف نظر از ناحیهٔ نورتومبریا Northumbria، کار خاص گرگوری بود. این داستان را همه می‌دانند که گرگوری پیش از آنکه پاپ شود روزی دو پسر زرین موی آبی چشم را در بازار برده فروشان دید، و چون بدو گفتند که «اینها انگل [Angle = انگلیسی]اند،» در پاسخ گفت که «نه، انجل [Angel = فرشته]اند.» و هنگامی که پاپ شد، اگوستین قدیس را به کنت Kent فرستاد تا این «انگل»ها را مسیحی کند. در این خصوص نامه های بسیاری خطاب به اگوستین قدیس و ادیلبرت Edilbert، پادشاه انگلها، و دیگران از وی برجای مانده است. گرگوری می‌فرماید که پرستشگاههای کفر در انگلستان نباید ویران شوند، بلکه باید بتها را شکست و پررستشگاهها را به کلیسا مبدل کرد. اگوستین قدیس مسائل بسیاری از پاپ می‌پرسد؛ از جمله اینکه آیا دختر عم و پسر عم ممکن است با یکدیگر ازدواج کنند یا نه، و آیا زن و شوهری که شب پیش نزدیکی کرده‌اند مجازند وارد کلیسا شوند، (گرگوری می‌گوید اگر غسل کرده باشند آری) و قس علی هذا. چنانکه می‌دانیم فرستادگان پاپ در انگلستان توفیق یافتند، و بدین سبب است که امروز ما همه مسیحی هستیم.

دوره‌ای که از آن سخن گفتیم، این خاصیت را دارد که گرچه بزرگانش از حد بزرگان بسیاری از دوره های دیگر پایین‌ترند، نفوذ آن بزرگان بر قرنهای بعدی بیشتر بوده است. قانون رومی و رهبانیت و دستگاه پاپ، نفوذ عمیق و

---

۱. لااقل بری Bury، نویسندهٔ شرح حال آن حضرت، چنین می‌گوید.

پایندۀ خود را مدیون ژوستینین و بندیکت و گرگوری هستند. مردم قرن ششم گرچه از اسلاف خویش در تمدن پایین‌تر بودند، تمدنشان در قیاس با مردم چهار قرن بعدی بسی بالاتر بود؛ و این مردم موفق به پدید آوردن سازمانهایی شدند که سرانجام بربرها را رام ساخت. این نکته شایان تذکر است که از این سه تن دو تن از اعیان رم بودند و سومی امپراتور روم بود. گرگوری، به معنی حقیقی کلمه آخرین فرد سلسلۀ رومیان است. لحن حاکمانۀ او گرچه از جهت مقامش قابل توجیه است، ریشۀ غریزیش از اشرافیت رومی آب می‌خورد. پس از او، دیگر شهر رم تا چندین قرن از این گونه فرزند زادن سترون شد. اما این شهر در حال سقوط توانست روح فاتحان خود را به زنجیر بکشد: حرمتی که این فاتحان نسبت به مسند پطرس احساس می‌کردند، نتیجۀ ترسی بود که از تخت قیصر در دل داشتند.

در مشرق زمین، البته تاریخ به راه دیگری می‌رفت. محمّد هنگامی به دنیا آمد که گرگوری به تقریب سی ساله بود.

فصل هفتم

دستگاه پاپ در عصر ظلمت

در مدت چهار قرن فاصلهٔ میان گرگوری کبیر و سیلوستر دوم، دستگاه پاپ از فراز و نشیبهای شگفت انگیز گذشت. گاهی تابع امپراتور یونانی بود و گاهی پیرو امپراتور غربی، و باز گاهی تحت تسلّط اشراف رم قرار داشت؛ و با این همه پاپهای با قدرت و با کفایت، با استفاده از لحاظ مساعد، سنّتِ قدرت پاپ را بنا نهادند. دورهٔ میان ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی برای شناختن کلیسای قرون وسطی و رابطهٔ آن با دولت اهمیت تام دارد.

پاپها، رهایی از استیلای امپراتوران یونانی را بیشتر به زور اسلحهٔ لمباردها به دست آوردند تا به سعی و عمل خویش؛ و با این حال زره ای حس حق شناسی نسبت به لمباردها نداشتند. کلیسای یونان همواره تابع امپراتور باقی ماند و امپراتور خود را برای حکم کردن در امور دینی و عزل و نصب اسقفها، حتی اسقفهای بزرگ، صالح می‌دانست. رهبانان تلاش می‌کردند تا خود را از زیر استیلای امپراتور درآوردند، و از این جهت گاه جانب پاپ را می‌گرفتند. اسقفهای بزرگِ قسطنطنیه با آنکه میل داشتند تسلیم امپراتور شوند، نمی‌خواستند که به هیچ وجهی تابع مقام پاپ باشند. گاه که امپراتور برای سرکوبی بربرها در ایتالیا به کمک پاپ نیازمند بود، رفتارش با پاپ دوستانه‌تر از رفتار اسقف بزرگ قسطنطنیه می‌شد. علت عمدهٔ جدایی نهایی کلیسای شرق از غرب همین گردن ننهادن کلیسای شرق به حاکمیت پاپ بود.

پس از شکست روم شرقی از لمباردها، پاپها بیم آن داشتند که مبادا خود نیز اسیر بربرهای زورمند شوند؛ و به تدبیرِ اتحاد با فرانکها، که به فرمان شارلمانی ایتالیا و آلمان را تصرف کردند، خود را از این خطر نجات دادند. از این اتحاد «امپراتوری مقدس روم» پدید آمد، که در قانون اساسی اش هماهنگی میان پاپ و امپراتور رعایت شده بود. اما قدرت سلسلهٔ کارولینگ Carolingian زود رو به زوال رفت. ابتدا پاپ از این زوال بهره‌برداری کرد و در نیمهٔ دوم قرن نهم نیکلای اول نیروی پاپ را به حدی رسانید که پیش از آن سابقه نداشت. اما هرج و مرج عمومی منجر شد به اینکه اشراف رم استقلالی به دست آورند، و این نیرو در قرن دهم دستگاه پاپ را به زیر تسلط خویش درآورد، و از این امر نتایج مصیبت بار حاصل شد. شرح اینکه دستگاه پاپ، و کلیسا به طور کلی، چگونه به وسیلهٔ یک جنبش اصلاحی بزرگ از قید اسارت اشراف فئودال نجات یافت، موضوع بحث یکی از فصلهای آینده خواهد بود.

در قرن هفتم، رم هنوز زیر استیلای سپاه امپراتوران بود، و پاپها ناچار بودند که یا فرمان برند و یا نتایج نافرمانی را تحمل کنند. بعضی چون هونوریوس Honorius فرمان می‌بردند، تا به جایی که از راه دین منحرف می شدند؛ و بعضی چون مارتین اول ایستادگی می نمودند و به زندان امپراتور می‌افتادند. از ۶۸۵ تا ۷۵۲ اغلب پاپها سوری یا یونانی بودند. اما بتدریج، با گسترش قلمرو لمباردها در ایتالیا، قدرت روم شرقی رو به زوال نهاد. امپراتورر لئوی ایسوری Leo the Isaurian در سال ۷۲۶ فرمان داد تا مجسمه های مسیح را بشکنند؛ و این فرمان نه تنها در سراسر مغرب زمین بلکه در نظر گروه عظیمی از مردم شرق نیز بدعت شناخته شد. پاپها در برابر این فرمان ایستادگی نمودند و پیروز شدند. سرانجام در ۷۸۷ در زمان حکومت امپراتریس ایرن (که در ابتدا نیابت سلطنت را بر عهده

داشت) مشرق زمین بدعت مجسمه شکنی را ترک گفت. اما در این احوال وقایع غرب نیز استیلای روم شرقی را بر دستگاه پاپ تا ابد پایان داد.

در حدود سال ۷۵۱ لمباردها شهر راونا را که پایتخت قسمت شرقی ایتالیا بود به تصرف در آوردند. این واقعه در عین حال که پاپها را در معرض خطری عظیم از جانب لمباردها قرار می داد، آنها را از قید اطاعت امپراتوران یونانی یکسره رهایی بخشید. پاپها قبلاً به چند دلیل یونانیان را بر لمباردها ترجیح می دادند: نخست اینکه مقام امپراتوری مشروع بود، حال آنکه پادشاهان بربر اگر از جانب امپراتور به رسمیت شناخته نمی شدند غاصب به حساب می آمدند. دوم اینکه یونانیان متمدن بودند. سوم اینکه لمباردها ناسیونالیست بودند، در حالی که کلیسا انترناسیونالیسم رومی را حفظ می‌کرد. چهارم اینکه لمباردها قبلاً آریوسی بودند، و پس از درآمدن به مذهب کاتولیک باز هم اندکی بغض نسبت به آنها وجود داشت.

لمباردها در سال ۷۳۹ به فرمان لیوتپراند Liutprand برای تصرف رم حرکت کردند و با مقاومت شدید پاپ گرگور سوم که از فرانکها کمک خواست رو به رو شدند. پادشاهان مروویجی Merovingian که از اعقاب کلوویس بودند قدرت خود را در قلمرو فرانکها، که به دست «رؤسای دربار» اداره می شد، پاک از دست داده بودند. در این هنگام رئیس دربار مردی بود بسیار توانا به نام شارل مارتل Charles Martel که مانند ویلیام فاتح حرامزاده بود. این مرد در سال ۷۳۲ در جنگ حیاتی تور مغربیان مسلمان را شکست داده و فرانسه را به نفع مسیحیت نجات داده بود. این کار می بایست باعث جلب حق شناسی کلیسا شده باشد، ولی احتیاج او را واداشت که مقداری از زمینهای کلیسا را تصرف کند، و این کار مرتبهٔ او را در نظر عالم روحانیت بسیار پایین آورد. در هر حال، او و گرگوری سوم هر دو در سال ۷۴۱ درگذشتند و جانشین او پپین Pepin رضایت کامل کلیسا را فراهم ساخت. پاپ استفان سوم در سال ۷۵۴ برای فرار از دست لمباردها از کوههای آلپ گذشت و با پپین ملاقات کرد، و میان آنها معامله ای صورت گرفت که بسیار به سود طرفین تمام شد. پاپ به حمایت لشکری احتیاج داشت، و پپین محتاج به چیزی بود که فقط پاپ می توانست بدو بدهد، و آن مشروع ساختن عنوان پادشاه او بود به جای آخرین فرد سلسلهٔ مرووینجی. درعوض پپین شهر راونا و تمامی قلمرو حکومت سابق قسطنطنیه را در ایتالیا بدو بخشید. و چون انتظار نمی‌رفت که قسطنطنیه چنین بخششی را به رسمیت بشناسد، این امر باعث قطع روابط سیاسی با امپراتوری غربی شد.

اگر پاپها تابع امپراتوران یونانی می‌ماندند، کلیسای کاتولیک به راهی دیگر می‌رفت. در کلیسای شرقی، اسقف بزرگ قسطنطنیه نه هرگز آن آزادی و استقلال را از دستگاه دولت به دست آورد و نه بدان تفوقی که پاپ بر روحانیان غرب داشت نایل آمد. در ابتدا همهٔ اسقفها در یک تراز بودند، و این روش بیشتر در مشرق زمین باقی ماند. علاوه بر این، در مشرق زمین در چند جا مقام اسقف بزرگ وجود داشت، مانند اسکندریه و انطاکیه و اورشلیم؛ حال آنکه پاپ یگانه اسقف بزرگ مغرب زمین بود. (هر چند این موضوع پس از فتح اسلام اهمیت خود را از دست داد.) در مغرب زمین، به مدت چندین قرن اکثریت تودهٔ مردم بیسواد بودند؛ حال آنکه در مشرق زمین چنین نبود؛ و این امر به کلیسای غربی امیازی می داد که کلیسای شرقی از آن بی بهره بود. حیثیت و اعتبار شهر رم از همهٔ شهرهای مشرق زمین بیشتر بود؛ زیرا که این شهر حامل سنّت امپراتوری و اخبار شهادت پولس و پطرس بود، و پطرس را به عنوان نخستین پاپ می شناخت. در رم اعتبار امپراتور می توانست با اعتبار پاپ کوس رقابت بزند، حال آنکه هیچیک از پادشاهان غربی چنین سودایی در سر نمی پختند. فرمانروایان امپراتوری مقدس رم از نیروی واقعی محروم بودند، و علاوه بر این فقط هنگامی به مقام امپراتوری می رسیدند که پاپ تاج را بر سرشان می‌گذاشت. بنابر همهٔ این دلایل آزاد شدن پاپ از قید عبودیت روم شرقی، هم در استقلال کلیسا از دست سلاطین و هم در تأسیس سلطنت پاپ در حکومت کلیسای غربی تأثیر اساسی داشت.

بعضی اسناد بسیار مهم، یعنی سند «عطیّهٔ قسطنطین» و «منشور مجعول» متعلق بـه ایـن دوره اسـت. «منشـور مجعول» ربطی به بحث ما ندارد، ولی دربارهٔ «عطیهٔ قسطنطین» باید اندکی سـخن گفـت. بـرای آنکـه عطیّـهٔ پپـین قدمت قانونی پیدا کند، اهل کلیسا سندی جعل کردند و مـدعی شـدند کـه ایـن سـند فرمـانی اسـت کـه از جانـب قسطنطین امپراتور صادر شده، دائر بر اینکه چون قسطنطین «رم نـو» را بنیـاد نهـاد، «رم کهـن» را بـا همـهٔ قلمـرو غربی‌اش به پاپ بخشید. این میراث که اساس قدرت دنیوی پاپ بود در سراسر قـرون وسـطی بـه عنـوان یـک سـند صحیح شناخته می‌شد، و نخستین بار در عصر رنسانس به وسیلهٔ لورنزو والا Lorenzo Valla به سـال ۱۴۳۹ مجعـول اعلام شد. روی کتابی نوشته بود «دربارهٔ دقایق زبان لاتینی»، و طبعاً در سندی که بازماندهٔ قرن هشـتم بـود اثـری از آن دقایق دیده نمی‌شد. و شگفت اینجاست که از انتشار این کتاب بر ضد «عطیّهٔ قسطنطین» پاپ نیکلای پنجم کـه فصاحت زبان لاتینی را از مصلحت کلیسا دوست‌تر می‌داشت، مسند وزارت خویش را به لورنزو واگذار کرد. ولی البتـه نیکلای پنجم قصد آن نداشت که از دولتهای کلیسا دست بشوید - هر چند حق حاکمیت پاپ بر آن دولتها بر اساس آن «عطیّه» استوار بود.

مضمون این سند جالب را دیلایل برنز C. Delisle Burns چنین خلاصه کرده است:[۱]

«پس از شرح مجملی از اصول نیقیه و هبوط آدم و ولادت مسیح، قسطنطین می گوید که به بیماری جزام مبـتلا می شود، چنانکه اطبا در علاجش عاجز می مانند و بدین سبب به کاهنان پرستشـگاه ژوپیتـر روی مـی آورد و آنـان پیشنهاد می کنند که وی چند کودک شیرخوار را بکشد تن خود را با خون آنان بشوید؛ اما قسطنطین آن کودکـان را به سبب زاری مادرانشان باز پس می‌دهد، و آن شب پطرس و پولس در خواب بر او ظاهر می‌شـوند و مـی‌گوینـد کـه پاپ سیلوستر در غاری واقع در سـوراکته Soracte پنهـان اسـت و شـفای قسـطنطین در دسـت اوسـت. پـس او بـه سوراکته می رود و «پاپ جهان» به او می‌گوید که پطرس و پولس از حواریانند، نه از خدایان؛ و تصویرهایی بدو نشان می دهد، و او چهره هایی را که در عالم رؤیا دیده بود باز می شناسد، و این حقیقت را در برابر همهٔ سـاتراپهای خـود اذعان می کند. آنگاه پاپ سیلوستر دورهٔ مجازاتی برایش معین می کند تا در این مدت لباس مؤمنین به تـن کنـد، و سپس او را غسل تعمید می دهد، و در این حال قسطنطین دستی را می‌بیند که از آسمان فرود می آید و او را لمـس می کند. در حال از بیماری جذام شفا می‌یابد و بت پرستی را ترک می‌گوید. آنگاه «با همهٔ ساتراپها و اعیان و اشـراف و قاطبهٔ مردم روم صلاح می‌بیند که عالیترین نیرو را بـه قلمـرو پطـرس اعطـا کنـد،» و نیـز جکومـت بـر انطاکیـه و اسکندریه و اورشلیم و قسطنطنیه را بدان ببخشد. سپس در قصر لاتران Lateran خویش کلیسایی بنا می‌کند. تـاج و نیمتاج و لباسهای امپراتوری خود را به پاپ می بخشد. نیمتاجی بر سر پاپ می گـذارد و دهنـهٔ اسـب او را در دسـت می گیرد و «رم و همهٔ ایالات و محلات و ولایات ایتالیا و غرب را به سیلوستر و جانشینان او می‌بخشد تا ایـن امـلاک الی‌الابد تابع کلیسای روم باشند.» آنگاه به جانب شرق می رود، «زیرا در جایی که مقر حکومت اسقفها و رئیس دیـن مسیح است، درست نیست که امپراتور زمینی هم دارای قدرت باشد.»

لمباردها به آسانی تسلیم پیپن و پاپ نشدند، ولی در جنگهای مکرری کـه بـا فرانکهـا کردنـد شکسـت خوردنـد. سرانجام به سال ۷۷۴ پسر پیپن، شارلمانی، به ایتالیا لشکر کشید و لمباردها را یکسره شکست داد و خود را به عنوان پادشاه بدانها شناساند، و آنگاه شهر رم را تصرف کرد و در آنجا عطیّهٔ پیپن را تأیید کرد. پاپهای آن زمـان، هادریـان و لئوی سوم، نفع خویش را در آن دیدند که به نقشه‌های شارلمانی از هر جهت کمک کننـد. شـارلمانی قسـمت اعظـم خاک آلمان را تسخیر کرد و ساکسونها را به زور عذاب و آزار شدید بـه دیانـت مسـیح درآورد و سـرانجام امپراتـوری غربی را در وجود خویش احیا کرد و در روز میلاد مسیح سال ۸۰۰ به دست پاپ تاج امپراتوری را بر سر نهاد.

---

۱. این را از کتاب منتشر نشده‌ای به نام The First Europe نقل می‌کنم.

بنا شدن «امپراتوری مقدس روم» فصلی تازه در تفکر اروپایی آغاز می‌کند، گو اینکه در عمل چندان تغییری پدید نمی آورد. در قرون وسطی مردم اعتیاد خاصی به اوهام قانونی داشتند، و تا این زمان این توهّم همچنان باقی بود که ایالات غربی امپراتوری سابق روم ملک طلق امپراتورِ قسطنطنیه است - که یگانه مرجع قانونی شناخته می شد. شارلمانی که در این اوهام قانونی استاد بود، مدعی شد که مسند امپراتور خالی است، زیرا که فرمانروای شرقی، ایرن (که خود را «امپراتور» می‌نامید نه «امپراتریس») غاصب است، زیرا زن نمی‌تواند امپراتور شود. شارلمانی دعوی خود را بر مشروع بودن مقام امپراتوریش به تأیید پاپ اتکا می داد. بدین ترتیب از آغاز کار میان پاپ و امپراتور همبستگی دو جانبه ای بر قرار شد: هیچکس نمی توانست امپراتور شود مگر آنکه به دست پاپ تاجگذاری کند؛ و از طرف دیگر به مدت چند قرن هر امپراتور قدرتمندی عزل و نصب پاپها را حق خویش می دانست. نظریهٔ قرون وسطایی حاکمیت مشروع به امپراتور و پاپ هر دو بستگی داشت. این همبستگی برای هر دو جانب ناگوار بود، ولی تا چند قرن از آن گریزی نبود. برخوردهای دائم میان آنها رخ می داد که گاه به سود این طرف و گاه به سود آن طرف تمام می شد. سرانجام در قرن سیزدهم اختلاف به جای باریک رسید. ابتدا پیروزی با پاپ بود، اما چیزی نگذشت که وی نفوذ معنوی خود را از دست داد. پاپ و امپراتور هر دو بر جای خود باقی ماندند. پاپ تا به امروز هم باقی است، و امپراتور تا زمان ناپلئون وجود داشت. اما آن نظریهٔ دقیق قرون وسطایی که در خصوص قدرت این دو ساخته و پرداخته شد بود از قرن پانزدهم به بعد تأثیر خود را از دست داد. وحدت عالم مسیحیت که مدعای این نظریه بود، در زمینهٔ امور دنیوی با نیروی حکومتهای فرانسه و اسپانیا و انگلستان از میان رفت؛ در زمینهٔ دیانت نیز جنبش اصلاح دین (رفورم) آن را در هم شکست.

دکتر گرهارد زلیگر[1] Gerhard Seeliger صفات شارلمانی و اطرافیانش را بدین ترتیب خلاصه می‌کند:

«در دربار شارل زندگانی به قوت و نشاط رونق داشت. عظمت و نبوغ دیده می شد، اما فساد هم به چشم می خورد. زیرا که شاررل در انتخاب اطرافیان خویش موشکاف و سختگیر نبود. خود او هم نمونهٔ اخلاق نبود، و شدیدترین جسارتها را ازجانب کسانی که دوستشان می داشت یا وجودشان را مفید می دانست تحمل می کرد. او را «امپراتور مقدس» می نامیدند، و حال آنکه در زندگانیش نشانی از قدس دیده نمی شد. الکوین Alcuin او را بدین نام می‌خواند، و دختر زیبایش روترود Rotrud را به صفات حمیده و خصال و پسندیده مدح می‌کند؛ و حال آنکه آن دختر از کنت رودریک مینی Count Roderic of Maine بیرون از نکاح پسری زاییده بود. شارل نمی‌خواست از دخترش جدا شود و اجازه نمی داد که آن دو با هم ازدواج کنند؛ و بنابراین ناچار بود چنین عواقبی را تحمل کند. دختر دیگرش برتا Bertha نیز از انگیلبرت Angilbert رئیس مؤمن و متدین دیر ریکیر قدیس St. Riquier دو پسر زایید. در حقیقت دربار شارل مرکز زندگانی بسیار بی‌بند و باری بود.»

شارلمانی بربری نیرومند بود که با کلیسا اتحاد سیاسی داشت، ولی شخصاً بار بیهودهٔ تدین را به دوش نمی گرفت. خودش سواد خواندن و نوشتن نداشت، ولی یک دورهٔ تجدید جیات ادبی را آغاز کرد. در زندگی بی بند و بار بود و به دخترانش بیش از اندازه دلبستگی داشت؛ اما برای ترویج زهد و تقدس در میان رعایای خویشتن آنچه در قوه داشت انجام داد. او نیز چون پدرش پیپین از شوق و حرارت مبلغان برای بسط نفوذ خود در آلمان ماهرانه استفاده می کرد، ولی در عین حال ترتیبی می داد که پاپها فرمانش را اطاعت کنند؛ و پاپها به طیب خاطر چنین می‌کردند، زیرا که رم به یک شهر بربری مبدل گشته بود و در آنجا شخص پاپ بدون حمایت خارجی در امان نبود. مراسم انتخاب پاپ نیز به صورت نبردهای اغتشاش آمیز فرقه های گوناگون در آمده بود. در ۷۹۹ دشمنان محلی پاپ او را

---

1. Cambridge Medieval History, II, 663.

گرفتند و زندانی ساختند و تهدید کردند که کورش کنند. در زمان حیات شارل به نظر می رسید که دورهٔ نظمی آغاز شده است؛ اما پس از مرگ او چیزی جز خیال آن باقی نماند.

پیروزیهای کلیسا، خصوصاً دستگاه پاپ، از پیروزیهای امپراتوری غربی محکمتر بود. انگلستان به دست هیئتی از رهبانان به امر گرگوری کبیر به دین مسیح درآمده بود و بسیار بیش از کشورهایی که در دست اسقفهای خود مختار محلی بود از رم اطاعت می کرد. مسیحی کردن آلمان بیشتر به دست بونیفاس قدیس St. Boniface (۶۸۰-۷۵۴) انجام گرفت. وی مبلغی انگلیسی از دوستان شارل مارتل و پیپن بود و کاملاً از پاپ اطاعت می‌کرد. بونیفاس دیرهای بسیاری در آلمان بنا کرد و دوستش گال قدیس St. Gall دیر سویسی را بنا نهاد که به نام وی معرف است. بعضی مراجع می‌گویند که بونیفاس پیپن را با مراسمی که از «کتاب اول پادشاهان» گرفته بود بر تخت پادشاهی نشاند.

بونیفاس قدیس اهل دِوُن شیر بود و در اِکستر و وینچستر درس خوانده بود. وی در سال ۷۱۶ به فریزیا رفت، ولی به زودی ناچار شد بازگردد. در ۷۱۷ به رم رفت و در ۷۱۹ پاپ گرگوری دوم او را به آلمان فرستاد تا آلمانها را به دین مسیح درآورد و با نفوذ مبلغان ایرلندی (که چانکه به یاد داریم در مورد تاریخ عید قیام و طرز تراشیدن سر رهبانان دچار ضلالت بودند) مبارزه کند. پس از توفیق فراوان به سال ۷۲۲ به رم بازگشت و در آنجا پاپ گرگوری دوم به او مقام اسقف بخشید و بونیفاس سوگند اطاعت خورد. پاپ نامه‌ای به او داد تا برای شارل ارتل ببرد و او را مأمور ساخت که ملحدان را سرکوب کند. و کفار را هم به دین مسیح در آورد. در ۷۳۲ بونیفاس اسقف بزرگ شد و در ۷۳۸ برای سومین بار به رم رفت. در ۷۴۱ پاپ زکریا بدو سفارت داد و مأمور اصلاح کلیسای فرانکها ساخت. وی دیر فولدا Fulda را بنا نهاد و برای آن قانونی سخت‌تر از قانون دیر بندیکتی وضع کرد. سپس به مجادله با یک اسقف ایرلندی اهل سالزبورگ برخاست. این شخص که نامش ویرژیل بود عقیده داشت که جز دنیای ما دنیاهای دیگری هم وجود دارد؛ و با این همه به مقام اسقفی رسیده بود. در سال ۷۵۴، پس از بازگشت از فریزیا، بونیفاس و همراهانش به دست کفار کشته شدند. به واسطهٔ وجود بونیفاس بود که مسیحیت در آلمان وابسته به پاپ شد و به کلیسای ایرلند وابسته نشد.

در این هنگام دیرهای انگلستان، به خصوص دیر یورکشیر، دارای اهمیت بسیار بودند. آن تمدنی که در زمان استیلای روم در بریتانیا وجود داشت از میان رفته بود و تمدن جدیدی که مبلغان مسیحی بدانجا آورده بودند، همه گرد دیرهای بندیکتی فراهم آمده بود که همه چیز از رم گرفته بودند. جناب بید Bede یکی از راهبان جارو Jarrow بود. شاگردش اکبرت Ecgbert، نخستین اسقف اعظم یورک، مدرسهٔ دینیی بنا نهاد که الکوین Alcuin در آن تحصیل کرد.

الکوین در فرهنگ این عصر سیمای درخشانی دارد. وی در سال ۷۸۰ به رم رفت و هنگام مسافرت به پارما به شارلمانی دیدار کرد. امپراتور او را به کار گرفت تا به فرانکها زبان لاتینی بیاموزد و معلم خانوادهٔ سلطنتی شود. الکوین مدت درازی از عمر خویش را در دربار شارلمانی به سر برد و به کار تعلیم و تأسیس مدارس پرداخت. در پایان عمر وی رئیس دیر مارتین قدیس در تور بود. الکوین چند کتاب نوشت؛ از جمله تاریخ منظوم کلیسای یورک. امپراتور گرچه خود بی سواد بود، به ارزش فرهنگ اعتقاد بسیار داشت، و وجودش برای مدت کوتاهی ظلمت عصر ظلمت را تخفیف داد. اما کاری که وی در این زمینه کرد چند صباحی بیش نپایید. فرهنگ یورکشیر تا مدتی به دست دانمارکیها از میان رفت، و فرهنگ فرانسه نیز به دست نورمنها آسیب دید. اعراب به جنوب ایتالیا هجوم آوردند و جزیرهٔ سیسیل را تصرف کردند و در ۸۴۶ حتی به رم نیز دست یازیدند. رویهمرفته قرن دهم تاریکترین دورهٔ دنیای مسیحیت غربی بود؛ زیرا که قرن نهم را روحانیان انگلیسی، خصوصاً چهرهٔ شگفت انگیز جانِ اسکات، روشن می‌کنند. دربارهٔ این شخص به زودی سخن خواهم گفت.

پس از مرگ شارلمانی، زوال قدرت سلسلهٔ او ابتدا به سود دستگاه پاپ تمام شد. پاپ نیکلای اول (۶۷-۸۵۸) قدرت پاپ را به پایه ای بسیار بالاتر از گذشته رسانید. وی با امپراتوران شرق و غرب با شارل اصلع، پادشاه فرانسه، با لوتار دوم، پادشاه لورن، و کمابیش با اسقفهای همهٔ کشورهای مسیحی جدال کرد، و کمابیش در همهٔ جدالها پیروز شد. در بسیاری نواحی روحانیان تابع فرمانروایان محلی شده بودند، و نیکلا به اصلاح این وضع پرداخت. دو جدال بزرگ او عبارتند از طلاق لوتار دوم و عزل غیر قانونی ایگناتیوس دوم Ignatius اسقف اعظم قسطنطنیه. در قرون وسطی نیروی کلیسا در طلاقهای پادشاهان دخالت فراوان داشت. پادشاهان مردان خشم آوری بودند و چنین می‌انگاشتند که منع طلاق امری است که قفط در مورد رعایا اعتبار دارد. اما عقد ازدواج را فقط کلیسا می توانست جاری کند، و هرگاه کلیسا نکاحی را ابطال می‌کرد به احتمال قوی بر سر وراثت تاج و تخت جنگ خانوادگی در می‌گرفت. بنابراین کلیسا در مخالفت با طلاق پادشاهان و ازدواجهای خلاف قاعدهٔ آنان جای پایش محکم بود. در انگلستان در زمان هنری هشتم کلیسا این جای پا را از دست داد؛ اما در زمان ادوارد هشتم بار دیگر آن را به دست آورد.

هنگامی که لوتار تقاضای طلاق کرد، روحانیان قلمرو او موافقت نمودند. اما پاپ نیکلا اسقفهایی را که تسلیم شده بودند عزل کرد و از قبول تقاضای طلاق پادشاه به کلی سر باز زد. برادر لوتار، امپراتور لویی دوم، به قصد سرنگون کردن پاپ به رم لشکر کشی کرد. اما ترسی خرافی بر او چیره آمد و یا پس کشید. سرانجام حرف پاپ به کرسی نشست.

و اما قضیهٔ ایگناتیوس از این جهت جالب است که نشان داد پاپ هنوز می تواند در مشرق زمین اظهار وجود کند. ایگناتیوس که با نایب‌السلطنه بارداس Bardas مخالف بود از مقام اسقفی معزول شد و فوتیوس Photius که تا آن زمان هیچ مقام روحانی نداشت به جای او منصوب گشت. دولت بیزانس از پاپ خواست که بر این عمل صحه بگذارد. پاپ دو تن نماینده برای تحقق در موضوع به قسطنطنیه فرستاد. نمایندگان چون به شهر رسیدند ترسیدند و نظر مساعد دادند. تا مدتی حقیقت از نظر پاپ پوشیده ماند، اما چون بر حقایق امر واقف شد، سخت گرفت. شورایی به رم فراخواند تا در این موضوع مطالعه کند، و یکی از نمایندگان را از مقام اسقفی انداخت و اسقف اعظم سیراکوس را که فوتیوس به دست او تقدیس شده بود، تکفیر کرد، و همهٔ کسانی را که او مقام داده بود معزول کرد، و همهٔ کسانی را که به سبب مخالفت با او معزول شده بودند به مقام خود بازگرداند. امپراتور میکائیل سوم از این کارها در خشم شد و نامهٔ درشتی به پاپ نوشت و لیکن پاپ پاسخ داد که: «دورهٔ پادشاهان کشیش و امپراتوران اسقف سپری شده و مسیحیت این دو مقام را از یکدیگر منفک ساخته است. امپراتوران به لحاظ حیات اخروی به پاپ محتاجند، و حال آنکه پاپها جز در مورد امور دنیوی به امپراتوران محتاج نیستند.» فوتیوس و امپراتور در پاسخ شورایی فراخواندند و این شورا پاپ را طرد کرد و کلیسای رم را مبدع خواند. اما چیزی از این مقدمه نگذشته بود که میکائیل سوم به قتل رسید و جانشینش باسیل Basil ایگناتیوس را به مقام خود بازگرداند، و بدین ترتیب آشکارا حکم پاپ را در این مسئله پذیرفت. این پیروزی اندکی پس از مرگ نیکلا به دست آمد، و علت کلی آن را باید در انقلابهای درباری جستجو کرد. پس از مرگ ایگناتیوس، فوتیوس دوباره اسقف اعظم شد و شکاف میان کلیسای شرق و کلیسای غرب گسترش یافت. بدین ترتیب نمی‌توان گفت که در این مسئله نیکلا مآلاً پیروز شد.

نیکلا در تحمیل ارادهٔ خود به اسقفها بیش از پادشاهان دچار مشکل می شد. اسقفهای بزرگ رفته رفته خود را مردان بسیار بزرگی دیده بودند و میل نداشتند به آسانی تسلیم سلطان روحانی شوند. اما نیکلا مدعی بود که اسقفها وجود خویش را بدو مدیونند و تا زنده بود توانست این ادعا را به کرسی بنشاند. در سراسر قرون مورد بحث ما این موضوع که آیا اسقفها چگونه باید منصوب شوند مورد شک و تردید بود. در ابتدا اسقفها به وسیلهٔ آرای مؤمنین در شهر مذهبی انتخاب می شدند. سپس غالباً اتفاق می افتاد که اسقفهای همسایه شورایی تشکیل می دادند و اسقف

مورد نیاز را معین می کردند. پس از آن، اسقف گاهی به فرمان پادشاه و زمانی به امر پاپ معین می شد. در مورد مسائل مهم عزل اسقف ممکن بود، ولی روشن نبود که آیا پاپ با شورای ایالتی روحانیان حق دارد اسقف را محاکمه کند یا ندارد. این شک و تردید، قدرت و مقام اسقف را وابسته به میزان فعالیت و قدرت شخص شاغل آن مقام ساخته بود. نیکلا قدرت پاپ را تا آنجا که در آن زمان ممکن بود بسط داد، اما در دست جانشینانش قدرت پاپ بار دیگر به حد بسیار نازلی رسید.

در قرن دهم دستگاه پاپ یکسره در دست اشراف رم بود. هنوز قانون ثابتی برای انتخاب پاپ وضع نشده بود. پاپها گاهی مقام خود را مدیون آرای عمومی بودند و گاه مدیون امپراتوران و پادشاهان. گاه نیز، چون در قرن دهم، این مقام را از دولت سر توانگران شهر رم به دست می آوردند. در این زمان شهر رم دیگر آن تمدن عصر گرگوری کبیر را نداشت. گاهی جنگهای فرقه ای در شهر در می گرفت، و زمانی فلان خانوادهٔ ثروتمند با زور و نیرنگ قدرت را به دست می آورد. ضعف و بی نظمی اروپای غربی در این هنگام به اندازه ای رسید که بقای دنیای مسیحی در خطر نابودی کامل بود. امپراتور و پادشاه فرانسه آن قدرت را نداشتند که بر هرج و مرج قلمرو خویش - که زاییدهٔ کارهای حکامی بود که تابع و تیولدار آنان به حساب می آمدند - لگام بزنند. مجارها بر شمال ایتالیا می تاختند. ساحل فرانسه مورد حملهٔ نورمنها بود؛ تا آنکه در ۹۱۱ سرزمین نورماندی به آنان واگذار شد و آنان نیز در عوض کیش مسیحی را پذیرفتند. اما بزرگترین خطر برای ایتالیا و جنوب فرانسه از جانب اعراب بود که نه کیش مسیحی را می پذیرفتند و نه به کلیسا حرمتی می گذاشتند. اعراب در حدود پایان قرن نهم سیسیل را کاملاً تصرف کردند و در ساحل رودخانهٔ گاریلیانو Garigliano، نزدیک ناپل، مستقر شدند و دیر مونت کاسینو و دیرهای بزرگ دیگر را ویران کردند و در ساحل پر ونس نیز جای گرفتند و از آنجا ایتالیا و دره های آلپ را مورد حمله قرار دادند و راه آمد و شد میان رم و شمال ایتالیا را بریدند.

دولت بیزانس، که در سال ۹۱۵ بر اعراب رودخانهٔ گاریلیانو فائق آمد، از تصرف ایتالیا به دست آنان جلوگیری کرد. اما این دولت آن اندازه نیرو نداشت که بتواند مانند زمان پس از فتح ژوستینین بر رم حکومت کند؛ و دستگاه پاپ تقریباً به مدت صد سال به صورت منبع عواید متفرقهٔ اشراف رم - که کنتهای توسکولوم Tusculum بودند - درآمد. در آغاز قرن دهم «سناتور» تئوفیلاکت Theophylact و دخترش ماروتزیا Marozia نیرومندترین افراد شهر رم بودند، و مقام پاپی در خانوادهٔ آنها تقریباً موروثی شد. ماروتزیا چندین شوهر کرد و تعداد نامعلومی هم فاسق داشت. یکی از این فاسقها را او به نام سرگیوس دوم Sergius (۱۱-۹۰۴) بر مسند پاپی نشاند. پسر ماروتزیا و همین سرگیوس دوم به نام جان یازدهم (۳۶-۹۳۱) به مقام پاپی رسید، و نوهٔ ماروتزیا جان دوازدهم (۶۴-۹۵۵) بود که در شانزده سالگی پاپ شده و «با هوسبازیها و عیاشیهایی که در کاخ لاتران Lateran کرد سقوط دستگاه پاپ را کامل کرد.»[1] گویا همین مروتزیا را منشأ آن افسانه‌ای است که می‌گوید یک پاپ زن نیز به نام «ژان» وجود داشته است.

پاپهای این دوره طبعاً همهٔ نفوذی را که اسلافشان در مشرق به دست آورده بودند از دست دادند؛ و نیز آن قدرتی که پاپ نیکلای اول با توفیق تمام بر اسقفهای شمال جبال آلپ اعمال می کرد از میان رفت. شوراهای ایالتی خود را یکسره مستقل از پاپ اعلام کردند، اما نتوانستند از حکام و اربابان محلی استقلال بگیرند. اسقفها روز به روز شباهتشان به حکام فئودال بیشتر می شد. «بدین ترتیب به نظر می رسد که خود کلیسا نیز قربانی همان هرج و مرجی است که جامعهٔ غیر روحانی در آن غوطه ور است. همهٔ شهواتِ زشت افسار گسیخته‌اند، و آن عده از روحانیان که هنوز علاقه ای به دین و توجهی به رستگاری روح دارند و در مقام خود باقی‌اند بر این انحطاط عالمگیر زاری می‌کنند و انظار مومنین را به سوی آخرت و روز داوری معطوف می‌دارند.»[2]

---

1. Cambridge Medieval History, III, 455.
2. Ibid.

اما باید دانست که اگر چون گذشتگان بپنداریم که در این هنگام وحشت خاصی از پایان یافتن عمر جهان در سال ۱۰۰۰ میلادی حکمفرما بوده است اشتباه کرده ایم. از زمان پولس به بعد مسیحیان همیشه پایان جهان را نزدیک می‌دانستند، ولی هرگز از کار و کسب روزانهٔ خویش غافل نمی‌ماندند.

سال ۱۰۰۰ را می‌توان سالی دانست که در آن تمدن اروپای غربی به پست ترین حد خود رسید. از این نقطه به بعد، آن قوس صعودی که تا ۱۹۱۴ ادامه یافت آغاز شد. در ابتدا پیشرفت بیشتر به مناسبت اصلاح رهبانیت حاصل می شد. در خارج از گروههای رهبانی، روحانیان غالباً مردمی ناهنجار و فاسد و دلبسته به امور دنیوی بودند. مال و منالی که از محل صدقات مؤمنین به دستشان افتاده بود آنان را فاسد ساخته بود. این بلا به کرّات بر سر گروههای رهبانان نیز آمد؛ لیکن هر بار که فساد به حد شیاع می‌رسید مصلحین با حرارتی به اصلاح آن بر می‌خاستند، و اخلاق در آن جماعت جانی تازه می‌گرفت.

نکتهٔ دیگری که سال ۱۰۰۰ میلادی را در نقطهٔ انعطاف تاریخ می سازد متوقف شدن پیروزیهای مسلمانان و بربرهای شمالی است، دست کم در اروپای غربی. گوتها و لمباردها و مجارها و نورمنها به صورت امواج پی در پی سرازیر شدند. همهٔ این اقوام به نوبهٔ خود به دین مسیح درآمدند، ولی هر یک نیز به نوبهٔ خود سنت تمدن را سست کردند. امپراتوری غربی تجزیه شد و به صورت چندین دولت سلطنتی بربر درآمد. پادشاهان استیلای خود را بر تیولداران از دست دادند. هرج و مرج عمومی و نبردهای کوچک و بزرگ به راه افتاد. سرانجام همهٔ اقوام فاتح و نیرومند شمالی کیش مسیح را پذیرفتند و هر یک در جایی مسکن گزیدند. نورمنها که پس از دیگران آمدند استعداد خاصی در کسب تمدن نشان دادند. آنان جزیرهٔ سیسیل را از دست اعراب گرفتند و ایتالیا را از حملهٔ مسلمانان در امان نگهداشتند، و انگلستان را از دانمارکیها تا حد زیادی از عالم روم جدایش ساخته بودند بار دیگر به آن عالم بازگرداندند، و چون در نورماندی جایگزین شدند به فرانسه امکان تجدید حیات دادند، و خود نیز در این امر سهمی داشتند.

اصلاح «عصر ظلمت» که به کار می بریم و مراد از آن فاصلهٔ سال ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ است، توجه ما را تا حد غیر لازمی به اروپای غربی معطوف می دارد؛ حال آنکه این زمان در چین دورهٔ سلسلهٔ تانگ Tang را در بر می گیرد که بزرگترین دورهٔ شعر چینی است. این عصر از بسیاری جهات دیگر نیز عصری بسیار شایان توجه است. تمدن درخشان اسلام در این عصر از هندوستان تا اسپانیا شکوفان شد. آنچه در این هنگام دنیای مسیحی از دست داده بود، تمدن از دست نداده بود. موضوع وارونه بود. هیچکس در این زمان گمان نمی برد که اروپای غربی بعدها از لحاظ قدرت یا از لحاظ فرهنگ بر دیگر جاها مسلط خواهد شد. ما می‌پنداریم که تمدن همانا تمدن اروپای غربی است؛ اما این پندار حاکی از کوته بینی است. ما قسمت اعظم محتوی فرهنگی تمدن خود را از مدیترانهٔ شرقی، از یونانیان و از یهودیان گرفته‌ایم. و اما قدرت: اروپای غربی از زمان جنگهای کارتاژ تا سقوط رم - یعنی به تقریب در شش قرن میان ۲۰۰ ق.م. تا ۴۰۰ میلادی - تفوق داشت. پس از این زمان هیچیک از دول اروپای غربی از لحاظ قدرت با چین و ژاپن و قلمرو خلافت قابل قیاس نبودند.

تفوق ما از زمان رنسانس به بعد، پاره ای مربوط به علم و فن است و پاره ای مربوط به سازمانهای سیاسی که در قرون وسطی رفته رفته پدید آمد. هیچ دلیلی در ماهیت اشیا وجود ندارد که بر لزوم ادامهٔ این تفوق دلالت داشته باشد. در جنگ حاضر[1] روسیه و چین و ژاپن قدرت نظامی شگرفی نشان داده اند. هر سهٔ این کشورها فنون غربی را با مسالک شرقی - بیزانسی یا کنفوسیوسی یا شینتو Shinto - جمع کرده‌اند. هندوستان نیز اگر آزاد شود عنصر

---

۱. یادآوری می‌شود که نویسنده این کتاب را در زمان جنگ جهانی دوم نوشته است. م.

شرقی دیگری به این جمع خواهد افزود. بعید نیست که در چند قرن آینده تمدن - به شرطی که جان به در برد - اشکالی داشته باشد بسیار گوناگونتر از آنچه از زمان رنسانس تاکنون داشته است.

امپریالیسم فرهنگی نیز وجود دارد، و دفع آن از دفع امپریالیسم زور دشوارتر است. مدتها پس از سقوط امپراتوری غربی - در حقیقت تا زمان رفورم - تمامی فرهنگ اروپا رنگی از امپریالیسم روم داشت. هم اکنون این فرهنگ در مذاق ما طعم امپریالیسم اروپای غربی دارد. به نظر من اگر ما بخواهیم در دنیای پس از جنگ کنونی آسوده باشیم باید در افکار خود برای آسیا، نه تنها از لحاظ سیاسی بلکه از لحاظ فرهنگی نیز، مساوات قایل شویم. من نمی‌دانم این کار چه تغییراتی پدید خواهد آورد، اما یقین دارم که این تغییرات ژرف و شگفت خواهند بود.

فصل هشتم

جان اسکات

جان اسکات یا یوهانس اسکوتوس که گاهی کلمهٔ «اریوجنا» Eriugena یا «اریجنا» Erigena نیـز بـه اسـم او افـزوده می‌شود[1] یکی از شگفت‌ترین سیماهای قرن نهم است که اگر در قرن پنجم یـا پـانزدهم زیسـته بـود چنـین شـگفت نمی‌نمود. وی مردی بود ایرلندی و نو افلاطونی و در زبان یونانی استاد و در شمار فرقهٔ پلاگیوسی، و معتقد به مسلک وحدت وجود. مدت درازی از عمر خود را در تحت حمایت شارل اصلع پادشاه فرانسه گذرانید و با آنکـه مسـلماً پـای ایمانش سخت می‌لنگید از دست عمّال تعقیب و عذاب جان سالم به در برد. وی عقل را برتر از ایمـان مـی دانسـت و برای مقامات روحانی قایل به هیچ ارزشی نبود، و معهذا هنگامی که روحانیان با یکدیگر اختلاف پیدا مـی‌کردنـد از او حکمیّت می‌خواستند.

برای شناختن موجبات ظهور چنین مردی باید نخست به فرهنگ ایرلندی در قرون پس از پاتریک قـدیس توجـه کنیم. علاوه بر این حقیقت بسیار تلخ که پاتریک قدیس مردی انگلیسی بود، دو موضوع دیگر نیز هست که در تلخـی کمتر از موضوع نخستین نیستند: یکی آنکه پیش از رفتن پاتریک قدیس به ایرلند در آنجا مسـیحیانی بودنـد؛ دیگـر اینکه خدمات پاتریک قدیس به مسیحیت ایرلند هر چه می خواهد باشد، اما فرهنگ ایرلند به یمن قدم ایشان پدیـد نیامد. چنانکه یک نویسندهٔ گول می‌گوید، در زمانی که کشور گول به ترتیب مورد حملـهٔ آتـیلا و گوتهـا و وانـدالها و آلاریک قرار گرفت، «همهٔ مردان دانشمندی که در ساحل کشور گول بودند گریختنـد و در آن کشـورهای آن سـوی دریا، یعنی ایرلند، و هر جا که رسیدند، ارمغانی بزرگ از دانش برای مـردم بردنـد.[2] «اگـر از ایـن مـردان کسـانی بـه انگلستان پناه برده باشند، لابد انگلها و ساکسونها و ژوتها Jutes کارشان را ساخته اند؛ اما آنها که به ایرلنـد رفتنـد بـا همکاری مبلغان مسیحی توانستند قسمت مهمی از دانش و تمدن را که در اروپـا رو بـه زوال بـود بـه ایرلنـد منتقـل سازند. دلایل قوی در دست است که در سراسـر قـرون شـشـم و هفـتم و هشـتم در ایرلنـد اطـلاع از زبـان یونـانی و همچنین آشنایی بسیار با آثار کلاسیک لاتینی در میان ایرلنـدیان شـایع بـوده اسـت.[3] از زمـان تئـودور Theodore اسقف اعظم کانتربوری (۶۹۰-۶۶۹) که خود یونانی بود و در آتن درس خوانده بود، آشنایی با زبان یونانی در انگلسـتان وجود داشت و شـاید کـه در شـمال نیـز مبلغـان ایرلنـدی ایـن زبـان را بـه مـردم آموختـه باشـند. مونتـاگو جیمـز Montague James می‌گوید: «عطش تحصیل علم در ایرلند تندتر بود و کار تعلیم با فعالیت انجام می‌گرفت. در آنجا زبان لاتینی (وکمتر از آن زبان یونانی) را فضلا تحصیل می‌کردند ... پس از آنکـه نخسـت در نتیجـهٔ شـور و حـرارت تبلیغ و سپس به واسطهٔ اوضاع نامساعد وطن ایـن جماعـت دسـته دسـته بـه قـارهٔ اروپـا رو نهادنـد، در جمـع آوری

---

۱. این کلمه حشو زائد است، زیرا با این کلمه معنای نـام وی مـی شـود «جـان ایرلنـدی اهـل ایرلنـد». بایـد دانسـت کـه در قـرن نهـم «اسکوتوس» به معنی «ایرلندی» بوده است.

2. Cambridge Medieval History, III, 501.

۳. این مسئله در فصل نوزدهم از جلد سوم «تاریخ قرون وسطای کمبریج» به دقت مورد بحث قرار گرفته و نتیجه آن است کـه ایرلنـدیها زبان یونانی می‌دانسته‌اند.

پاره‌های پراکندهٔ آثاری که قبلاً به ارزش آنها پی برده بودند مفید واقع شدند.»[1] هیریک اوگسری Heiric of Auxerre در حدود سال ۸۷۶ این هجوم دانشمندان ایرلندی را چنین توصیف می‌کند: «ایرلند که از خطرات دریا نفرت دارد با انبوه فلاسفهٔ خویش تماماً به سواحل ما مهاجرت می‌کند و بزرگترین فضلا به طیب خاطر جلای وطن می‌کنند تا خود را در اختیار سلیمان حکیم [یعنی شارل اصلع] بگذراند.»[2]

زندگی مردان دانشمند در بسیاری موارد جبراً توأم با سرگردانی بوده است. در آغاز فلسفهٔ یونان بسیاری از فلاسفه از حملهٔ ایرانیان به یونان پناهنده شده بودند و در پایان عمر این فلسفه، در زمان ژوستینین از یونان به نزد ایرانیان پناه بردند. در قرن پنجم چنانکه دیدیم اهل علم برای فرار از قوم ژرمن از گول به مجمع الجزایر بریتانیا پناهنده شدند و در قرن نهم برای فرار از دست اقوان اسکاندیناوی از انگلستان و ایرلند باز به گول بازگشتند. در عصر ما نیز فلاسفهٔ آلمان ناچارند که از دست هموطنان خویش به مغرب بگریزند. آیا همین قدر طول خواهد کشید تا باز دانشمندان از مغرب به مشرق پناه برند؟

از مردم ایرلند در ایامی که سنت فرهنگ کلاسیک را برای اروپا حفظ می کردند معلومات بسیار ناقصی در دست داریم. چنانکه از توبه نامه های آنان پیداست دانش آنان آکنده از ایمان است ولی به نظر نمی رسد که با دقایق و معضلات حکمت الهی چندان سروکاری داشته باشد. دانش آنان از آنجا که بیشتر رهبانی است تا کلیسایی، فاقد آن طرز نظارهٔ اداری است که از زمان گرگوری کبیر به بعد وجه مشخص روحانیان اروپایی بوده است. و چون در غالب اوقات میان رم و ایرلند رابطهٔ محکمی برقرار نبود علمای ایرلند پاپ را به همان صورتی که در زمان امبروز قدیس به نظر می‌رسید می‌دیدند، نه آن صورتی که بعدها پیدا کرد. گرچه پلاگیوس احتمالاً اهل بریتانیا بود بعضی او را ایرلندی دانسته اند. شاید که بدعت او در ایرلند از تحکم پاپ جان به در برده باشد، چنانکه به دشواری در سرزمین گول نیز جان به در برد. این اوضاع تا اندازه‌ای تازگی و آزادی شگفت آور افکار جانِ اسکات را توجیه می‌کند.

آغاز و انجام زندگی جان اسکات نامعلوم است و ما فقط از اواسط عمر او اطلاع داریم. در آن مدت وی در خدمت پادشاه فرانسه به سر می برد. تولدش را در حدود سال ۸۰۰ و مرگش را در حدود ۸۷۷ دانسته اند، و هر دو تاریخ از روی حدس و گمان است. وی در دورهٔ پاپی پاپ نیکلای اول در فرانسه بود، و در زندگی او باز هم با اشخاصی برخورد می‌کنیم که در زندگی آن پاپ ظاهر شده‌اند؛ مانند شارل اصلع و امپراتور میکائیل، و خود پاپ.

جان در حدود سال ۸۴۳ از جانب شارل اصلع به فرانسه دعوت شد و به فرمان او ریاست مدرسهٔ دربا را بر عهده گرفت. در آن هنگام میان راهبی به نام گوتشالک Gottschalk و روحانی مهمی به نام هینکمار Hincmar اسقف اعظم رنس Rheims اختلافی بر سر جبر و تفویض درگرفته بود. راهب معتقد به جبر و اسقف قایل به تفویض بود. جان در رساله ای تحت عنوان «در باب تقدیر الهی» On Divine Predestination از اسقف پشتیبانی کرد، اما در این پشتیبانی قدم را از حد احتیاط بسیار فراتر نهاد. موضوع خطرناک بود. اگوستین در یکی از نوشته هایش بر ضد پلاگیوس در این باب بحث کرده بود، اما تأیید نظر اگوستین خطرناک می‌نمود و خطرناکتر از آن مخالفت صریح با وی بود. جان طرفدار تفویض بود و بسا که این امر اشکالی هم نداشت. چیزی که خشم روحانیان را برانگیخت جنبهٔ صرفاً فلسفی استدلال وی بود. نه اینکه وی با اصول مقبولهٔ الهیات اظهار مخالفتی کرده باشد، بل از این جهت که برای فلسفه مقامی برابر با وحی و الهام، و حتی برتر از آن، و به استقلال حکمت و الهیات قائل شده بود. وی معتقد بود که عقل و وحی هر دو منبع حقیقت هستند و بنابراین نمی‌توانند با یکدیگر تعارض داشته باشند؛ اما هرگاه در حال تعارض به نظر آیند باید عقل را ترجیح داد. می‌گفت که دیانت صحیح همان فلسفهٔ صحیح است، اما عکس

1. Loc. Cit, pp. 507-8.
2. Loc. Cit, p. 524.

قضیه نیز صادق است؛ یعنی فلسفهٔ صحیح همان دیانت صحیح است. دو شورا در سالهای ۸۵۵ و ۸۵۹ آثار او را محکوم کرد، و شورای اول آن آثار را «هریسهٔ ایرلندی» نامید.

اما جان اسکات به واسطهٔ پشتیبانی پادشاه که ظاهراً با وی دوستی داشته است از مجازات مصون ماند. اگر قول ویلیام مامسبوریایی William of Malmesbury را بپذیریم، پادشاه شبی در هنگام صرف شام از جان می پرسد که «چه فاصله ای میان یک ایرلندی (Scot) و یک میخواره (sot) هست؟ و جان در پاسخ می‌گوید که «فقط میز شام.» پادشاه در ۸۷۷ درگذشت و از این تاریخ به بعد دیگر خبری از جان در دست نیست. بعضی عقیده دارند که وی نیز در همان سال درگذشته است. افسانه هایی نیز حاکی از این است که آلفرد کبیر او را به انگلستان فراخواند و جان در آنجا رئیس دیر مامسبوری یا آتلنی Athelney شد و به دست راهبان کشته شد. اما به نظر می‌رسد که این بلا بر جان دیگری آمده باشد.

کار دیگر جان از ترجمهٔ «رسالهٔ منسوب به دیونیسوس» Pseudo_Dionysius بود از یونانی؛ و آن کتابی بود که در آغاز قرون وسطی شهرت بسیار داشت. هنگامی که پولس رسول در آتن موعظه می کرد «چند نفر بدو پیوسته ایمان آوردند و از جملهٔ ایشان دیونیسیوس آریوباغوس بود» («اعمال رسولان» ۱۷ : ۳۴). اکنون از این مرد بیش از این چیزی نمی دانیم، ولی در قرون وسطی معلومات بسیاری دربارهٔ او در دست بوده است. دیونیسیوس به فرانسه رفته و دیر دنی قدیس را بنا گذارده، یا حداقل هیلدون Hilduin که درست پیش از ورود جان به فرانسه رئیس دیر بوده چنین گفته است. به علاوه، معروف است که وی نویسندهٔ کتاب مهمی بوده که مذهب نو افلاطونی را با مسیحیت سازش می داده است. تاریخ تألیف این کتاب معلوم نیست، همین قدر مسلم است که پیش از ۵۰۰ میلادی و پس از فلوطین نوشته شده است. در مشرق زمین این کتاب شهرت بسیار داشت و بسیار مورد تحسین بود، اما در مغرب شهرت عام نداشت تا آنکه امپراتور میکائیل یونانی در ۸۲۷ نسخه ای از آن را برای لویی متدین Louis the Pious فرستاد و لویی آن را به رئیس دیر سابق الذکر، هیلدون، داد. وی آن کتاب را تألیف شاگرد پولس رسول بانی دیر خویش می‌دانست و دلش می‌خواست که از مضمون آن آگاهی یابد، اما کسی نبود که آن را از زبان یونانی ترجمه کند، تا آنکه جان فرا رسید. وی ترجمه را به انجام رساند، و باید این کار را با میل و رغبت انجام داده باشد، زیرا که مضمون «رسالهٔ منسوب به دیونیسیوس» با عقاید خودش توافق و نزدیکی داشت. و این کتاب از آن زمان به بعد در فلسفهٔ کاتولیک دارای نفوذ فراوان شد.

ترجمهٔ جان در ۸۶۰ میلادی برای پاپ نیکلا فرستاده شد. پاپ از این کار رنجید، زیرا که قبل از انتشار کتاب از او اجازه نگرفته بودند، و به شارل دستور داد تا جان را به رم بفرستد؛ ولی شارل این دستور را ناشنیده گرفت. اما در اصل کتاب و به خصوص در فضل و دانشی که در ترجمهٔ آن به کار رفته بود، پاپ جای ایرادی نیافت. پس کتاب را برای اظهار نظر به کتابدار خود آناستاسیوس Anastasius داد و آن شخص که خود یونانیی صاحب کمال بود، از دیدن اینکه مردی از کشوری دوردست و وحشی اطلاعی چنان عمیق از زبان یونانی دارد در شگفت شد.

بزرگترین اثر جان (به زبان یونانی) «در باب تقسیم طبیعت» On the Division of Nature نام داشت. این کتاب اثری بود که در دورهٔ مدرسی بایستی آن را «رئالیستی» بنامند؛ یعنی این کتاب نیز مانند افلاطون می گفت که «کلیات» مقدم بر «جزئیات»اند. جان نه تنها آنچه را که هست، بل آنچه را هم که نیست جزو «طبیعت» می داند. مجموع طبیعت به چهار طبقه تقسیم می‌شود: (۱) آنچه خالق است و مخلوق نیست، (۲) آنچه خالق است و مخلوق است، (۳) آنچه مخلوق است و خالق نیست، (۴) آنچه نه خالق است و نه مخلوق. طبقهٔ اول البته خداست؛ دوم مُثُل (افلاطونی) است که در خدا موجودند؛ سوم اشیای واقع در زمان و مکان است؛ چهارم، با کمال تعجب، باز خداست، نه به عنوان «خالق» بلکه به عنوان «نهایت» و «غایت» همهٔ اشیا. هر چیزی که از خدا جدا شود در تلاش است که

به «او» باز گردد و بدین ترتیب پایان همهٔ این چیزها همان آغاز آنهاست. حد فاصل میان ذات احدیت و کثرت «لوگوس» (کلمه) است.

جان امور مختلفی را، از قبیل اشیای مادی که متعلق به عالم معقول نیستند، و گناه که معنای آن فقدان طرح الهی است، جزو عدمیات محسوب می دارد. فقط آنکه خالق است و مخلوق نیست دارای وجود ذاتی است و ذات و ماهیت چیزهای دیگر است. خدا آغاز و میان و پایان همه چیز است. ماهیت خدا بر انسان و حتی بر فرشتگان نامعلوم است: «خدا بر وجود خود عالم نیست، نمی‌داند که چه است، زیرا که خدا «چه» نیست. از یک جهت او بر خود و بر هر عقل دیگری مجهول است.»[1] در وجود اشیا وجود خدا را می توان دید، و در نظم آنها حکمتش را و در حرکت آنها حیاتش را. وجودش «اب» است و حکمتش «ابن» و حیاتش «روح القدس.» اما دیونیسیوس حق دارد که هیچ نام حقیقی نمی‌توان بر خدا نهاد. الهیات ثبوتی می‌گوید خدا راستی است و نیکی است و جوهر است و هکذا؛ اما این صفات ثبوتی فقط به اعتبار این که نشانی از خدا می‌دهند صحت دارند؛ زیرا هر یک از این صفات ضدی دارند و خدا ضد ندارد.

آن طبقه از اشیا که هم خالقند و هم مخلوق شامل همهٔ علل اولیه یا نمونه های اصلی (prototypes) یا مُثُل افلاطونی است. مجموع کل این علل اولیه «لوگوس» است. جهانِ مُثُل قدیم و در عین حال مخلوق است. این علل اولیه در تحت تأثیر روح القدس باعث اشیای محسوس می‌گردند که مادیت آنها موهوم است. هنگامی که گفته می‌شود خدا موجودات را از «هیچ» آفرید، از این «هیچ» باید خود خدا را استنباط کرد؛ بدان معنی که او از حدود هر علمی در می‌گذرد.

خلقت جریانی است قدیم: ذات هر شیء محدودی خداست. مخلوق وجودی متمایز از خدا نیست. مخلوق در خدا موجود است و خدا به طرزی غیر قابل بیان خود را در مخلوق متجلی می‌سازد. «تثلیث مقدس خود را در ما و در خود دوست می‌دارد؛»[2] «او خود را می‌بیند و حرکت می‌دهد.»

ریشهٔ گناه در اختیار است. گناه از آنجا پدید آمد که انسان به جای آن که متوجه خدا شود متوجه خود شد. اصل بدی در خدا نیست؛ زیرا که در خدا مثالی از بدی وجود ندارد. بدی نیستی است و اصلی ندارد؛ زیرا اگر اصلی می‌داشت ضروری می‌بود. بدی فقدان نیکی است.

«کلمه» (لوگوس) اصلی است که کثرت را به احدیت و انسان را به خدا می‌رساند، و بدین ترتیب است که «منجی» جهان است. با پیوستن به خدا آن جزء از انسان که پیوند می‌یابد به مقام الوهیت می‌رسد.

جان با انکار مادیّت اشیای محسوس با مشائیان مخالفت می ورزد. افلاطون را سرآمد فلاسفه می نامد. اما سه طبقهٔ اول مقولات او به طور غیر مستقیم از «جنبانندهٔ ناجنبیده» و «جنبانندهٔ جنبیدهٔ» ارسطو گرفته شده است. مقولهٔ وجود چهارم جان، یعنی آنکه نه خالق است و نه مخلوق، از نظریهٔ دیو نیسیوس آمده است که می‌گوید همهٔ اشیا به خدا باز می‌گردند.

از خلاصه‌ای که در بالا آوردیم پیداست که جان اسکات از نقطهٔ نظر کلیسا صحیح الاعتقاد (orthodox) نیست. مسلک وحدت وجودی او و واقعیت مادی اشیا را مردود می داند مخالف نظریهٔ مسیحیت است. تعبیری که وی از آفرینش از «هیچ» می‌کند طوری است که هیچ عالم روحانی صاحب حزمی نمی تواند بپذیرد. تثلیث او که شباهت بسیار به تثلیث فلوطین دارد با همهٔ کوششی که جان در این باره می کند باز در حفظ تساوی اقانیم ثلاثه در

---

۱. قیاس کنید با نظر برادلی Bradley در خصوص ناقص بودن شناخت. وی می گوید که هیچ حقیقتی حقیقت کامل نیست، اما بهترین حقیقت میسور از طریق عقل قابل تصحیح نیست.

۲. قیاس کنید با اسپینوزا.

می‌ماند. استقلال فکر وی از این بدعتها پیداست، و در قرن نهم شگفت انگیز است. جهان‌بینی نـو افلاطـونی او شـاید همانطور که در قرن چهارم و پنجم میان آبای یونانی رواج داشت در ایرلند نیز رایج بوده باشد؛ شـاید اگـر مـا دربـارهٔ مسیحیت ایرلند از قرن پنجم تا نهم معلومات بیشتری داشتیم وجود او در نظرمان این قدر شگفت انگیز نمی‌نمـود. از طرف دیگر ممکن است که اکثر مطالب خلاف مذهب در نظریات او نتیجهٔ تأثیر «رسـالهٔ منسـوب بـه دیونیسـیوس» باشد که به مناسبت رابطهٔ فرضی نویسنده اش با پولس رسول به اشتباه او را صـحیح الاعتقـاد مـی‌پنداشـتند، و نیـز اینکه می‌گوید خلقت قدیم است، البته خلاف مذهب است و از اینجا ناچار می‌شود که بگوید شرح «سِفر پیـدایش» از باب تمثیل و استعاره است، و بهشت و هبوط آدم را نباید به آن معنی که از ظاهر کلمات بر می آید گرفت. جـان نیـز مانند همهٔ وحدت وجودیان در مورد گناه دچار اشکال می شود. وی می گوید که آدمی در ازل بی گناه بود و از تمایز جنسی نیز مبرابود، و این نظریه البته متناقض با این کلام است که «او مرد و زن را آفرید.» بنابر نظر جان در نتیجـهٔ ارتکاب گناه بود که آدمی به دو جنس نر و ماده تقسـیم شـد، و زن تجسـم ماهیـت شـهوانی و سـاقط انسـان اسـت. سرانجام تمایز جنسی بار دیگر از میان خواهد رفت و مـا دارای جسـمی کـاملاً روحـانی خـواهیم شـد.[۱] گنـاه یعنـی گمراهی اراده، یعنی این که چیزی را به خطا نیک بپنداریم و چنین نباشد. مجازات گناه طبیعـی اسـت و آن عبـارت است از کشف خباثت امیال گناهکارانه. اما مجازات ابدی نیست. جان نیز مانند اوریگن معتقد بود که حتـی شـیاطین هم در فرجام کار - مدتها پس از سایر مخلوقات - رستگار خواهند شد.

ترجمهٔ جان از «رسالهٔ منسوب به دیونیسیوس» در تفکر قرون وسطایی تأثیر عظیمی داشت، و حـال آنکـه کتـاب اصلی او، «در باب تقسیم طبیعت» تأثیرش بسیار اندک بود. این کتاب بارها به عنوان الحـاد و بـدعت محکـوم شـد و سرانجام به سال ۱۲۲۵ پاپ هونوریوس سوم فرمان داد تا همهٔ نسخه‌هایش را بسوزانند. خوشبختانه این فرمان خـوب اجرا نشد.

---

۱. قیاس کنید با اگوستین قدیس.

فصل نهم

اصلاح کلیسا در قرن یازدهم

پس از سقوط امپراتوری غربی، اروپا در قرن یازدهم نخستین بار به پیشرفت سریعی نایل آمد که نتایج آن بعداً از میان نرفت. در تجدید حیات دورهٔ شارلمانی نوعی پیشرفت صورت گرفت، ولی آن پیشرفت مستحکم و پا بر جا از آب در نیامد. در قرن یازدهم، پیشرفت مداوم و چند جانبه بود. این پیشرفت با اصلاح رهبانیت آغاز شد و سپس به دستگاه پاپ و کلیسا سرایت کرد، و در اواخر قرن نخستین فلاسفهٔ مدرسی را به وجود آورد. اعراب به دست نورمنها از سیسیلی رانده شده بودند، مجارها چون به کیش مسیح درآمده بودند دیگر به تاخت و تاز نمی‌پرداختند، و فتح فرانسه و انگلستان به دست نورمنها باعث شد که این دو کشور دیگر دستخوش یورشهای اقوام اسکاندیناوی نشود. هنر معماری که جز در نقاطی که نفوذ بیزانس مسلط بود صورت بربری داشت، ناگهان تعالی یافت. سطح و فرهنگ در میان روحانیان سخت بالا رفت، و در میان اشراف غیر روحانی نیز ترقی کرد.

عامل اصلی در مراحل اول نهضت اصلاحی در اذهان مصلحین فقط انگیزه های اخلاقی بود. روحانیان، چه رسمی و چه عادی، به راههای بد افتاده بودند، و مردان جدی و ثابت قدمی بر آن شدند که آنان را وا دارند که بیشتر موافق اصول دیانت خویش زندگی کنند. اما در پس این انگیزهٔ اخلاقی محض انگیزهٔ دیگری هم بود که شاید در آغاز امر به طور ناهشیار عمل می کرد ولی به تدریج آشکار شد؛ و این انگیزه عبارت بود از سائقهٔ کامل ساختن انفکاک امور روحانی از دیوانی و افزودن بر قدرت گروه اول. بنابراین طبیعی بود که پیروزی نهضت اصلاح طلبی در کلیسا فوراً به تعارض شدیدی میان امپراتور و پاپ منجر شود. کشیشان در مصر و بابل و ایران فرقهٔ جداگانهٔ نیرومندی تشکیل داده بودند، اما در یونان و روم چنین چیزی پدید نیامده بود. در کلیسای صدر مسیحیت تمایز میان روحانیان و دیوانیان رفته رفته حاصل شد. در «عهد جدید» کلمهٔ «اسقف» معنایی دارد غیر از آنچه اکنون ما از آن در می‌یابیم. تفکیک روحانیان از سایر مردم دارای دو جنبه بود: یکی عقیدتی و دیگری سیاسی، و جنبهٔ سیاسی آن وابسته به جنبهٔ عقیدتی بود. روحانیان به خصوص در مورد مراسم مذهبی دارای قوای معجز آسا بودند - مگر در مورد غسل تعمید که اجرای آن به دست مردم غیر روحانی هم ممکن بود. بی کمک روحانیان ازدواج و بخشودگی گناهان و تقدیس و تدهین قبل از مرگ غیر ممکن بود. در قرون وسطی حتی مهمتر از این مراسم خوردن نان و شراب بود، یعنی معجزهٔ «تبدیل جوهر یا استحاله» در عشای ربّانی فقط از عهدهٔ کشیش بر می‌آمد. فقط در قرن یازدهم، یعنی در سال ۱۰۷۹ بود که موضوع استحاله یا «تبدیل جوهر» به صورت یکی از اصول دین در آمد، گو اینکه از دیر باز مورد اعتقاد عموم بود.

کشیشان به واسطهٔ قوای معجز آسایی که داشتند می‌توانستند معین کنند که فلان شخص عمر باقی را در بهشت بگذراند یا در دوزخ. اگر آن شخص در حال کفر می مرد به دوزخ می رفت، و اگر پیش از مرگ او کشیش کلیهٔ مراسم لازم را برایش اجرا می‌کرد در صورتی که حقیقتاً اعتراف و توبه می‌کرد سرانجام بهشت نصیبش می‌شد.

اما پیش از رفتن به بهشت می بایست مدتی - شاید هم مدت بسیار درازی - عـذاب عـالم بـرزخ را تحمـل کنـد. کشیشها می‌توانستند این مدت را با خواندن چند دعا کوتاه سازند، و حاضر بودند به ازای مبلغ مناسبی این کار را بـه طیب خاطر انجام دهند.

باید دانست که همهٔ مردم، از عامی و روحانی، به تمام این مطلب اعتقاد داشتند و این امـر یـک نظریـهٔ خشـک و خالی نبود که فقط اعتبار رسمی داشته باشد. این قوای اعجاز آمیز بارها کشیشان را در نبرد با حکـام نیرومنـدی کـه در رأس سپاه خود با روحانیان می جنگیدند چیره ساخت. اما این قوا از دو جهت محدود بود: یکی طغیان بـی باکانـهٔ حکام که از فرط خشم عنان می‌گسیختند، دیگری نفاقی که در میان خود روحانیان وجود داشت. ساکنان شهر رم تـا زمان گرگوری سون کمتر حرمتی برای شخص پاپ قائل بودند. هرگاه کین و ستیز جنجالهای فرقه ای بر آنان چیـره می‌شد پاپ را می‌ربودند، زندانی می‌ساختند، زهر می‌خوراندند، و یا با او می‌جنگیدند. این کارها چگونه با عقاید آنـان جور درمی‌آمد؟ مقداری از راز این امر البته در عدم تسلط بر نفس نهفته است، اما مقداری هم از اینجاست که انسـان می تواند در بستر مرگ از همهٔ گناهان خود توبه و استغفار کند. دلیل دیگر، که در رم کمتـر از جاهـای دیگـر تـأثیر داشت، این بود که پادشاهان می توانستند اسقفهای قلمرو خود را مطیع و منقاد ارادهٔ خود سازند و بـدین ترتیـب آن قدر جادوی روحانی در اختیار داشته باشند که بتوانند در روز حشر خـود را از لعنـت و عـذاب ابـدی نجـات بخشـند. بنابراین انضباط کلیسایی و وجود یک دولت متحد روحانی برای قدرت روحانیان اهمیت اساسی داشـت. ایـن مقاصـد به عنوان جزء و فرع اصلاح اخلاقی روحانیان در قرن یازدهم حاصل شد. قـدرت روحانیـان فقـط در صـورتی حاصـل می‌شد که افراد جامعهٔ روحانی فداکاری بسیار بنمایند. عمده‌ترین مفاسدی که همهٔ مصلحین جامعهٔ روحانی بـر ضـد آنها نبرد می‌کردند رسم فروش حقوق و مزایای روحانیت بود و عادت نگهداری متعه. دربارهٔ هر یک از این مفاسد باید اندکی سخن گفت.

در نتیجهٔ صدقات و خیرات مؤمنین، کلیسا ثروتمند شده بود. بسیاری از اسـقفها امـلاک وسـیع داشـتند و حتـی کشیشان حوزه های کوچک نیز عموماً از آنچه در آن زمان زندگانی مرفهی به حساب می آمد برخـوردار بودنـد. حـق نصب اسقف عملاً در دست پادشاه بود، ولی گاهی نیز به دست نجبای محلـی مـی افتـاد. فـروش مقـام اسـقفی نـزد پادشاهان امری عادی بود، و در واقع یکی از منابع عمدهٔ درآمد پادشاهان محسوب می شد. اسقف نیز به نوبهٔ خود آن مقامات روحانی را که در حیطهٔ اختیارش بودند به این و آن می‌فروخت. این کار پنهانی هـم نبـود. گربـرت Gerbert (سیلوستر دوم) از قول اسقفها چنین نقل می‌کند: «زر را باز خواهم یافت. یکی را کشیشی می بخشم و زر می گیـرم، یکی را اسقفی می دهم و توده‌ای از سیم می‌ستانم. بنگرید، آن زری را که روزی دادم و اکنون بی کم و کاست بـاز در کیسهٔ خود دارم.»[1] پطرس دامیان Peter Damian در سال ۱۰۵۹ در میلان دریافت که همهٔ روحانیان شهر، از اسقف اعظم به پایین، مرتکب فروش مقامات روحانی می‌شوند. این وضع و حال ابداً استثنائی نبود.

فروش مقامات روحانیت البته گناه داشت، ولی گناه تنها عیب آن نبود. این کار باعث می‌شد که امتیازات روحـانی نه به مناسبت فضل و لیاقت بلکه به حسب ثروت اشخاص تقسیم شود؛ نفوذ مقامات غیر روحانی را در تعیین اسـقفها تأیید می‌کرد و باعث اطاعت و عبودیت اسقفها در برابر حکام دنیوی می‌شد؛ و نتیجتاً مقام اسـقفی را جزئـی از نظـام فئودالی می ساخت. به علاوه، وقتی که شخصی امتیازی را می خرد لاجرم می خواهد بهایی را که پرداخته اسـت هـر چه زودتر باز یابد؛ و بنابر این دلایل در تلاش جامعهٔ روحانی برای به دست آوردن قدرت، مبـارزه بـا فـروش مقامـات روحانی رکن لازمی تشکیل می‌داد.

1. Cambridge Medieval History, V, chap. 10.

تجرد روحانیان نیز مشمول نظایر این ملاحظات بود. مصلحین قرن یازدهم غالباً از «نگهداری متعه» سخن می گویند، در جایی که بهتر می‌بود از «ازدواج» سخن گویند. راهبان البته به مناسبت سوگند عفاف که می خورند از ازدواج ممنوع بودند؛ اما نسبت به ازدواج کشیشانی که به امور مردم می پرداختند منع صریحی وجود نداشت. در کلیسای شرقی تا به امروز هم کشیشان حوزه حق ازدواج دارند. در غرب نیز در قرن یازدهم غالب کشیشان حوزه دارای عیال بودند. اسقفها نیز به نوبهٔ خود بر گفتهٔ پولس قدیس استناد می‌کردند که «پس اسقف باید بی ملامت و صاحب یک زن... باشد.»[۱] در مورد تجرد مانند فروش مقام روحانیت مسئلهٔ اخلاقی آشکاری در میان نبود، اما اصرار و ابرام در تجرد روحانیان دارای انگیزه های سیاسی بود که با انگیزه های مبارزه بر ضد فروش مقام شباهت بسیار داشت.[۲]

کشیشان چون ازدواج می‌کردند طبعاً می‌کوشیدند که اموال کلیسا را به پسران خود انتقال دهند، و اگر پسرانشان به جامهٔ روحانیت در می آمدند این کار قانوناً ممکن می شد. بنابراین یکی از نخستین قدمهای اصلاح طلبان عبارت بود از منع تفویض مقام روحانی به پسران کشیشان.[۳] اما در هرج و مرج آن روزگاران باز هم این خطر وجود داشت که اگر کشیشان پسر داشته باشند عاقبت یک کلاه شرعی برای کار بدوزند و قسمتی از اراضی کلیسا را از اختیار کلیسا خارج کنند. علاوه بر این ملاحظهٔ اقتصادی، این نکته نیز در کار بود که اگر کشیش مثل همسایهٔ خود دارای عیال و اولاد می بود همسایگان احساس می کردند که با کشیشان چندان فرقی ندارند. حداقل از قرن پنجم به بعد تجرد مورد تحسین فراوان قرار گرفت و اگر روحانیان می خواستند در میان مردمی که قدرتشان وابسته بدانها بود برای خود حرمتی به دست آورند مصلحت دیدشان آن بود که زن نگیرند و خود را ظاهراً از مردم جدا سازند. خود مصلحین هم بی شک صادقانه معتقد بودن که نکاح هر چند فی‌الواقع گناه نیست از تجرد نازلتر و اقدام به آن همانا تسلیم شدن به هوای نفس است. پولس قدیس می‌گوید که «لکن اگر پرهیز ندارند نکاح بکنند.»[۴] اما مرد مقدس حقیقی باید به «پرهیز» قادر باشد. بنابراین تجرد روحانیان در نفوذ و مرجعیت اخلاقی کلیسا دارای اهمیت اساسی است.

پس از این مقدمات کلی اکنون بپردازیم به تاریخ واقعی نهضت اخلاقی کلیسای قرن یازدهم.

سابقهٔ این امر به زمان تأسیس صومعهٔ کلونی Cluny به دست ویلیام متدین، دوک اکویتن Aquitaine در سال ۹۱۰ می رسد. این صومعه از ابتدا از هر نفوذ خارجی جز نفوذ پاپ آزاد بود، و از این گذشته رئیس آن بر سایر صوامعی که از آن مشتق شده بودند نظارت داشت. در این هنگام صوامع ثروتمند و فاقد انضباط بودند، اما کلونی در عین حالی که از افراط در ریاضت پرهیز داشت دقت می کرد که حدود حیا و آداب را رعایت کند. دومین رئیس این دیر، اودو Odo، به ایتالیا رفت و در آنجا تصدی چندین صومعهٔ رومی به عهدهٔ وی محول شد. اما همیشه توفیق با او یار نبود. «فارفا Farfa که میان دو رئیس دیری که سلف خود را کشته بودند مورد نزاع بود، از پذیرفتن رهبانان کلونیایی به وسیلهٔ اودو امتناع می‌کرد و به کمک زهر خود را از زحمت رئیسی که البریک Alberic جبراً بر آن تحمیل کرده بود خلاص کرد.»[۵] (البریک فرمانروای رم بود که اودو را دعوت کرده بود.) در قرن دوازدهم حدّت و

---

۱. «رسالهٔ اول پولس رسول به تیمائوس» ۳ : ۲.

2. Henry C. Lea, The Hitory of Sacerdotal Celibacy.

۳. در ۱۰۴۶ فرمانی صادر شد که پسران صاحب منصبان غیر روحانی کلیسا حق ندارند اسقف بشوند. سپس حکم شد که حق ندارند مقامات روحانی را اشغال کنند.

۴. «رسالهٔ اول پولس به قرنتیان» ۷ : ۹.

5. Cambridge Medieval History, V, 662.

حرارت نهضت اصلاح طلبی فرو نشست. برنار قدیس به معماری زیبای صوامع اعتراض داشت. او نیز مانند اکثر مردان جدی آن زمان بناهای عالی روحانی را نشان غرور معصیت آمیز می‌دانست.

در طول قرن یازدهم سلسله های مختلف رهبانی دیگر نیز از طرف مصلحین تأسیس شد. رموالد Romuald که یک نفر منزوی ریاضت کش بود سلسلهٔ کامالدولی Camaldolese را در سال ۱۰۱۲ تأسیس کرد. پطرس دامیان، که به زودی درباره اش سخن خواهیم گفت، از پیروان او بود. سلسلهٔ کارتوزی Carthusian، که هرگز از جدیت و سخت‌گیریشان کاسته نشد، در ۱۰۸۴ به وسیلهٔ برونو کلنی Bruno of Cologne تأسیس شد. در ۱۰۹۸ سلسلهٔ سیسترسی Cistercian به وجود آمد و در ۱۱۱۳ برنار قدیس به آن پیوست. این سلسله قانون بندیکتی را به دقت اجرا می کرد. پنجره هایی را که دارای شیشه های رنگین بود ممنوع ساخت. برای کارهای جسمی «برادران عامی» را استخدام می کرد. این برادران سوگند رهبانیت می خوردند، اما حق آموختن خواندن و نوشتن نداشتند و بیشتر در کارهای کشاورزی به کار گماشته می شدند. در کارهای دیگر از قبیل ساختمان نیز از آنان استفاده می شد. صومعهٔ فونتین Fountains Abbey واقع در یورکشیر متعلق به گروه سیسترسی است، و خود نمونهٔ جالبی است از کار کسانی که هرگونه زیبایی را تلبیس ابلیس شقی می‌پنداشتند.

چنانکه از قضیهٔ فارفا بر می‌آید، کسانی که قصد اصلاح صوامع را داشتند بایستی دارای جرأت و فعالیت فراوان باشند. این اصلاح طلبان هر جا توفیق می‌یافتند مورد پشتیبانی دولت قرار می‌گرفتند. همین مردان و پیروانشان بودند که اصلاح دستگاه پاپ را در وهلهٔ اول و سپس اصلاح کلیسا را به طور کلی ممکن ساختند.

اما اصلاح دستگاه پاپ در ابتدای امر بیشتر به دست امپراتور صورت گرفت. آخرین پاپی که مقام خود را از طریق وراثت به دست آورد پاپ بندیکت نهم بود که در ۱۰۳۲ انتخاب شد و گویا در آن هنگام بیش از دوازده سال نداشت. وی پسر البریک بود که قبلاً نیز در حدیث اودو با او برخورد کرده ایم. این پاپ هر چه سالش بیشتر شد بیشتر به فسق و فجور گرایید، چنانکه حتی مردم رم از او در شگفت شدند. سرانجام کار فسادش به جایی کشید که تصمیم گرفت از مقام پاپی استعفا کند تا بتواند زن بگیرد. مقام خود را به پدر تعمیدیش فروخت و آن شخص به نام گرگوری ششم بر مسند پاپی نشست. این شخص گرچه مقام پاپی را از طریق معامله به دست آورده بود، خود از اصلاح طلبان بود و با هیلد براند (گرگوری هفتم) دوستی داشت؛ اما از طرز رسیدنش به مقام پاپی رسواتر از آن بود که فراموش گردد. امپراتور جوان موسوم به هنری سوم (۵۶ - ۱۰۳۹) اصلاح طلب بسیار مؤمنی بود و از فروش مقامات روحانی با اینکه مستلزم فقدان قسمت مهمی از درآمدش بود دست کشید، و لیکن حق نصب اسقفها را برای خود نگهداشت. وی به سال ۱۰۴۶ در بیست و دو سالگی به ایتالیا آمد و بر سر خرید و فروش مقام با گرگوری ششم مخالفت ورزید.

هنری سوم در مدت فروانروایی‌اش اختیار عزل و نصب پاپها را برای خود نگاه داشت ولی از این اختیار برای اصلاح کلیسا عاقلانه استفاده کرد. پس از خلاص شدن از گرگوری ششم، وی یک اسقف آلمانی به نام سویجربامبرگی Suidger of Bamberg را منصوب کرد. مردم رم از حق انتخاب پاپ - که تقریباً همیشه آن را سوء استعمال می‌کردند - صرف نظر کردند. پاپ جدید در سال بعد درگذشت. شخصی که امپراتور برای جانشینی پاپ در نظر گرفته بود نیز تقریباً بلافاصله - گویا بر اثر زهر - درگذشت. آنگاه هنری سوم یکی از خویشان خود را به نام برونوی تولی به عنوان لئوی نهم (۵۴- ۱۰۴۹) به مقام پاپی منصوب کرد. این شخص یک اصلاح طلب جدی بود و به سفرهای بسیاری رفت و شوراهای بسیار تشکیل داد. وی مایل بود که با ن.رمنها در جنوب ایتالیا مبارزه کند، ولی در این کار توفیق نیافت. هیلد براند دوست او یا شاید بتوان گفت شاگرد او بود. پس از مرگ لویی نهم امپراتور یک پاپ دیگر نیز منصوب کرد به نام گبهارد آیخشتاتی Geghard of Eichstadt که به عنوان ویکتور دوم در ۱۰۵۵ بر مسند پاپی نشست. اما امپراتور سال بعد درگذشت و یک سال بعد از او پاپ نیز جهان را بدرود گفت. از این نقطه به

بعد جنبهٔ دوستانهٔ روابط امپراتور و پاپ رو به کاهش نهاد. پاپ که به کمک هنری سوم نفوذ اخلاقی بـه دسـت آورده بود نخست مدعی استقلال از امپراتور و سپس مدعی برتری بر وی شد؛ و بدین ترتیب جدالی بزرگ که دویست سال طول کشید و به شکست امپراتور و تفوق پاپ انجامید، آغاز گشت. بنابراین شاید بتوان گفت که سیاست هنری سـوم در اصلاح دستگاه پاپ مآلاً از روی دوراندیشی نبود.

امپراتور بعدی، هنری چهارم، پنجاه سال فرمانروایی کرد (۱۱۰۶-۱۰۵۶). وی در ابتدا صغیر بود و مادرش اگـنس Agnes نیابت سلطنت را بر عهده داشت. استفان نهم مـدت یـک سـال پـاپ بـود. پـس از مـرگ او کاردینالهـا پـاپی برگزیدند اما مردم روم با اعمال حق رأی خود که قبلاً از آن گذشته بودند پاپ دیگری را انتخاب کردنـد. امپراتـریس جانب کاردینالها را گرفت و نامزد آنان به نام نیکلای دوم به مسند پاپی نشست. دورهٔ او، گرچه بیش از سه سال نبود، دورهٔ مهمی محسوب می‌شود. او با نورمنها صلح کرد و بدین ترتیب کاری کرد کـه اتکـای دسـتگاه پـاپ بـه امپراتـور کمتر شد. در زمان او طرز انتخاب پاپها با فرمانی معـین شـد. بـر طبـق آن فرمـان نخسـت مـی‌بایسـت اسسـقفهای کاردینال و سپس سایر کاردینالها و پس از آنها سایر روحانیان انتخابی انجام دهند و آنگـاه از مـردم نیـز رأی گرفتـه شود. به نظر می رسد که گرفتن این رأی چیزی جز تشریفات و ظاهر سازی نبوده است. نتیجه آنکه پاپ می بایسـت به وسیلهٔ اسقفهای کاردینال انتخاب شود. انتخابات می بایست در صورت امکان در رم صورت گیرد؛ ولیکن اگر اوضاع و احوال انتخابات را در رم با مشکلی رو به رو می‌ساخت، یا اینکه انجام دادن آن در رم به صـلاح نمـی‌بـود، در جـای دیگر انجام می‌گرفت. در این انتخابات هیچ سهمی برای امپراتور منظور نگشـته بـود. ایـن فرمـان کـه پـس از مـدتها مبارزه قبولانده شد، نخستین قدم در راه آزاد ساختن دستگاه پاپ از استیلای حکومت بود.

نیکلای دوم فرمانی صادر کرد که بر طبق آن در آینده هر مقام روحانی که به دست کسانی تفویض شده باشد که مرتکب خرید و فروش مقام باشند فاقد اعتبار بود. این فرمان عطف بـه ماسـبق نمـی‌شـد، زیـرا در آن صـورت مقـام اکثریت عظیم کشیشان موجود اعتبار خود را از دست می‌داد.

در دورهٔ پاپی نیکلای دوم جدالی تماشایی در میلان در گرفت اسقف اعظم آنجا به پیروی از امبروز قدیس مـدعی مقداری آزادی و استقلال از پاپ شد. او و روحانیان اطرافش با اشراف همدست بودند و با اصـلاح بـه شـدت مخالفـت می ورزیدند. از طرف دیگر کاسبان و طبقات پایین مایل بودند که روحانیان مؤمن و متدین باشند. تظاهرات اغتشاش آمیزی به هواداری از تجرد روحانیان صورت گرفت و نهضت اصلاح طلبانهٔ نیرومندی به نـام «پاتـارین» Patarine بـر ضد اسقف اعظم و هوادارانش پدید آمد. در سال ۱۰۵۹ پاپ به پشتیبانی از نهضت اصلاح طلبی، روحانی بلنـد مرتبـه پطرس دامیان قدیس را به عنوان نمایندهٔ خود به میلان فرستاد. پطرس قدیس صاحب رساله‌ای بود موسـوم بـه «در باب قدرت مطلقهٔ الهی» On Divine Ommipotence حاکی از این که خدا می تواند کارهایی بکنـد کـه مغـایر اصـل امتناع اجتماع نقیضین باشد، و می‌تواند گذشته را باطل و کأن لم یکـن سـازد. (تومـاس قـدیس ایـن رأی را مـردود دانست و از زمان او تاکنون جزو آرای خلاف مذهب شـناخته مـی‌شـود.) او بـا دیالیکتیـک (یعنـی احتجـاج نظـری) مخالفت نموده و از فلسفه به عنوان «کنیز» الهیات نام برده بود. چنانکه قبلاً دیدیم پطرس قدیس از پیـروان روموالـد منزوی بود و به دخالت در حل و فصل مسائل بی‌میلی بسیار نشان می داد. اما تقدس او برای دسـتگاه پـاپ آن قـدر ارزش داشت که با اصرار زیاد از او خواستند که به پشتیبانی نهضت اصلاح طلبان اقـدام کنـد، و او نماینـدگی پـاپ را پذیرفت. در ۱۰۵۹ در شهر میلان در مجمعی از روحانیان در ذم معاملهٔ مقامات دینـی سـخن رانـد. ابتـدا روحانیـان چنان در خشم شدند که جانش در خطر افتاد، ولی سرانجام فصاحت و بلاغت بیان او بر آنها فائق آمد و آنها همگی با چشمان اشکبار جرم خود را نزد او اعتراف کردند. علاوه بر این، قول دادند که از رم نیز اطاعـت کننـد. در زمـان پـاپ بعدی بر سر حوزهٔ اسقف میلان اختلافی با امپراتور پیش آمد و در این اختلاف سرانجام پـاپ بـه کمـک پاتـارین بـر امپراتور پیروز شد.

هنگام مرگ نیکلای دوم در سال ۱۰۶۱ میان هنری چهارم که اکنون به سن رشد رسیده بود و کاردینالها بر سر جانشینی پاپ اختلاف افتاد. امپراتور فرمان انتخابات را نپذیرفته بود و حاضر نبود که از حقوق خود در انتخاب پاپ صرف نظر کند. این اختلاف سه سال طول کشید، ولی سرانجام بی آنکه میان امپراتور و دربار پاپ عملاً زورآزمایی صورت بگیرد نظر کاردینالها به کرسی نشست. چیزی که کفهٔ ترازو را به نفع کاردینالها سنگین ساخت محاسن و امتیازات پاپ منتخب کارینالها بود؛ زیرا که وی مردی بود که فضیلت و تجربه را با هم داشت و شاگرد سابق لانفرانک Lanfranc بود (که بعداً اسقف اعظم کانتربوری شد.) پس از مرگ این پاپ، یعنی الکساندر دوم، هیلد براند (گرگوری هفتم) انتخاب شد.

گرگوری هفتم (۸۵-۱۰۷۳) یکی از مبرزترین پاپهاست. او از مدتها پیش مردی بلند مرتبه محسوب می شد و در دستگاه پاپ نفوذ فراوان داشت. به واسطهٔ نفوذ او بود که پاپ الکساندر دوم اقدام ویلیام فاتح را برای تسخیر انگلستان تصویب و تقدیس کرد. او چه در ایتالیا و فرانسه و چه در شمال طرفدار نورمنها بود. او از اشخاص مورد حمایت گرگوری ششم بود که مقام پاپی خرید تا با خرید و فروش مقام مبارزه کند. پس از عزل این پاپ هیلد براند دو سال در تبعید گذراند. قسمت اعظم باقی زندگیش در رم گذشت. او شخص درس خوانده و دانشمندی نبود، اما از اگوستین قدیس الهام می گرفت و نظریات او را از زبان پاپ مورد ستایش خویش، گرگوری کبیر، آموخته بود. هیلد براند پس از آنکه به مقام پاپی رسید خود را سخنگوی پطرس قدیس دانست و این امر اعتماد به نفس را در او به درجه ای رسانید که با موازین دنیوی جور نبود. او قبول داشت که منشأ قدرت امپراتور نیز از جانب خداست. در ابتدا پاپ و امپراتور را به عنوان دو چشم با یکدیگر قیاس می کرد، سپس که میان او و امپراتور جدالی پیش آمد به عنوان خورشید و ماه از آنها نام برد - و البته پاپ را خورشید می‌دانست. پاپ می‌بایست از لحاظ اخلاقی برتر از همه باشد و بنابراین بایستی حق داشته باشد که اگر امپراتور غیر صالح شد او را خلع کند. و هیچ چیز هم مانند مخالفت با پاپ حاکی از فساد نبود. او به تمام این مطالب حقیقتاً و عمیقاً اعتقاد داشت.

گرگوری هفتم بیش از هر پاپ دیگری به تحکیم رسم تجرد روحانیان کمک کرد. در آلمان روحانیان اعتراض می کردند و در این موضوع و نیز در موضوعات دیگر مایل به جانبداری از امپراتور بودند. اما عامهٔ مردم در همه جت ترجیح می دادند که کشیشان مجرد باشند. گرگوری تظاهراتی را بر ضد کشیشان متأهل و اهل بیتشان دامن زد و در این تظاهرات غالب آن کشیشان و زنانشان آسیب و شکنجهٔ سخت دیدند. او از مردم دعوت کرد که هرگاه مراسم نماز به وسیلهٔ کشیش متأهلی اجرا شود از حضور در آن خودداری کنند. اعلام کرد که مراسم مذهبی که به دست کشیشان متأهل انجام بگیرد فاقد اعتبار است و این قبیل روحانیان حق ورود به کلیسا ندارند. همهٔ این فرمانها باعث مخالفت روحانیان و پشتیبانی مردم شد. حتی در رم نیز که معمولاً پاپها جانشان در خطر واقع بود، هیلد براند در میان مردم محبوبیت داشت.

در زمان گرگوری اختلافی بزرگ بر سر «خلعت» در گرفت. هنگامی که شخصی به مقام اسقفی می رسید، یک انگشتری و یک چوبدست به عنوان نشانهٔ مقام بدو اعطا می شد. این خلعتها را امپراتور به پادشاه (بسته به محل) به عنوان فرمانروای محل به اسقف می داد. گرگوری اصرار ورزید که این خلعتها باید از جانب پاپ به اسقف داده شود، و این اختلاف یکی از مظاهر کوششی بود که در راه جدا ساختن دستگاه روحانیت از دستگاه دولت صورت می‌گرفت و مدت مدیدی به طول انجامید، ولی سرانجام دستگاه پاپ پیروزی کامل به دست آورد.

مجادله‌ای که سرانجام به واقعهٔ قصر کانوسا Canossa کشید بر سر مقام اسقف اعظمی میلان آغاز شد. در ۱۰۷۵ امپراتور به همراهی رأی دهندگان یک تن اسقف اعظم معین و منصوب کرد. پاپ این کار را دخالت در حقوق خود می دانست و امپراتور را به خلع و تکفیر تهدید کرد. امپراتور بدین طریق انتقام گرفت که شورایی از اسقفها در ورمس Worms تشکیل داد و در آن شورا اسقفها وابستگی خود را به پاپ نفی کردند و بدو نامه نوشتند و او را به

زناکاری و شهادت کذب و (بدتر از همه) بد رفتاری با اسقفها متهم ساختند. امپراتور نیز به وی نامه‌ای نوشت و مدعی شد که مقام امپراتور از هر قضاوت و حکم دنیوی بالاتر است. امپراتور و اسقفهایش گرگوری را معزول اعلام کردند و گرگوری نیز امپراتور و اسقفهایش را تکفیر کرد و آنها را معزول اعلام داشت. صحنه بدین ترتیب مهیا شد.

در پردهٔ اول پیروزی نصیب پاپ شد. ساکسونها که قبلاً بر ضد هنری چهارم شوریده و بعد او از در صلح در آمده بودند دوباره سر به شورش برداشتند. اسقفهای آلمان با گرگوری صلح کردند. جهانیان از طرز رفتار امپراتور با پاپ تکان خوردند. در نتیجه سال بعد (۱۰۷۷) هنری تصمیم گرفت از پاپ طلب عفو کند. در دل زمستان با زن و پسر شیر خواره اش و تنی چند از ملازمان از ممعبر مونت چنیس Mont Cenis گذشت و خود را به قصر کانوسا که مقر پاپ بود به عنوان ملتمس معرفی کرد. پاپ او را مدت سه روز با پای برهنه و لباس مجازات منتظر نگه داشت. سرانجام به او بار داد. پس از آنکه امپراتور به خطای خود اعتراف کرد و اظهار ندامت نمود و سوگند خورد که در آتیه از دستور پاپ پیروی کند و در مبارزهٔ پاپ با مخالفان آلمانیش او را یاری دهد، پاپ او را بخشید و از تکفیر او درگذشت.

اما پیروزی پاپ ظاهری بود. زیرا وی در دام یکی از اصول دینی خود افتاد که به موجب آن می بایست شخص نادم و توبه کار را عفو کرد، و عجیب است که او این طور فریب هنری را خورد و توبهٔ او را صادقانه پنداشت. اما به زودی به اشتباه خود پی برد. دیگر نمی‌توانست از دشمنان آلمانی هنری پشتیبانی کند، زیرا که آنان احساس می‌کردند وی بدانها نارو زده است. از این لحظه به بعد اوضاع به ضد او گردید.

دشمنان آلمانی هنری امپراتور دیگری انتخاب کردند به نام رودلف. در ابتدا پاپ در عین حالی که این را حق خود می دانست که میان هنری و رودلف یکی را انتخاب کند، از گرفتن تصمیم خود داری کرد. سرانجام چون در سال ۱۰۸۰ دروغ بودن ندامت هنری را به تجربه دریافت، به نفع رودلف نظر داد. اما در این هنگام هنری که اکنون بر اکثر دشمنان خود در آلمان فائق آمده بود دستور داد تا کشیشان هوادارش پاپ دیگری انتخاب کردند و در سال ۱۰۸۴ همراه آن پاپ وارد رم شد. پاپ قلابی مراسم تاجگذاری او را انجام داد، ولی به زودی امپراتور و پاپ ناچار شدند از برابر نورمنها که برای آزاد ساختن گرگوری آمده بودند عقب نشینی کنند. نورمنها با وحشیگری شهر رم را غارت کردند و گرگوری را با خود بردند. گرگوری تا زمان مرگش در سال بعد در واقع زندانی آنان بود.

بدین ترتیب به نظر می‌رسید که سیاست پاپ به مصیبت ختم شده است. اما در حقیقت جانشینانش این سیاست را با روش ملایمتری دنبال کردند. سازشی موقت که به نفع کلیسا بود صورت گرفت، اما اختلاف اساساً غیر قابل حل بود. مراحل بعدی آن را در فصلهای آینده مورد بحث قرار خواهیم داد.

اکنون اندکی در باب تجدید حیات فکری در قرن یازدهم سخن بگوییم. در قرن دهم جز گربرت (پاپ سیلوستر دوم ۱۰۰۳-۹۹۹) فیلسوفی دیده نمی‌شود، و تازه او هم بیشتر ریاضیدان است تا فیلسوف. اما در طی قرن یازدهم رفته رفته مردانی ظهور کردند که دارای مقام فلسفی حقیقی بودند. مهمترین اینان انسلم روسلین Roscelin بودند، ولی برخی دیگر نیز سزاوار تذکر هستند. اینان همه رهبانانی بودند که به نهضت اصلاحی بستگی داشتند.

از پطرس دامیان که قدیمی ترین آنهاست، قبلاً نام برده ایم. برنگار توری Berengar of Tours (متوفی ۱۰۸۸) از این جهت که به عقل گرایان (راسیونالیستها) شباهت دارد، جالب توجه است. وی عقیده داشت که عقل بر مرجع مرجّح است، و در دفاع از این نظر به آثار جان اسکات استناد می کرد و به همین جهت جان اسکات پس از مرگ تکفیر شد. برنگار منکر استحالهٔ نان و شراب به گوشت و خون مسیح بود، و دو بار او را وادار به توبه و استغفار کردند. لانفرانک در کتاب خود تحت عنوان «دم و لحم مسیح» De corpore elsanguine Domini با بدعتهای او جنگیده است. لانفرانک در پاویا به دنیا آمد، در بولونیا به تحصیل حقوق پرداخت و در احتجاج نظری (دیالیکتیک) به مقام

اول رسید؛ آنگاه از احتجاج نظری به حکمت الهی پرداخت و وارد صومعهٔ بک Bec در نورماندی شد و در آنجا ادارهٔ مدرسه‌ای را بر عهده گرفت. ویلیام فاتح در سال ۱۰۷۰ او را اسقف اعظم کانتربوری ساخت.

انسلم قدیس هم مانند لانفرانک از مردم ایتالیا و در جرگهٔ رهبانان صومعهٔ بک و اسقف اعظم کانتربوری (۱۱۰۹-۱۰۹۳) بود و در این مقام از اصول گرگوری هفتم پیروی و با پادشاه مجادله کرد. او بیشتر به عنوان مخترع «برهان وجودی اثبات صانع» مشهور است. به قراری که وی می گوید این برهان چنین است: ما «خدا» را به عنوان بزرگترین متعلَق ممکن فکر تعریف می‌کنیم. حال گوییم اگر امری که متعلق فکر ماست وجود نداشته باشد امر دیگری که عیناً نظیر آن و دارای وجود هم باشد از آن بزرگتر است. بنابراین بزرگترین متعلق فکر باید وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت امر دیگری که از آن بزرگتر باشد ممکن خواهد بود. بنابراین خدا وجود دارد.

متکلمین هرگز این برهان را نپذیرفته‌اند. در زمان خود انسلم قدیس این برهان مورد انتقاد مخالفان قرار گرفت و پس از آن تا نیمهٔ آخر قرن سیزدهم در طاق نیسان افتاد. توماس اکویناس آن را مردود دانست و نفوذ وی تاکنون بر متکلمین باقی مانده است. اما در میان فلاسفه این برهان سرنوشت بهتری داشته است. دکارت با اندکی جرح و تعدیل آن را بار دیگر زنده کرد. لایب نیتس بر آن بود که با افزودن تکمله‌ای دائر بر اینکه خدا «ممکن» است، می‌توان این برهان را معتبر ساخت. کانت عقیده داشت که این برهان را یکسره از میان برداشته است. معذالک این برهان به یک معنی در اساس دستگاه هگل و پیروان او نهفته است و در اصلی که برادلی Bradley آورده نیز ظاهر می‌شود که می‌گوید: «آنچه ممکن است باشد و باید باشد هست.»

واضح است برهانی که دارای چنین سرگذشت ممتازی باشد شایان احترام است، خواه معتبر باشد و خواه نباشد. مسئلهٔ واقعی این است که آیا چیزی هست که به فکر ما برسد و صرف رسیدنش به فکر ما وجودش را در خارج از فکر ما اثبات کند؟ هر فیلسوفی مایل است که به این سؤال جواب مثبت بدهد، زیرا که کار فیلسوف این است که بیشتر از طریق تفکر دربارهٔ جهان مطالبی کشف کند تا از راه مشاهده. اگر پاسخ مثبت باشد میان فکر محض و اشیا پلی وجود خواهد داشت، وگرنه وجود نخواهد داشت. افلاطون نیز نوعی برهان وجودی به همین شکل کلی برای اثبات وجود عینی مُثل به کار می برد. اما پیش از انسلم هیچکس این برهان را به شکل خالص و عریان منطقی به کار نبرده بود. بیان این برهان به نحو منطقی صرف از مقبولیت آن می‌کاهد، اما این موضوع را نیز باید در شمار افتخارات انسلم ثبت کرد.

از جهات دیگر فلسفهٔ انسلم بیشتر از اگوستین قدیس گرفته شده و مقداری عناصر افلاطونی از این طریق به فلسفهٔ انسلم راه یافته است. او به مُثل افلاطونی اعتقاد دارد و از این مثل برهان دیگری برای اثبات وجود خدا استخراج می کند. می‌خواهد با براهین نو افلاطونی نه تنها وجود خدا بلکه تثلیث را نیز اثبات کند. (به یاد داریم که فلوطین نیز دارای یک نظریهٔ تثلیث بود، منتها نه چنانکه یک مسیحی صحیح العقیده بتواند صحت آن را تصدیق کند.) انسلم عقل را تابع ایمان می‌داند. می‌گوید «باور می‌کنم تا بفهمم.» به پیروی از اگوستین عقیده دارد که بدون باور داشتن فهمیدن غیر ممکن است. می‌گوید خدا «عادل» نیست بلکه عدل است. به یاد داریم که جان اسکات هم نظیر این سخنان را می‌گفت. ریشهٔ مشترک آنها افلاطون است.

انسلم نیز مانند اسلافش در فلسفهٔ مسیحی، بیشتر پیرو سنّت افلاطونی است تا سنّت ارسطویی. به همین جهت آن صفات بارز فلسفی که «مدرسی» (اسکولاستیک) نامیده می شود و نزد توماس اکویناس به حد اعلا می رسد نزد او دیده نمی شود. می توان گفت که این نوع فلسفه با روسلین آغاز می شود که معاصر انسلم اما هفده سال از او جوانتر بود. روسلین دورهٔ تازه ای را آغاز می کند و ما او را در فصل دیگری مورد بحث قرار خواهیم داد. هنگامی که گفته می شود فلسفهٔ قرون وسطی تا قرن سیزدهم بیشتر افلاطونی است، باید این نکته را به یاد داشت که آثار افلاطون غیر از قطعه ای از رسالهٔ «تیمائوس»، به دو یا سه واسطه شناخته می شدند. مثلاً اگر آثار افلاطون نبود

جان اسکات نمی‌توانست آن نظریاتی را که داشت داشته باشد؛ منتها قسمت اعظم نظریات افلاطونی او از دیونیسیوس گرفته شده است، و تاریخ این نویسنده معین نیست، ولی محتمل است که شاگرد پروکلوس Proclus نو افلاطونی باشد. و نیز محتمل است که جان اسکات نه هرگز نامی از پروکلوس شنیده باشد و نه سطری از آثار فلوطین خوانده باشد. غیر از دیونیسیوس، منبع دیگر فلسفهٔ افلاطونی در قرون وسطی بوئتیوس بوده است. اما این فلسفهٔ افلاطونی با آنچه یک محقق امروزی از نوشته‌های خود افلاطون استخراج می‌کند از بسیاری جهات تفاوت دارد. در آن فلسفه همهٔ آن موضوعاتی که ارتباطی با دین ندارد حذف شده بود و در فلسفهٔ دینی جنبه های خاصی از آن به بهای از دست رفتن جنبه های دیگر بسط یافته و مورد تأکید قرار گرفته بود. فلوطین قبلاً این تغییر را در مفهوم فلسفهٔ افلاطون داده بود. اطلاع از آثار ارسطو نیز منحصر به قطعاتی از نوشته‌های او بود، منتها در جهت مخالف، یعنی آنچه تا قرن دوازدهم از آثار او شناخته شده بود عبارت بود از ترجمهٔ بوئتیوس از «مقولات» و «تعدیلات» De emendation. بنابراین ارسطو فقط به عنوان دیالیکتیکی خالص و افلاطون به عنوان فیلسوف دینی محض و صاحب نظریهٔ مُثُل شناخته می‌شدند. در قسمت اخیر قرون وسطی این دو تصور ناقص، خصوصاً تصور فلسفهٔ ارسطو، رفته رفته اصلاح شد. اما در مورد افلاطون تا زمان رنسانس این جریان ادامه داشت.

فصل دهم

فرهنگ و فلسفهٔ اسلامی

حملاتی که به امپراتوری روم شرقی و آفریقا و اسپانیا صورت گرفت با حملات اقوام وحشی شمالی به غرب، از دو جهت تفاوت داشت. نخست اینکه امپراتوری شرقی تا ۱۴۵۳، یعنی در حدود هزار سال بیشتر از امپراتوری غربی، باقی ماند؛ دوم اینکه حملات اصلی به امپراتوری شرقی بیشتر از جانب مسلمانان صورت گرفت که پس از فتح به دین مسیح درنیامدند، بلکه تمدن مهمّی خاص خود پدید آوردند.

هجرت که مبدأ تاریخ اسلامی است در ۶۲۲ میلادی واقع شد و ده سال بعد از آن محمّد درگذشت. پس از مرگ او بلافاصله فتوحات اعراب شروع شد و با سرعتی شگرف ادامه یافت. در شرق، سوریه در ۶۳۴ مورد حمله قرار گرفت و در ظرف دو سال تماماً به تصرف در آمد، در ۶۳۷ به ایران حمله شد و در ۶۵۰ فتح آن کامل گشت. هندوستان در ۶۶۴ مورد حمله قرار گرفت. قسطنطنیه در ۶۶۹ محاصره شد (و بار دیگر در ۱۷-۷۱۶). حرکت به سوی غرب به این اندازه ناگهانی نبود. مصر در ۶۴۲ به تصرف در آمد. تصرف کارتاژ تا ۶۹۷ به تأخیر افتاد. اسپانیا، جز گوشهٔ کوچکی در شمال غربی، در ۱۲-۷۱۱ فتح شد. گسترش مسلمانان به سوی غرب (جز در سیسیل و ایتالیای جنوبی) در نتیجهٔ شکست آنان در جنگ تور در ۷۳۲ متوقف شد و این درست صد سال پس از مرگ پیغمبر بود. (ترکهای عثمانی که بعداً قسطنطنیه را به تصف درآوردند به دوره‌ای دیرتر از آنچه اکنون مورد بحث ماست تعلق دارند.)

عوامل مختلفی این گسترش را تسهیل می‌کرد. ایران و امپراتوری شرقی در نتیجهٔ جنگهای طولانی نیروی خود را از دست داده بودند. سوریان که غالباً نسطوری بودند از دست کاتولیکها عذاب می کشیدند و حال آنکه مسلمانان در ازای جزیه همهٔ فرق مسیحی را آزاد می‌گذاشتند. به همین نحو در مصر مونوفیزیتها (یعقوبیه) که اکثریت مردم را تشکیل می‌دادند از مهاجمین استقبال کردند. در آفریقا اعراب با بربرها، که رومیان هرگز به اسیر ساختن کامل آنان توفیق نیافته بودند، متحد گشتند. اعراب و بربرها متحداً به اسپانیا حمله کردند و در آنجا یهودیان که از گوتهای غربی سخت عذاب می‌دیدند بدانها یاری دادند.

دین محمّد وحدانیت ساده‌ای بود که با معضلات کلامی «تثلیث» و «حلول» پیچیده و بغرنج نگشته بود. پیغمبر ادعای الوهیت نداشت و پیروانش نیز چنین ادعایی در حق او نداشتند. او سنّت یهود را دائر بر منع شمایل و تصویر احیا کرد و شرب مسکرات را نیز حرام کرد. وظیفهٔ مؤمنین این بود که برای اسلام تا آنجا که ممکن است جهانگشایی کنند، اما عذاب رساندن به مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان منع شده بود. قرآن این ملل را «اهل کتاب» می‌نامد، یعنی کسانی که پیرو تعالیم یک کتاب آسمانی هستند.

قسمت اعظم عربستان بیابان بود و توانایی این سرزمین برای برآوردن نیازمندیهای مردمش روز به روز کمتر می شد. نخستین فتوحات اعراب به صورت یورش و غارت محض آغاز شد، و فقط وقتی به صورت اشغال دائمی درآمد که ضعف دشمن به تجربه معلوم گشت. ناگهان در ظرف مدت بیست سال مردمی که با انواع مشقات و مرارتهای زندگی مسکنت باری در حاشیهٔ صحرا خو کرده بودند خود را صاحب برخی از غنی‌ترین نواحی جهان یافتند و توانستند از همه گونه تجمل برخوردار شوند و از ظرائف و نفائس یک تمدن باستانی بهره مند شوند. اعراب

در برابر وسوسهٔ تغییر صورت از اغلب اقوام وحشی شمالی بهتر مقاومت نمودند. چون امپراتوری آنها بـدون جنگهـای بسیار سخت به دست آمد، خرابی کمتر روی داده و سازمان اداری متصرفانشان تقریباً دست نخورده بـر جـای مانـده بود. در ایران و در امپراتوری روم شرقی دستگاه اداری دولت بسیار سازمان یافته بود. عشایر عـرب در ابتـدا از پـیچ و خم آن سر درنمی‌آوردند و ناچار تصدی همان مردان ورزیده ای را که در رأس کارها بودند پذیرفتند. این مـردان نیـز اغلب برای خدمت به اربابان جدید خود بی میلی نشان ندادند. در حقیقت تغییری کـه پـیش آمـده بـود کـار آنهـا را آسان‌تر می‌کرد؛ زیرا از سنگینی مالیات به میزان قابل ملاحظه‌ای کاسته شده بود. به عـلاوه، بسـیاری از مـردم بـرای فرار از پرداخت جزیه مسیحیت را رها گفتند و اسلام آوردند.

امپراتوری عرب سلطنت مطلقه‌ای بود زیرا فرمان خلیفه جانشین پیغمبر که قسمت مهمی از قدس و حرمـت او را به ارث برده بود. خلافت اسماً انتخابی بود، ولی به زودی موروثی شد. نخستین سلسلهٔ خلفا، یعنی بنی‌امیه که تا سال ۷۵۰ باقی بودند، به دست شخصی تأسیس شد که نبوت محمّد را به ملاحظات سیاسی محـض پذیرفتـه بـود، و ایـن سلسله همواره با مؤمنین متعصب‌تر مخالفت می‌ورزید. اعراب، با آنکه قسمت بزرگی از جهان را به نام یک دین جدید تصرف کردند، خود نژاد چندان متدینی نبودند. انگیزهٔ فتوحات آنان بیشتر ثروت و غنیمت بود تا دیانت، و در نتیجـهٔ همین عدم تعصب بود که جنگجویانی چند توانستند بی‌دشواری بسیار بر توده‌های عظیمی که تمدنی عالی‌تر و دینی جداگانه داشتند حکومت کنند.

ایرانیان برعکس از قدیمی‌ترین روزگاران مردمی عمیقاً متدین و قویاً متفکر بودنـده‌انـد. ایـن مـردم پـس از آنکـه اسلام آوردند، از اسلام چیزی ساختند بسیار جالبتر و دینی‌تر و فلسفی‌تر از آنچه به تصور پیغمبر و آل او درآمده بود. از زمان مرگ علی داماد محمّد در ۶۶۱، مسلمانان به دو فرقهٔ سنّی و شیعه تقسیم شده‌انـد. فرقـهٔ اول فرقـهٔ بزرگتـر است و فرقهٔ دوم از علی پیروی می‌کند و خلفای بنی‌امیه را غاصب می‌داند. ایرانیان همیشـه متعلـق بـه فرقـهٔ شـیعه بوده‌اند. بنی‌امیه، بیشتر به واسطهٔ فشار ایرانیان، سـرانجام از خلافـت افتادنـد و خلفـای عباسـی کـه نماینـدهٔ منـافع ایرانیان بودند جانشین آنان شدند. این تغییر با انتقال مقر خلافت از دمشق به بغداد آغاز می‌شود. عباسـیان از لحـاظ سیاسی بیش از امویان مورد تأیید مؤمنین بودند، اما نتوانستند تمامی امپراتوری اسلام را به زیر فرمان آورند. یک تن از طایفهٔ بنی‌امیه از قتل عام جان به در برد و به اسپانیا گریخت و در آنجا به عنوان حاکم بر حق شـناخته شـد. از آن زمان به بعد اسپانیا از دنیای اسلام مستقل گشت.

خلافت در دست عباسیان به بالاترین مرتبهٔ شکوه رسید. معروفترین خلیفهٔ عباسی هارون الرشـید (متـوفی ۸۰۹) است که معاصر شارلمانی و امپراتریس ایرن بود و سیمای افسانه او به واسطهٔ کتاب «هزار و یک شب» نزد همه کـس آشناست. دربار او مرکز درخشانی از تجمل و شعر و دانش بود. درآمد مالیاتی او سر بـه فلـک مـی‌زد. امپراتـوریش از جبل طارق تا رود سند گسترده بود. اراده اش حاکم مطلق بود. معمولاً جلادی در التزام رکاب داشت که با یک اشـارهٔ سر از جانب خلیفه وظیفهٔ خود را انجام می‌داد. اما این شکوه و جلال دوامی نیافت.

جانشین او مرتکب این اشتباه شد که سپاه خود را بیشتر از ترکها که تـابع خلیفـه نبودنـد تشـکیل داد و قـدرت خلیفه را به صفر رسانید، چنانکه هرگاه سپاهیان از دست خلیفه خسته می شدند او را کور می کردند یا مـی‌کشـتند. معهذا خلافت همچنان ادامه یافت و آخرین خلیفهٔ عباسی در ۱۲۵۶ همراه با ۸۰۰,۰۰۰ تن از مردم بغداد بـه دسـت مغولها کشته شد.

نظام سیاسی و اجتماعی اعراب دارای عیبهایی بود نظیر عیبهای امپراتوری روم، به علاوهٔ عیبهای دیگـر. حکومـت مطلقه همراه با تعدد زوجات در هنگام مرگ حاکم منجر به جنگهای خانوادگی بر سر وراثت می شد، چنانکه معمـولاً می شود، و با پیروزی یکی از پسران حاکم و مرگ دیگران پایان می یافت. در دستگاه اعراب گروه بسیار بزرگی بـرده وجود داشت که حاصل جنگهای پیروزمند بودند و گاه این بردگان دست به قیامهای خطرناک می زدند. تجارت رشـد

بسیار کرده بود، خصوصاً که مقر خلافت در مرکز شرق و غـرب واقـع بـود. «ثـروت فـراوان نـه تنهـا بـرای چیزهـای گرانبهایی چون دیبای چینی و خز اروپای شمالی تقاضا پدید آورده بود، بلکه نیز به سبب اوضاع خـاص دیگـر، چـون وسعت فراوان امپراتوری اسلام و رواج زبان عربی به عنوان یک زبان جهانی و مقـام شـامخی کـه فقـه اسـلامی بـرای کاسب و تاجر قائل است، تجارت ترقی کرد. مردم به یاد داشتند که پیامبر اسلام خـود نیـز تـاجر بـود و تجـارت بـه هنگام زیارت مکه را مورد تحسین قرار داده بود.»[1] این تجارت نیز مانند وحدت نظامی متکی بود بر جـاده هـایی کـه اعراب از رومیان و ایرانیان به ارث بردند و برخلاف فاتحین شمالی نگذاشتند رو به ویرانی نهد. با همهٔ اینها امپراتـوری اسلام رفته رفته از هم پاشید. اسپانیا و ایـران و آفریقـای شـمالی و مصـر یکـی پـس از دیگـری از آن جـدا شـدند و استقلال کامل یا نسبی به دست آوردند.

یکی از بهترین اجزای اقتصاد عرب کشاورزی بود، خصوصاً طرز ماهرانهٔ آبیاری آنان که بر اثر زیستن در نقاط کـم آب فراگرفته بودند. تا به امروز هم کشاورزی اسپانیا از مجاری و ساختمانهای آبیاری اعراب استفاده می‌کند.

فرهنگ ممتاز دنیای اسلام گرچه در سوریه جوانه زد، به زودی در دو انتهـای شـرقی و غربـی آن، یعنـی ایـران و اسپانیا، شکوفه داد. سوریها در هنگام فتح اعراب به ارسطو علاقه مند بودند کـه نسـطوریان او را بـر افلاطـون، یعنـی فیلسوف مورد علاقهٔ کاتولیکها، رجحان می‌نهادند. اعراب نخستین معلومات خود را از فلسفهٔ یونـان از سـوریها کسـب کردند، و بنابراین از همن آغاز ارسطو را مهمتر از افلاطون دانستند. معذالک ارسطوی آنان جامهٔ نو افلاطـونی بـر تـن دارد. الکندی (متوفی حدود ۸۷۳)، یعنی نخستین کسی که به زبان عربی فلسفه نوشت و یگانه فیلسوف قابل ذکـری که خود از اعراب بود، قسمتی از «رساله‌های نهگانه»ی فلوطین را ترجمه کرد و ترجمه خود را تحت عنوان «الهیـات ارسطو»[2] انتشار داد. این امر باعث آشفتگی عظیم افکار عرب در خصوص ارسـطو شـد و قرنهـا طـول کشـید تـا ایـن آشفتگی بر طرف گردد.

در همین احوال مسلمانان در ایران با هندوستان تماس پیدا کردند، و نخستین معلومات خود را در زمینهٔ نجوم از متون سانسکریت به دست آوردند. در حدود ۸۳۰ محمد بن موسای خوارزمی که مترجم کتابهای نجومی و ریاضـی از زبان سانسکریت بـود کتـابی منتشـر کـرد کـه در قـرن دوازدهـم تحـت عنـوان «خـوارزمی در بـاب ارقـام هنـدی» Algoritmi de numero Indorum به زبان لاتینی ترجمه شد. آنچـه مـا ارقـام «عربـی» مـی نـامیم و در واقـع بایـد «هندی» نامیده شود مغرب زمین نخستین بار از این کتاب آموخت. همین نویسنده کتاب دیگـری هـم دربـارهٔ جبـر نوشت که تا قرن شانزدهم به عنوان کتاب درسی در غرب به کار می‌رفت.

تمدن ایرانی چه از لحاظ فکری و چه از لحاظ هنری تا حملهٔ مغول در قرن سیزدهم همچنان شایان ستایش بود، اما از زیر ضربهٔ آن حمله دیگر کمر راست نکرد. عمر خیام، تنها کسی که نزد من آشناست، هم شاعر و هم ریاضـیدان بود و تقویم را در ۱۰۷۹ اصلاح کرد. شگفت اینکه صمیمی‌ترین دوست او «پیر کوهستان» مؤسس فرقـهٔ حَشّاشـین[3] است که دارای شهرت افسانه‌ای است. ایرانیان شعرای بزرگی بودند. فردوسی (در حدود ۹۴۱) سرایندهٔ «شاهنامه» به قول کسانی که اثر او را خوانده‌اند تالی همراست. ایرانیان در عرفان نیز ید طولایی داشتند، حال آنکه سایر مسـلمانان چنین نبودند. فرقهٔ صوفیه که هنوز هم وجود دارد در تفسیر و تأویل عرفـانی و تمثیلـی احکـام مـذهبی بـرای خـود آزادی بسیار قائل بودند. این فرقه کمابیش یک فرقهٔ نو افلاطونی بود.

نسطوریان که فلسفهٔ یونان ابتدا به توسط آنها به دنیای اسلام راه یافت بـه هـیچ وجـه دارای جهـان‌بینـی یونـانی نبودند. مدرسهٔ آنها در الرها در سال ۴۸۱ به دست امپراتور زنو بسته شد و در نتیجه علمای آن در مدرسـه بـه ایـران

---

1. Cambridge Medieval History, IV, 286.

۲. «الربوبیته عند ارسطو».

۳. لقب پیروان حسن صباح و گاه مطلق اسماعیلیان.

مهاجرت کردند و در آنجا کار خود را دنبال گرفتند، منتها از نفوذ افکار ایرانی در امان نماندند. نسطوریان ارسطو را فقط به خاطر منطقش ارج می‌نهادند، و فلاسفهٔ عرب نیز ابتدا بیش از همه برای منطق ارسطو اهمیت قائل بودند. اما بعدها «مابعدالطبیعه» و «نفس» او را نیز مطالعه کردند. فلاسفهٔ عرب عموماً درای معلومات و علایق دائره‌المعارفی هستند. به کیمیاگری و ستاره بینی و جانورشناسی و به مطالبی که ما فلسفه می‌نامیم به یک اندازه علاقه نشان می دهند. تودهٔ مردم که متعصب و سرسخت بودند با بد گمانی به آنها می‌نگریستند. فلاسفه امنیت خود را (هرگاه امنیت داشتند) مدیون حمایت فرمانروایان نسبتاً آزاد اندیش بودند.

دو فیلسوف مسلمان، یکی ایرانی و دیگری اسپانیایی، شایستهٔ توجه خاص هستند. این دو عبارتند از ابن سینا و ابن رشد. اولی در میان مسلمانان و دومی در میان مسیحیان بیشتر شهرت دارد.

ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰) عمرش را در جاهایی گذرانده است که انسان می پندارد فقط در عالم شعر وجود دارند. او در بخارا متولد شد و در بیست و چهار سالگی به خیوه و سپس به خراسان رفت. مدتی به تدریس طب و حکمت در اصفهان پرداخت و سپس در ری جایگزین شد. شهرتش در طب بیش از حکمت بود، گرچه به طب جالینوس چیز مهمی نیفزود. از قرن دوازدهم تا هفدهم آثار او به عنوان راهنمای طب در اروپا به کار می رفت. ابن سینا مرد مقدسی نبود، و در حقیقت علاقهٔ زیادی به زن و شراب داشت. متعصبین در حق او بد گمان بودند، اما او به واسطهٔ حذاقت در طب با حکام دوستی داشت. گاهی خصومت سپاهیان مزدور ترک برایش سبب زحمت می شد و زمانی در اختفا به سر می برد. چندی هم به زندان افتاد. ابن سینا مؤلف دائره‌المعارفی است که مشرق زمین به سبب دشمنی روحانیان تقریباً از آن بی‌خبر مانده ولی به واسطهٔ ترجمه های لاتینی آن در غرب مؤثر بوده است. کیفیات روحی او تمایلی به اصالت تجربه دارد.

فلسفهٔ او نزدیک به فلسفهٔ ارسطو است و کمتر از اسلاف مسلمان او رنگ نو افلاطونی دارد. فکر او نیز مانند مدرسیان مسیحی پس از وی مشغول مسئلهٔ «کلیات» است. افلاطون می‌گفت که کلیات مقدم بر اشیا هستند. ارسطو دو نظر دارد، یکی هنگامی که می‌اندیشد و دیگری هنگامی که به رد نظریات افلاطون می‌پردازد. این امر آثار او را کمال مطلوب شارحان ساخته است.

ابن سینا عبارتی ساخته که ابن رشد و آلبرتوس ماگنوس Albertus Magnus تکرار کرده اند، و آن از این قرار است: «فکر تجرید را در صور کلی پدید می‌آورد.»[1] از این سخن ممکن است تصور شود که وی به کلیات مستقل از فکر معتقد نیست. اما این نظر بیش از حد ساده خواهد بود. وی می‌گوید که اجناس - یعنی کلیات - در عین حال مقدم بر اشیا و در اشیا و مؤخر بر اشیا هستند، و این موضوع را بدین صورت توضیح می‌دهد که کلیات در علم خدا مقدم بر اشیائند. (مثلاً خدا تصمیم به خلق گربه می‌گیرد، از اینجا لازم می‌آید که مثال «گربه» در فکر خدا باشد و لذا این مثال از آن جهت مقدم بر گربه‌های جزئی است.) اجناس در اشیای طبیعی، در اشیاء هستند. (وقتی که گربه خلق شد «گربگی» در هر گربه‌ای وجود دارد.) اجناس مؤخر بر اشیا هستند. (وقتی که ما گربه های بسیاری را دیده باشیم متوجه شباهت آنها به یکدیگر می‌شویم و به مفهوم کلی «گربه» می‌رسیم.) پیداست که این نظر برای تلفیق نظریات مختلف ابداع شده است.

ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶) در نقطهٔ مقابل ابن سینا در دنیای اسلام می‌زیست. وی در کوردوا (قرطبه) به دنیا آمد و در آنجا پدر و جدش منصب قضا داشتند. خود او نیز نخست در سویل (اشبیلیه) و سپس در کوردوا قاضی بود. نخست به تحصیل الهیات و حقوق و سپس طب و ریاضیات و فلسفه پرداخت. او را به عنوان مردی که قادر به تجزیه

---

۱. مترجم عربی کتاب حاضر، دکتر زکی نجیب محمود، در حاشیهٔ این عبارت می‌گوید: نزدیکترین عبارت بدین معنی که در آثار ابن سینا سراغ دارد از این قرار است: «القوه النظریه تصیر الصور الکلیه مجرده.» م.

و تحلیل آثار ارسطو است به خلیفه ابو یعقوب یوسف معرفی کردند (گرچه به نظر می‌رسد که زبان یونانی نمی‌دانسته است). خلیفه او را مورد عنایت خود قرار داد و در ۱۱۸۴ او را طبیب خاص خود ساخت. اما بدبختانه بیمار دو سال بعد درگذشت. جانشین او یعقوب المنصور حمایت پدر خود را از ابن رشد یازده سال ادامه داد. بعد، از ترس مخالفت متعصبان با ابن رشد، او را از مقامی که داشت محروم ساخت و به تبعید فرستاد. تبعیدگاه او نخست جای کوچکی در نزدیکی کوردوا و سپس مراکش بود. ابن رشد متهم بود که فلسفهٔ قدیم را به بهای از دست رفتن ایمان حقیقی پرورش می‌دهد. المنصور فرمانی صادر کرد بدین مضمون که خداوند آتش جهنم را وعید داده است به کسانی که می‌پندارند حقیقت را می‌توان با عقل تنها دریافت. و هر کتابی که در زمینهٔ منطق و مابعدالطبیعه به دست آمد طعمهٔ آتش شد.

کمی پس از این زمان قلمرو مغربیان در اسپانیا با فتوحات مسیحیان سخت کاهش یافت. فلسفهٔ اسلامی به ابن رشد در اسپانیا ختم شد، و در سایر نقاط دنیای اسلام نیز تعصب دینی خشک و شدید مجال تفکر و تعقل را از میان برداشت.

از لطائف این است که اوبروگ دفاع از ابن رشد را در برابر تهمت کفر و الحاد بر عهده می‌گیرد - در صورتی که باید گفت قضاوت دربارهٔ این امر با خود مسلمانان است. اوبروگ می‌گوید که اهل عرفان عقیده داشتند که هر یک از آیات قرآن ۷ یا ۷۰ یا ۷۰۰ تفسیر دارد، و معنی لغوی آن فقط برای مردم نادان است. ظاهراً از این سخن بر می آید که تعالیم یک فیلسوف ممکن نیست مغایر قرآن باشد، زیرا که از میان ۷۰۰ تفسیر حداقل یک تفسیر با آنچه فیلسوف مورد بحث می‌گوید مطابقت خواهد کرد. اما چنین به نظر می‌رسد که در دنیای اسلام مردم نادان با هرگونه دانشی که قدم را از حدود «کلام الله مجید» فراتر گذاشته باشد مخالفت کرده‌اند. دانش پژوهی خطرناک بود، ولو اینکه کسی نتواند روی بدعت یا الحاد شخص دانش پژوه انگشت بگذارد. این نظر اهل عرفان که تودهٔ مردم باید به معانی تحت‌اللفظ قرآن توجه کنند ولی خردمندان به چنین کاری نیاز ندارند مشکل می‌توانست در میان مردم قبول عام بیابد.

ابن رشد می‌خواست تفسیر فلسفهٔ ارسطو را که در زبان عربی بیش از اندازه تحت تأثیر مسلک نو افلاطونی قرار داشت اصلاح کند. او برای ارسطو همان نوع احترامی قائل است که مؤمنین برای مؤسسین ادیان قائل می شوند. ارادت او نسبت به ارسطو بسیار بیش از ارادت ابن سیناست. وی عقیده دارد که وجود خدا را می‌توان بدون احتیاج به وحی و الهام اثبات کرد - و این همان است که توماس اکویناس هم می‌گوید. در مورد بقای روح به نظر می‌رسد که ابن رشد ارسطو را از نزدیک پیروی می کند و می گوید که روح باقی نیست، بلکه عقل (nous) باقی است. اما این امر باعث بقای شخص نمی‌شود، زیرا عقل که در اشخاص مختلف تظاهر می‌کند و یکی بیش نیست. این نظر البته مورد مخالفت و مبارزهٔ فلاسفهٔ مسیحی قرار گرفت.

ابن رشد مانند غالب فلاسفهٔ اخیر مسلمان گرچه مؤمن بود، ایمانش بی‌چون و چرا نبود. فرقه‌ای از علمای دینی دارای عقیدهٔ صحیح و خالص، با هر گونه فلسفه به عنوان اینکه مضر به حال دین است مخالفت می ورزیدند. یکی از اینان، غزالی، کتابی نوشت به نام «تهافت الفلاسفه» و گفت که چون همهٔ حقایق لازم در قرآن آمده است پس نیازی به تفکر مستقل از وحی و الهام نیست. ابن رشد در جواب او کتابی نوشت به نام «تهافت التهافت». آن جزمیات دینی که غزالی مخصوصاً در برابر فلاسفه پیش کشید و از آنها دفاع کرد عبارت بودند از آفرینش جهان در زمان از هیچ، واقعیت داشتن صفات الهی، و رستاخیز جسم. ابن رشد عقیده دارد که دین حاوی حقایق فلسفی است به شکل تمثیل، و این موضوع به خصوص در مورد آفرینش مصداق دارد، و خود او به عنوان فیلسوف آفرینش را به طریق ارسطویی تعبیر می‌کند.

اهمیت ابن رشد در فلسفهٔ مسیحی بیش از فلسفهٔ اسلامی است. در فلسفهٔ اسلامی وی بن‌بستی بیش نیست، و حال آنکه در فلسفهٔ مسیحی مبدأ و آغاز محسیوب می شود. آثار وی در قرن سیزدهم به وسیلهٔ مایکل اسکات Micheal Scott به لاتینی ترجمه شد، و چون ابن رشد آن آثار را در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم نوشته، این امر شگفت انگیز است. نفوذ وی در اروپا بسیار بود، نه تنها در فلاسفهٔ مدرسی، بلکه نیز در متفکران غیر رسمی آزاد اندیشی که منکر بقای روح بودند و «ابن رشدی» نامیده می‌شدند. در میان فلاسفهٔ حرفه‌ای ستایندگان ابن رشد ابتدا در میان راهبان فرانسیسی و سپس در دانشگاه پاریس بودند. اما در این باب در یکی از فصول آینده بحث خواهیم کرد.

فلسفهٔ عربی به عنوان تفکر اصی و بدیع حائز اهمیت نیست. مردانی چون ابن سینا و ابن رشد اساساً شارح هستند. به طور کلی نظریات فلاسفهٔ علمی در منطق و مابعدالطبیعه از ارسطو و نو افلاطونیان و در طب از جالینوس در ستاره شناسی و ریاضیات از منابع یونانی و هندی گرفته شده، و اهل عرفان نیز فلسفهٔ دینی خود را با عقاید قدیم ایرانی چاشنی زده‌اند. نویسندگانی که آثار خود را به زبان عربی نوشته‌اند در زمینهٔ ریاضیات و شیمی تازگی نشان می دهند و کشفیات آنان در زمینهٔ شیمی نتیجهٔ تصادفی پژوهشهای آنان در کیمیاگری بوده است. تمدن اسلامی در بهترین ادوار خود از جهت هنر و از جهات فنی بسیاری قابل ستایش بود، ولیکن هیچ قدرتی در زمینهٔ تفکر مستقل در مسائل نظری نشان نداد. اهمیت این تمدن، که نباید آن را ناچیز گرفت، در این است که وسیلهٔ انتقال بود. میان تمدن قدیم و تمدن جدید ارروپا قرون مظلمه حائل شد. مسلمانان و بیزانسیها با آنکه آن قدرت فکری را که لازمهٔ ابداع است نداشتند، دستگاه زایندهٔ تمدن را نگهداشتند - و آن عبارت بود از تعلیم و تربیت و کتاب و فراغت برای مطالعه و تحقیق. هر دوی این ملل - یعنی مسلمانان و بیزانسیها - در برانگیختن مغرب زمین پس از درآمدن از بربریت مؤثر افتادند: مسمانان بیشتر در قرن سیزدهم، و بیزانسیها بیشتر در قرن پانزدهم. در هر دو مورد، این انگیزش افکار تازه‌ای پدید آورد، بهتر از افکار انگیزندگان. نتیجهٔ مورد اول فلسفهٔ مدرسی بود و نتیجهٔ مورد دوم رنسانس (گو اینکه مورد اخیر علل دیگری هم داشت). یهودیان میان مغربیان اسپانیایی و مسیحیان حلقهٔ اتصال مفیدی تشکیل دادند.

این مردم چون از طرفی زبان عربی می‌دانستند و از طرف دیگر ناچار زبانهای مسیحیان را نیز فرا می‌گرفتند، می‌توانستند ترجمه کنند. دیگر از علل درآمیختن دانش عربی و اروپایی این بود که مسلمانان فلاسفهٔ ارسطویی را در قرن سیزدهم مورد عذاب و آزار قرار دادند و آن فلاسفه ناچار شدند نزد یهودیان خصوصاً در پرونس Provence پناهنده شوند.

یهودیان اسپانیا یک فیلسوف مهم به وجود آوردند و او ابن میمون است. وی در ۱۱۳۵ در کوردوا متولد شد اما از سی سالگی به قاهره رفت و باقی عمر را در آنجا ماند. ابن میمون آثارش را به زبان عربی نوشت، ولی نوشته هایش بلافاصیه به زبان عبری ترجمه شد. چندی پس از مرگش گویا به خواست امپراتور فردریک دوم آثار وی به لاتینی هم ترجمه شد. ابن میمون کتابی نوشت تحت عنوان «راهنمای سرگشتگان» («دلیل الحائرین») که خطاب به فلاسفه ای است که ایمان خود را از دست داده اند. غرض این کتاب سازش دادن فلسفهٔ ارسطو با الهیات یهودی است. در مسائل دنیوی مرجع ارسطو است و در مسائل آسمانی مرجع وحی و الهام؛ اما در علم خدا فلسفه و وحی به یکدیگر ملحق می شوند. جستجوی حقیقت وظیفه‌ای است دینی. ستاره بینی مردود است. پنج کتاب اول «عهد عتیق» را نباید به صورت لفظی تفسیر کرد، و هرگاه معنی لفظی با عقل راست نیامد باید در جستجوی تفسیر تمثیلی آن برآییم. در ردّ ارسطو می‌گوید که خدا نه همان «صورت» بلکه «مادّه» را نیز از هیچ آفریده است. خلاصه‌ای از رسالهٔ «تیمائوس» ذکر می‌کند (که با ترجمهٔ عربی آن آشنایی داشته) و آن را در برخی موارد بر ارسطو رجحان می‌گذارد. ذرات الهی غیر قابل شناخت است، زیرا که برتر از جمیع کمالات منتسبه است. یهودیان

ابن میمون را لامذهب می‌دانستند و کار را تا بدانجا رسانیدند که روحانیان مسیحی را بر ضـد او برانگیختنـد. برخـی عقیده دارند که او در اسپینوزا مؤثر بوده، ولی این عقیده محلّ تردید بسیار است.

فصل یازدهم

قرن دوازدهم

برای ما چهار جنبه از قرن دوازدهم خصوصاً جالب است:

۱. ادامهٔ تعارض امپراتوری و دستگاه پاپ.
۲. ظهور شهرهای لمبارد.
۳. جنگهای صلیبی.
۴. رشد فلسفهٔ مدرسی.

همهٔ این چهار جنبه تا قرن بعدی ادامه یافت. جنگهای صلیبی رفته رفته به سرانجامی ننگین رسید، ولـی در ورد سه نهضت دیگر، قرن سیزدهم آنچه را در قرن دوازدهم در مرحلهٔ سیر و انتقال بود به حـد اعـلای خـود رسـانید. در قرن سیزدهم پاپ به طور قطعی بر امپراتور پیروز شد، شهرهای لمبارد استقلال مطمئنی به دست آوردنـد، و فلسـفهٔ مدرسی به بلندترین حد خود رسید. اما همهٔ اینها نتیجهٔ مقدماتی بود که در قرن دوازدهم مهیا شده بود.

نه فقط جریان نخستین بلکه سه جریان دیگر نیز بستگی نزدیکی با افزایش قدرت دستگاه پاپ و جامعهٔ روحانیت دارند. پاپ بر ضد امپراتور با شهرهای لمبارد همدست بود. پاپ اوربان Urban دوم نخسـتین جنـگ صـلیبی را آغـاز کرد، و پاپهای بعدی نیز عوامل عمدهٔ جنگهای بعدی بودند. فلاسفهٔ مدرسی همه از روحانیان بودند و کلیسـا مواظـب بود که آنها را از حدود ایمان صحیح قدم را فراتر نگذارند، یا اگر دچار گمراهـی شـوند آنـان را گوشـمال دهـد. البتـه احساس پیروزی سیاسی کلیسا که آنان خود را در آن سهیم می‌دانستند نیروی ابداع و ابتکار فکری آنـان را تحریـک می‌کرد.

از چیزهای شگفت قرون وسطی یکی این است که این قرون بی آنکه خود بدانند خلاق و مبدع بودند. هر گروهـی خط مشی خود را با براهین کهنه و مندرس توجیه می‌کرد. امپراتور در آلمان به اصول فئودالی عهد شارلمانی اسـتناد می کرد و در ایتالیا به قانون رومی و قدرت امپراتوران قدیم. شهرهای لمبارد از ایـن هـم عقبتـر رفتنـد و سـازمانهای جمهوری رم را گواه آوردند. گروه پاپ دعاوی خود را پاره‌ای بر اساس سند مجعول «هدیهٔ قسطنطین» و پـاره ای بـر روابط شائول و شموئیل، چنانکه در تورات آمده، اتکا می‌دادند. فلاسفهٔ مدرسی یا بر کتب مقدس استناد مـی‌کردنـد و یا در وهلهٔ اول از اقوال افلاطون و سپس ارسطو گواه می آوردند؛ و هرگاه به ابداع می پرداختند می کوشیدند که ایـن امر را پنهان بدارند. جنگهای صلیبی کوششی بود برای باز گرداندن اوضاع و احوال به صورتی که پیش از ظهور اسلام داشت.

فریب اصطلاحات کهنه را نباید خورد. فقط در مورد امپراتور است که این کهنگی اصطلاح با حقیقت حال مطـابق است. فئودالیسم به خصوص در ایتالیا رو به انحطاط می‌رفت و امپراتوری رم خاطره‌ای بیش نبود. در نتیجـه امپراتـور شکست خورد. شهرهای ایتالیای شمالی، چون در مراحل اخیر رشد و تکامـل خـود شـباهتهای زیـادی بـه شـهرهای یونان نشان می دهند از آن جهت نیست که ریخت و ترکیب خود را از آنها تقلید می کنند، بلکه همانند بودن شرایط

این وضع را پیش می آورد، یعنی جمهوریهای تجاری کوچک و ثروتمند و بسیار متمدنی تشکیل می شود در محاصرهٔ دولتهای سلطنتی که از حیث فرهنگ از آنها پایین‌ترند. فلاسفهٔ مدرسی هر اندازه هم به ارسطو ارادت بورزند، باز از هر یک از فلاسفهٔ عرب اصالت بیشتری نشان می‌دهند - حقیقت آنکه باید گفت بیشتر از هر فیلسوفی پس از فلوطین، یا باری اگوستین، اصالت دارند. در سیاست نیز مانند فکر، همین اصالت ممتاز دیده می‌شود.

تعارض امپراتوری و دستگاه پاپ

از زمان گرگوری هفتم تا میانهٔ قرن سیزدهم تاریخ اروپا گرد مبارزه ای دور می زد که میان کلیسا و پادشاهان بر سر قدرت در جریان بود. طرف کلیسا در وهلهٔ اول امپراتور بود، ولی پادشاهان فرانسه و انگلستان نیز گاهی با پاپ دست و پنجه نرم می‌کردند. دوران پاپی گرگوری ظاهراً با مصیبت پایان یافت، اما اوربان دوم (۹۹- ۱۰۸۸) سیاست او را با ملایمت ادامه داد و بر ضد خلعت گرفتن روحانیان از حکام فرمانهایی صادر کرد و خواهان آن شد که انتخاب اسقفها آزادانه به دست روحانیان و مردم انجام گیرد. (بی‌شک شرکت مردم در انتخابات کاملاً ظاهری و تشریفاتی می‌بود.) اما در عمل اگر روحانی شایسته‌ای از جانب حکومت فرمان اسقفی می‌گرفت، اوربان با او در نمی‌افتاد.

ابتدا اوربان فقط در قلمرو نورمنها تأمین داشت؛ اما در ۱۰۹۳ کنراد پسر هنری چهارم بر ضد پدرش شورید و با همدستی پاپ ایتالیای شمالی را به تصرف درآورد، و در آنجا «اتحادیهٔ لمبارد» که اتحادیه ای بود از چندین شهر به ریاست میلان، از پاپ جانبداری می کرد. در ۱۰۹۴ اوربان گشت پیروزمندانه ای در ایتالیای شمالی و فرانسه زد و بر فیلیپ پادشاه فرانسه غالب آمد. فیلیپ می خواست زوجهٔ خود را طلاق دهد و به همین جهت از طرف پاپ مورد تکفیر قرار گرفت. در ۱۰۹۵ اوربان نخستین جنگ صلیبی را در شورای کلرمونت اعلام کرد و این امر موجی از شور و هیجان دینی پدید آورد که باعث تقویت دستگاه پاپ و نیز باعث تاراجهای فجیع یهودیان شد. سالهای آخر عمر اوربان به ایمنی در رم - یعنی در جایی که پاپها به ندرت ایمنی داشتند - گذشت.

پاپ بعدی، پاسکال دوم، نیز مانند اوربان از مردم کلونی بود و مبارزه بر سر «خلعت» را ادامه داد و در فرانسه و انگلستان توفیق به دست آورد. اما پس از مرگ هنری چهارم در ۱۱۰۶، امپراتور بعدی هنری پنجم، بر پاپ که اهل دنیا نبود و تقدسش بر بینش سیاسیش می چربید غالب آمد. پاپ پیشنهاد کرد که امپراتور رسم خلعت دادن را لغو کند و در عوض اسقفها و رؤسای صوامع نیز علائق دنیوی را مردود و مطرود اعلام دارند. امپراتور تظاهر به موافقت کرد، ولی هنگامی که این سازش آفتابی شد روحانیان بر ضد پاپ سخت شوریدند. امپراتور که در رم بود از فرصت استفاده کرد و پاپ را گرفت. پاپ به تهدیدهای او تسلیم شد و در موضوع خلعت عقب نشینی کرد و مراسم تاجگذاری هنری پنجم را انجام داد. اما یازده سال بعد پاپ کالیسکتوس Calixtus دوم به موجب قرارداد کلیسا و دولت موسوم به «قرارداد و رمز» در ۱۱۲۲ هنری پنجم را در مسئلهٔ خلعت وادار به تسلیم کرد و نظارت بر انتخاب اسقفها را در بورگونی و ایتالیا از دست وی خارج ساخت.

تا اینجا نتیجهٔ خالص این مبارزه این بود که پاپ که تابع هنری سوم بود با امپراتور مساوی شد. در عین حال حکومت وی بر کلیسا نیز که به وسیلهٔ نمایندگان خود بر آن اعمال قدرت می‌کرد، کامل گشته بود. این افزایش قدرت پاپ از اهمیت نسبی اسقفها کاست. امر انتخاب پاپ اکنون از سلطهٔ غیر روحانیان خارج شده بود، و روحانیان در این زمان نسبت به زمان پیش از شروع نهضت اصلاحی بیشتر تقوا داشتند.

ظهور شهرهای لمبارد

مرحلهٔ بعدی به امپراتور فردریک بارباروسا Barbarossa (۹۰-۱۱۵۲) مربوط می شود. او مردی بود توانا و کاری که در هر امر خطیری که پیروزی در آن ممکن بود پیروز می شد. مردی بود درس خوانده، که کتابهای لاتینی را با لذت می‌خواند، گرچه به دشواری بدان زبان سخن می گفت؛ اطلاعش بر آثار یونانی و رومی بسیار و از دوستداران

قانون روم بود. خود را وارث امپراتوران روم می دانست و امیدوار بود که نیروی آنان را به دست آورد. اما چون آلمانی بود در ایتالیا محبوبیتی نداشت. شهرهای لمبارد در عین حال که تفوق رسمی او را می پذیرفتند هر گاه که وی در امورشان دخالت می نمود اعتراض می‌کردند - مگر آن شهرهایی که از میلان باک داشتند و برخی به ضد میلان خود را در حمایت امپراتور قرار می‌دادند. نهضت پاتارین در میلان ادامه یافت و با تمایلی کمابیش دموکراتی همراه شد. نمی‌توان گفت که همهٔ شهرهای شمال ایتالیا هوادار میلان بودند، لیکن اکثر آنها چنین بودند و بر ضد امپراتور دست به هم می‌دادند.

دو سال پس از به تخت نشستن بارباروسا، هادریان Hadrian چهارم، انگلیسی نیرومندی که پیشتر در نروژ مُبلّغ بود، پاپ شد. در ابتدا وی با امپراتور روابط گرمی داشت. این دو به واسطهٔ دشمن مشترکی به یکدیگر نزدیک شدند. شهر رم در مقابل هر دوی آنها یکسان دعوی استقلال می کرد و ملحد مقدسی به نام آرنولد برسیایی Arnonld of Berscia[1] را در این مبارزه به کمک طلبیده بود. الحاد آرنولد خیلی سخت بود، یعنی می‌گفت «آن صاحب منصبان کلیسا که دارای ملکند و آن اسقفهایی که تیول دارند و آن راهبانی که صاحب مالند آمرزیده نخواهند شد.» وی بدان سبب صاحب این نظر شده بود که می اندیشید روحانی باید وجود خود را تماماً وقف امور روحانی کند. هیچ کس در صداقت زهدش شک نداشت، گرچه به واسطهٔ الحادش او را خبیث می دانستند. برنارد قدیس که به شدت با او مخالفت می‌کرد، می‌گفت: «نه می‌آشامد و نه می‌خورد، بلکه چون ابلیس به خون ارواح تشنه و گرسنه است.» سلف هادریان در مقام پاپی نامه ای به بارباروسا نوشته و شکایت کرده بود که آرنولد طرفدار فرقهٔ توده ای است که می خواهند صد نفر سناتور و دو کنسول انتخاب کنند و امپراتورشان هم از میان خودشان باشد. فردریک که عازم ایتالیا بود طبعاً از این موضوع تکان خورد. تقاضای مردم رم برای آزادی اجتماعی که از طرف آرنولد تشویق و ترغیب می‌شد منجر به اغتشاش شد و در آن اغتشاش یک کاردینال به قتل رسید. در نتیجه پاپ جدید، یعنی هادریان، شهر رم را از اجرای مراسم دینی ممنوع کرد. هنگام «هفتهٔ مقدس» بود و خرافات بر رومیان فائق آمد و تسلیم شدند و قول دادند که آرنولد را از آنجا برانند. آرنولد پنهان شد، اما سپاهیان امپراتور دستگیرش کردند. او را سوزاندند و خاکسترش را در رودخانهٔ تیبر ریختند تا مبادا مردم آن را به عنوان آثار مقدس نگه دارند. پس از مدتی معطلی که باعث بی میلی فردریک به گرفتن عنان و رکاب اسب پاپ به هنگام پیاده شدن پیش آمد، سرانجام پاپ در ۱۱۵۵ در میان مقاومت تودهٔ مردم که با کشتار عظیمی فرونشانده شد تاج را بر سر امپراتور نهاد.

چون از شر آن مرد شریف خلاص شدند باز دست سیاستمداران ظریف باز شد تا مجادلات خود را از سر گیرند.

پاپ پس از آنکه با نورمنها صلح کرد در ۱۱۵۷ به خود جرأت داد که با امپراتور به هم بزند. مدت بیست سال جنگ تقریباً مداومی میان امپراتور از یک طرف و پاپ و شهرهای لمبارد از طرف دیگر در جریان بود. نورمنها بیشتر از پاپ جانبداری می کردند. جنگ اصلی بر ضد امپراتور به وسیلهٔ «اتحادیهٔ لمبارد» صورت می‌گرفت که از «آزادی» سخن می گفت و از احساسات توده ای شدید الهام می‌گرفت. امپراتور شهرهای مختلفی را محاصره کرد و حتی در ۱۱۶۲ میلان را به تصرف درآورد و آن را با خاک یکسان ساخت و مردمش را مجبور کرد که در جای دیگر زندگی کنند. اما پنج سال بعد «اتحادیهٔ شهرهای ایتالیا» میلان را از نو ساخت و مردم آن بار دیگر بدانجا بازگشتند. در همان سال امپراتور که یک «پاپ معارض»[2] برای خود تهیه دیده بود با سپاهی عظیم به رم لشکر کشید. پاپ گریخت و چنین به نظر می رسید که قافیه را باخته است، اما بیماری طاعون سپاه فردریک را درو کرد و خود وی به

---

۱. گفته اند که وی شاگرد آبلار بود، اما این گفته محل تردید است.

۲. در بیشتر اوقات یک «پاپ معارض» وجود داشت. با مرگ هادریان چهارم دو تن مدعی، الکساندر سوم و ویکتور چهارم، بر سر جبهٔ پاپی با یکدیگر زور آزمایی کردند. ویکتور چهارم (که پاپ معارض بود) چون در گرفتن جبه شکست خورد از هواداران خود جبه ای را که قبلاً تهیه کرده بود گرفت ولی از فرط شتاب آن را وارونه به تن کرد.

صورت فراری یکه و تنهایی به آلمان بازگشت. در این هنگام با آنکه نه تنها سیسیل بلکه امپراتور یونان نیز در جانب «اتحادیهٔ لمبارد» قرار داشت، بارباروسا باز هم دست به جنگ زد، پس از این شکست ناچار به صلح شد و همه گونه آزادی به شهرها داد. در جدال بین امپراتوری و دستگاه پاپ شرایط صلح به هیچ یک از طرفین پیروزی کامل نبخشید.

اما بارباروسا عاقبت به خیر شد. در ۱۱۸۹ به سومین جنگ صلیبی رفت و سال بعد درگذشت.

در این جدال طولانی آنچه سرانجام اهمیت فراوان یافت ظهور شهرهای آزاد بود. نیروی امپراتور با نظم منحط ملوک الطوایفی بستگی داشت، و نیروی پاپ گرچه هنوز مراحل رشد را طی می کرد لیکن بیشتر ناشی از احتیاجی بود که به واسطهٔ ضدیت و مخالفت او با امپراتور در جهان به وجود او احساس می شد؛ و از این رو وقتی که خطر امپراتوری از میان رفت قدرت پاپ هم رو به کاهش نهاد. اما نیروی شهرها نیرویی تازه و حاصل ترقی اقتصادی و منبع اشکال سیاسی جدید بود. گرچه این موضوع در قرن دوازدهم ظاهر نشد، اما چیزی نگذشت که شهرهای ایتالیا موفق به ایجاد یک فرهنگ غیر دینی شدند که در ادبیات و هنر و علم به عالیترین درجه رسید. همهٔ این ترقیها در نتیجهٔ مقاومت پیروزانه در برابر بارباروسا برای آنها ممکن شد. همهٔ شهرهای بزرگ ایتالیا از طریق تجارت گذران می کردند و در قرن دوازدهم که آرام و قرار بیشتر بود تجارت بیشتر سود می داد. شهرهای کنار دریا، یعنی ونیس و جنووا و پیزا، هرگز برای آزادی خود ناچار به نبرد با امپراتور نشدند، و به همین جهت کمتر از شهرهای دامنهٔ آلپ که به عنوان دروازه های ایتالیا اهمیت داشتند با امپراتور دشمنی می کردند. به همین دلیل است که میلان در هنگام جالبترین و مهمترین شهرهای ایتالیا بود. تا زمان هنری سوم مردم میلان به پیروی از اسقف خویش قانع بودند، اما نهضت پاتارین، که در یکی از فصلهای گذشته ذکر آن رفت، این وضع را دگرگون کرد. اسقف جانب اشراف را گرفت و یک نهضت توده ای قوی با او و اشراف مخالفت آغاز کرد. برخی از مقدمات دموکراسی از این مبارزه حاصل شد و قانونی پدید آمد که به موجب آن حکام شهر به وسیلهٔ مردم انتخاب می شدند. در شهرهای مختلف شمال، اما خصوصاً در بولونیا، طبقهٔ دانشمندی از حقوق دانان غیر دینی پدید آمده بودند که در حقوق رومی تبحر داشتند. از این گذشته از قرن دوازدهم به بعد عوام ثروتمند دارای تعلیم و تربیتی بس بهتر از نجبای شمال آلپ بودند. شهرهای تجاری ثروتمند، گرچه در جدال پاپ و امپراتور، جانب پاپ را می‌گرفتند، از خود دارای جهان‌بینی و دین نبودند. در قرن دوازدهم و سیزدهم بسیاری از این شهرها مانند بازرگانان انگلستان و هلند پس از اصلاح دین، به بدعتهایی از نوع بدعت پوریتانها روی آوردند. بعدها مردم این شهر به آزاد اندیشی گراییدند؛ یعنی مراسم کلیسا را طوطی وار ادا می‌کردند، اما قلباً از هرگونه ایمان و دیانتی بری بودند. دانته آخرین فرد نوع قدیم و بوکاچو نخستین فرد نوع جدید است.

جنگهای صلیبی

جنگهای صلیبی به عنوان جنگ مورد بحث ما نیست، لیکن از لحاظ فرهنگی اهمیتی دارند. طبیعی است که ابتکار شروع جنگ با دستگاه پاپ و، حداقل به ظاهر، به خاطر دین بود. بدین ترتیب با تبلیغات جنگی و شور و حرارتی که در نتیجهٔ آن در میان مردم پدید آمد نیروی پاپ افزایش یافت. نتیجهٔ مهم دیگر کشتار گروه کثیری از یهودیان بود، و هر کس هم کشته نشد از اموال خود محروم شد و به زور غسل تعمید یافت. به هنگام نخستین جنگ صلیبی در آلمان، و در سومین جنگ به هنگام بر تخت نشستن ریچارد شیردل در انگلستان، یهودیانِ بسیاری را کشتار کردند. یورک، که در آن نخستین امپراتور مسیحی سلطنت خود را آغاز کرده بود، صحنهٔ یکی از سهمناکترین کشتارهای یهودیان شد. یهودیان پیش از جنگهای صلیبی تقریباً انحصار تجارت کالاهای مشرق زمین را در سراسر اروپا به دست داشتند. پس از آن جنگها در نتیجهٔ عذاب و آزار یهودیان این تجارت به دست مسیحیان افتاد.

یکی دیگر از آثار بسیار متفاوت جنگهای صلیبی عبارت بود از برقرار ساختن روابط ادبی با قسطنطنیه. در نتیجه این روابط در قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم ترجمه های زیادی از متون یونانی به زبان لاتینی صورت گرفت. تجارت با قسطنطنیه همیشه زیاد صورت می‌گرفت، خصوصاً به وسیلهٔ ونیسیها، اما بازرگانان ایتالیایی به آثار قدیم یونانی همانقدر توجه می‌کردند که بازرگانان انگلیسی و امریکایی در شانگهای به دنبال آثار قدیم چینی می‌رفتند. (معلومات اروپاییان از آثار قدیم چین، بیشتر از مبلّغین دینی گرفته می‌شد.)

رشد فلسفهٔ مدرسی

فلسفهٔ مدرسی به معنای اخص کلمه در اوایل قرن دوازدهم آغاز می‌شود و به عنوان مکتب فلسفی دارای خصوصیات معینی است. اولاً محدود به حدودی است که به نظر خود نویسندهٔ آن دیانت صحیح باشد، و اگر آرای وی از طرف شورایی محکوم شود حاضر است سخنان خود را پس بگیرد و از آن بگذرد. این را نباید تماماً نتیجهٔ ترس دانست. این تسلیم نظیر تسلیم قاضی بدوی است به رأی محکمهٔ استناف. ثانیاً ارسطو، که در قرون دوازدهم و سیزدهم بتدریج بهتر شناخته شد، قبولیّتش به عنوان عالیترین مرجع روز به روز افزایش می یابد و افلاطون مقام اول را از دست می‌دهد. ثالثاً اعتقاد زیادی به «دیالکتیک» (احتجاج نظری) و استدلال قیاسی وجود دارد. مشرب عمومی مدرسیان بیشتر باریک بینی و موشکافی و جدل منطقی است تا روش عرفانی. رابعاً مسئلهٔ کلیات با معلوم شدن اینکه افلاطون و ارسطو در آن خصوص با یکدیگر توافق ندارند بار دیگر پیش کشیده می‌شود؛ تصور اینکه مسئلهٔ کلیات موضوع اصلی بحث فلاسفهٔ این دوره بوده است خطاست.

در این موضوع نیز، چون سایر موضوعات، قرن دوازدهم مقدمات را برای قرن سیزدهم که بزرگترینِ فلاسفه را پدید آورد فراهم می سازد. اما فلاسفهٔ قدیمیتر شور و شوق بنیان گذاران و پیشقدمان را دارند. در آنها اعتماد فکری تازه ای دیده می شود، و در زمینه هایی که احکام دینی تفکر را زیاد خطرناک نساخته است علیرغم ارادتی که به ارسطو دارند عقلشلن آزاد است و با قدرت به جولان می پردازد. عیبهای شیوهٔ مدرسی همان عیبهایی است که ناچار از تکیه بر احتجاج نظری حاصل می شود، و عبارت است از: بی اعتنایی به حقایق و علم، اعتقاد به استدلال در مسائلی که فقط مشاهده می‌تواند دربارهٔ آنها حکم کند، و تأکید بیش از اندازه بر تمایزات و دقیق لفظی. ما این عیوب را در فرصتی که در مورد افلاطون پیش آمد ذکر کردیم، اما در فلاسفهٔ مدرسی به شکلی بس افراطی‌تر ظاهر می‌شوند.

نخستین فیلسوفی که می‌توان او را مدرسی تمام عیار نامید روسلین است. از زندگانی او اطلاعات زیادی در دست نیست. در حدود ۱۰۵۰ در کامپین به دنیا آمد و در لوش، واقع در بریتانی، به تدریس پرداخت و در آنجا بود که آبلار شاگرد او شد. در ۱۰۹۲ به وسیلهٔ شورایی در رنس متهم به الحاد شد و از ترس سنگسار شدن به دست کشیشانی که ذوق «لینچ» کردن داشتند توبه و استغفار کرد، آنگاه به انگلستان گریخت، اما از خیره‌سری به انسلم قدیس حمله کرد. این بار به رم گریخت و در آنجا او را با کلیسا آشتی دادند. در حدود ۱۱۲۰ وی از صحنهٔ تاریخ ناپدید می شود. تاریخ مرگش درست معلوم نیست. از نوشته های روسلین چیزی بر جای نمانده مگر نامه ای خطاب به آبلار در خصوص «تثلیث». در این نامه آبلار را تحقیر می کند و اختگی او را به ریشخند می گیرد. اوبروگ، که به ندرت ابراز احساسات می کند، به این نتیجه رسیده که روسلین آدم چندان جدی نبوده است. غیر از این نامه، عقاید روسلین را بیشتر از روی نوشته های انتقادی انسلم و آبلار می توان دریافت. به قراری که انسلم می‌گوید روسلین می‌گفته است که «کلیات» چیزی جز Flatus Vocis یعنی «نَفَسِ صدا» نیست. اگر این سخن را به جد بگیریم معنایش چنین می شود که «کلی» یک امر فیزیکی است، یعنی امری است که وقتی ما کلمه ای را تلفظ می کنیم صورت می گیرد. اما مشکل می‌توان پنداشت که روسلین صاحب چنین عقیدهٔ احمقانه ای بوده باشد. انسلم می گوید که مطابق عقیدهٔ

روسلین «بشر» یک واحد نیست بلکه یک اسم عام است. انسلم، چنانکه از یک افلاطونی خوب انتظار می رود، می‌گوید که روسلین بدان سبب این نظر را دارد که فقط برای محسوسات قائل به واقعیت است. گویا وی به طور کلی بر آن بوده است که کلِ دارای اجزا از خود واقعیت ندارد بلکه لفظ صرف است و واقعیت همانا از آن اجزاست. این نظر می بایست او را به نوعی اتمیسم افراطی کشانده باشد، و شاید هم چنین بوده است. در هر صورت این نظر وی را در مورد «تثلیث» به اشکال دچار کرد. در نظر وی اقانیم ثلاثه سه جوهر متمایزند و فقط لفظ مانع از این است که بگوییم «سه خدا» وجود دارد. شق دیگر، که وی قبول نمی کند، به نظر او این است که بگوییم نه فقط «ابن» بلکه «اَب» و «روح القدس» نیز در جسم آدمی حلول کرده اند. وی تمام این نظریات را تا آنجا که خلاف مذهب تشخیص داده شد در ۱۰۹۲ در شورای رنس پس گرفت. اکنون ممکن نیست بدانیم او دربارهٔ «کلیات» دقیقاً چه می‌اندیشیده، ولی در هر صورت پیداست که پیرو نوعی «نامگرایی» (nominalism) بوده است.

شاگردش آبلار از او بسیار تواناتر و بسیار برجسته‌تر بود. وی در حدود ۱۰۷۹ در نزدیکی نانت Nantes به دنیا آمد و در پاریس از شاگردان ویلیام شامپویی William of Champeaux (از رئالیستها) بود و سپس معلم مدرسهٔ کلیسای بزرگ پاریس شد، و در آنجا با نظریات ویلیام مبارزه کرد و او را وادار کرد تا آنها را جرح و تعدیل کند. س از آنکه چندی در محضر انسلم لائویی (غیر از آنکه اسقف اعظم بود) به تحصیل الهیات پرداخت، در ۱۱۱۳ به پاریس بازگشت و به عنوان معلم محبوبیت فراوان یافت. و در همین هنگام بود که فاسق هلوئیز Heloise برادرزادهٔ حاکم شرع فولبر Fulbert شد. حاکم شرع دستور داد تا او را اخته کردند. آبلار و هلوئیز ناچار تارک دنیا شدند. آبلار در یکی از صوامع سن دنی معتکف شد، و هلوئیز به دیری در آرژانتوی پناه برد. نامه های آنها به گفتهٔ آلمانی فاضلی به نام اشمایلدر Schmeildler تماماً به عنوان یک افسانهٔ ادبی به قلم آبلار نوشته شده است. من صلاحیت قضاوت دربارهٔ این نظریه ندارم، ولی در شخصیت آبلار چیزی دیده نمی‌شود که این امر را غیر ممکن سازد. او همیشه خودبین و مجادله جو و تحقیر کننده بود، و پس از آن مصیبت خوار و خشمگین هم شد. نامه های هلوئیز با عشق و سوز بسیار تندتری نوشته شده است و می‌توان تصور کرد که آبلار آنها را نوشته است تا همچون مرحمی بر زخم غرور خود بگذارد.

آبلار حتی در هنگام ترک دنیا نیز به عنوان معلم محبوبیت فراوان داشت. جوانان به زیرکی او و مهارتش در جدل و بی ارادتی اش نسبت به معلمان پیرترشان دلبسته بودند. پیرمردان هم به همان نسبت از او بیزار بودند. آبلار در ۱۱۲۱ در سواسون به جرم نوشتن یک کتاب خلاف مذهب دربارهٔ تثلیث محکوم شد. اما پس از آنکه مطابق رسم معمول تسلیم شد و سخنان خود را پس گرفت، به ریاست صومعهٔ سن ژیلدا St. Gildas در بریتانی منصوب شد، و رهبانان آنجا را بدکارانی وحشی یافت. پس از گذراندن چهار سال ناگوار در این تبعیدگاه به جای نسبتاً متمدنتری بازگشت. سرگذشت بعدی وی نامعلوم است، جز اینکه بر طبق شهادت جان سالسبوریایی همچنان با توفیق فراوان به تدریس پرداخت. در ۱۱۴۱ وی در مورد برنار قدیس بار دیگر محکوم شد، منتها این بار محکومیتش در شهر سان صورت گرفت. پس از آن آبلار به کلونی بازگشت و سال بعد درگذشت.

معروفترین کتاب آبلار که در سالهای ۲۲-۱۱۲۱ تصنیف شده Sic et Non یعنی «آری یا نه» نام دارد. در این کتاب وی در ردّ و تأیید بسیاری از آرا غالباً بدون قصد وصول به نتیجه براهین جدلی اقامه می‌کند. پیداست که نفس جدل را دوست می دارد و عقیده دارد که این کار ذهن آدمی را تند می‌سازد. کتاب وی در بیدارساختن مردم از خوابهای جزمی تأثیر بسیار داشت. نظر آبلار دائر بر اینکه جدل (سوای کتاب مقدس) تنها راهی است که ما را به حقیقت می رساند، در عین حال که نمی‌تواند مورد قبول هیچ فیلسوف تجربی واقع شود، در زمان خود به عنوان محلّل تعصبات و مشوق استعمال بی واهمهٔ مفکره، تأثیری گرانبها دشت. او می‌گفت که غیر از متون مقدس هیچ چیز مصون از خطا نیست، و حتی حواریون و آباء هم ممکن است اشتباه کنند.

ارزشی که برای منطق قائل می شد از نقطهٔ نظر متجددان گزافه آمیز است. وی «منطـق» (logic) را علـم خـاص مسیحیت می‌دانست و با اشتقاق آن از لفظ «Logos» (کلمه) بازی می‌کرد. انجیل یوحنا می‌گوید که «در ابتدا کلمـه [Logos] بود،...» و به نظر آبلار این گفته شرافت منطق (Logic) را اثبات می‌کند.

اهمیت عمدهٔ وی در منطق است. فلسفهٔ او تحلیلی است انتقادی که بیشتر مربوط به زبانشناسی اسـت. در مـورد کلیات، یعنی آنچه بر موضوعات مختلف متعدد قابل حمل باشد، می‌گوید که ما «چیـز»ی را حمـل نمـی‌کنـیم بلکـه فقط «کلمه»ای را حمل می‌کنیم. بدین معنی وی از نامگرایان است. و امـا در ردّ نظـر روسـلین مـی گویـد کـه یـک «نَفَسِ صوت» (flatus vocis) یک «چیز» است. آنچه ما بر موضوعی حمل می کنیم کلمـهٔ بـه معنـای امـر فیزیکـی نیست، بلکه کلمهٔ به اعتبار معنی است. در اینجا وی به ارسطو استناد می کنـد و مـی گویـد کـه اشـیاء بـه یکـدیگر شبیهند و این شباهت کلیات را باعث می شود. اما وجه شباهت میان دو چیز مشابه خود یـک چیـز نیسـت. خطـای رئالیسم اینجاست. مطالب دیگری هم می گوید که در مخالفت با رئالیسم حتی از این هم شـدیدتر اسـت؛ مـثلاً ایـن مفاهیم کلی مبتنی بر ماهیت اشیاء نیستند، بلکه تصاویر آشفته ای از اشیای متعددند. اما مُثُـل افلاطـونی را یکسـره مطرود نمی داند. این مثل در ذات باری به عنوان قالبهای خلقت وجود دارند. مُثُل در حقیقت مفاهیم موجود در ذات باری هستند. این مطالب قطع نظر از صحت و سقم آنها، مسلماً بسیار قـوی اسـت. جدیـدترین بحثهـایی کـه دربـارهٔ مسئلهٔ کلیات صورت گرفته از این حد چندان پیشتر نرفته است. برنار قدیس که قدوسیّتش بـرای هوشـمند سـاختن کافی نبود[۱]، از فهم سخنان آبلار درماند و اتهامات نارواپی بدو بست. گفت که در نظر آبـلار در بـاب تثلیـث همچـون نظر آریوسیان است و در باب رحمت الی همچون پلاگوسیان و در باب شخص مسیح همچون نسطوریان، و با زحمتی که برای اثبات مسیحیت افلاطون متحمل می شود الحاد خود را اثبات می کند؛ و از اینها گذشته بـا ایـن دعـوی کـه خدا را می توان با عقل بشری کاملاً شناخت اعتبار ایمان مسیحی را از میان می بـرد. حقیقـت ایـن اسـت کـه آبـلار مطلب اخیر را هرگزمدعی نبود، بلکه همیشه عرصهٔ پهناوری برای ایمان باقی می گذاشت، گرچه او نیز چون انسلم بر آن بود که تثلیث را بی مدد وحی و الهام می توان به دلایل عقلی اثبات کرد. راست است که یکبـار «روح القـدس» را با «روح العالم» افلاطونی یکی دانست، اما به محض آنکه تعارض این نظر را با اصول دین بدو گوشزد کردند آن را رها کرد. شاید ستیزه جویی او بیش از نظریاتش موجب آن شد که وی را به الحاد متهم سازند؛ زیرا خوی خرده گیـری از بزرگان علم، او را مورد بغض شدید مردم متنفذ قرار داده بود.

بیشتر دانشمندان آن زمان از آبلار کمتر به احتجاج نظری علاقه مند بودند. در آن هنگام به خصوص در «مدرسـهٔ شارتر» charters نهضت بازگشتی وجود داشت که فلاسفهٔ قدیم را می‌ستود و خصوصاً از افلاطون و بوئتیوس پیـروی می‌کرد. علاقه به ریاضیات باز پیدا شده بود و آدلار باتی Adelard of Bath در اوایل قرن دوازدهم به اسـپانیا رفـت و آثار اوقلیدس را ترجمه کرد.

در مقابل شیوهٔ خشک مدرسی، نهضت عرفانی نیرومندی هم وجود داشت که رهبر آن برنار قدیس بود. پدر برنـار از جنگاوران بود و در نخستین جنگ صلیبی کشته شد. خود وی از رهبانان سیسترسی بـود و در ۱۱۱۵ رئـیس دیـر جدید کلورو Clairvaux شد. وی در سیاست جامعهٔ روحانیت بسیار با نفوذ بود، بدین معنی که در چرباندن تـرازو بـر ضد «پاپهای معارض» و مبارزه با بدعت و الحاد در شـمال ایتالیـا و سـنگین سـاختن وزنـهٔ ایمـان بـر دوش فلاسـفه حادثه‌جو و موعظه برای دومین جنگ صلیبی سهم بسیار داشـت. در حملـه بـه فلاسـفه، برنـار قـدیس غالبـاً موفـق می شد، ولی پس از شکست جنگ صلیبی اش نتوانست ژیلبـر دولاپـوره Gilbert de la Porrée را، کـه ارادتـش بـه بوئتیوس بیشتر از آن بود که این مجاهد ضد کفر و الحاد تجویز می کـرد، محکـوم سـازد. برنـار قـدیس گرچـه اهـل

---

۱. بزرگی برنار قدیس در اوصاف مفکرهٔ او نبود، بلکه در شخصیت او بود. «دائره‌المعارف بریتانیکا»

سیاست و اسیر تعصب بود، طبیعتی واقعاً متدین داشت و مناجاتهای لاتینی اش زیبایی بسیار دارد.[۱] بـر کسـانی کـه تحت تأثیر او قرار گرفتند رفته رفته عرفان و اشراق غالب آمد، تا آنکه نزد ژواکیم فلورایی Joachim of Flora (متوفی ۱۲۰۲) به صورتی شبه الحاد جلوه‌گر شد - اما نفوذ این شخص مربوط به زمان دیرتری است. برنار قدیس و پیروانش حقیقت دینی را نه در تعقل بلکه در حال و سیر و سلوک ذهنی جستجو می‌کردند. آبلار و برنار شاید هر دو بـه یـک اندازه یک جانبه بودند.

برنار به عنوان یک عارف دینی از اشتغال دستگاه پاپ به امور دنیوی تأسف می خورد و از قدرت فانی دنیوی بیزار بود. برای جنگ صلیبی موعظه می‌کرد، ولی گویا نمی‌فهمید که جنگ سازمان می‌خواهد و تنها با شورو وشوق دینـی چرخ آن نمی‌چرخد. از این شکایت داشت که توجه مردمان را «قانون ژوستینین به خود مشغول داشته است، نه شرعِ خدا.» وقتی که پاپ به نیروی نظامی از قلمرو خود دفاع می‌کند، در شگفت مـی‌شـود. وظیفـهٔ پـاپ وظیفـهٔ روحـانی است، او نباید به حکومت واقعی اقدام کند. اما این نظر با ارادت و احترام بی انتها نسبت به پاپ همراه است و پـاپ را «سرور اساقفه و جانشین حواریون و وارث پیشوایی هابیل و حکومـت نـوح و شـیخوخت ابـراهیم و مرتبـه و شـرافت هارون و ولایت موسی و قضاوت شموئیل و قدرت پطرس و مسّ مسیحا» می‌نامد. و نتیجـهٔ خـالص فعالیتهـای برنـار قدیس البته عبارت بود از افزایش قدرت پاپ در امور دنیوی.

جانِ سالسبوریایی گرچه متفکر مهمی نیست، از جهت شرح مفصلی که از اوضاع و احـوال زمـان خـویش نوشـته برای ما حائز اهمیت است. وی دبیر سه تن از اسقفهای کانتربوری بود که یکـی از آنـان تومـاس بکـت Becket بـود. دوست هادریان چهارم بود و در پایان عمرش اسقف شارتر شـد و در همانجـا بـه سـال ۱۱۸۰ درگذشـت. در مسـائل خارج از حدود دین و ایمان مردی بود دارای مشرب شکاک و خود را از اصحاب آکامی می دانست. (بـدان معنـی کـه اگوستین قدیس از این کلمه اراده می‌کند.) حرمت پادشاهان را زیاد نگه نمی‌دارد. مـی‌گویـد «پادشـاهِ بـی‌سـواد خـرِ تاجدار است.» به برنار قدیس ارادت می ورزد، اما خوب می داند که کوشش او برای سازش دادن افلاطون و ارسطو به جایی نخواهد رسید. آبلار را می ستود، ولی بر نظریهٔ کلّیات او، و همچنین بر نظریهٔ روسلین، پوزخند مـی زد. منطـق را مقدمهٔ خوبی بر کتاب دانش می‌دانست، ولی آن را فی حد ذاته خشک و عقیم مـی انگاشـت. مـی گفـت ارسـطو را می‌توان اصلاح کرد، و حتی منطق او نیز جای اصلاح دارد. ارادت بـه نویسـندگان قـدیم نبایـد مـانع اسـتعمال عقـل انتقادی شود. افلاطون همچنان در نظر وی «سرور فلاسفه» است. با اکثر دانشمندان عصر خود شخصاً آشناسـت و در مناظرات مدرسی شرکت دوستانه‌ای دارد. یکبار که برای تجدید دیدار پس از سی سال به یک مکتب فلسفی مـی‌رود از اینکه می بیند هنوز بر سر همان مسائل قدیم بحث می‌کنند لبخند می زند. محیط محافلی که وی در آنهـا آمـد و شد دارد به سالنهای عمومی آکسفورد در سی سال پیش بسیار شبیه است. در اواخر عمر او مـدارس کلیسـایی جـای خود را به دانشگاهها دادند و دانشگاهها، دست کم در انگلستان، از آن روز تاکنون دوام شایان توجهی داشته‌اند.

در ظرف قرن دوازدهم مترجمان بتدریج شمار کتب یونانی را که در دسترس دانشجویان غربی بود افزایش دادنـد. این ترجمه‌ها سه منبع عمده داشت: قسطنطنیه و پالرمو Palermo و تولدو Toledo. از این سه، مهمتر از همه تولـدو بود، اما ترجمه‌هایی که از آنجا می‌آمد بیشتر از روی متون عربی بـود، نـه از متـون اصـلی یونـانی. در ربـع دوم قـرن دوازدهم ریموند Raymond اسقف اعظم تولدو دانشکده‌ای برای مترجمان تشکیل داد که بسیار ثمـر بخـش بـود. در ۱۱۲۸ جیمز ونیسی رساله های «آنالوطیقا» و «طوبیقا» و «سفسطه»ی ارسطو را ترجمه کرد. فلاسفهٔ، مغـرب زمـین «آنالوطیقای دوم» را دشوار یافتند. هانری آریستیپوس کاتانیایی (متوفی ۱۱۶۲) «فیدو» و «منـو» را ترجمـه کـرد، و

---

۱. مناجاتهای لاتینی مسجع و مقفای قرون وسطی به زبانی که گاه بلند است و گاه نرم و پر سوز و گداز، بهتـرین جنبـه هـای احساسـات دینی آن روزگاران را بیان می‌کند.

لیکن ترجمه های او تـأثیر آنـی نداشـتند. چـون معلومـات مغـرب زمـین از فلسـفهٔ یونـان نـاقص بـود، دانشـمندان می‌دانستند که هنوز مقادیر زیادی از آن فلسفه بر غرب مجهول است و اشتیاقی برای بدست آوردن معلومات کـاملتر از عصر قدیم پدید آمد. یوغ تعصب دینی بدان سنگینی که گاه می‌پندارد نبود. انسان همیشه می‌توانست کتاب خـود را بنویسد و آنگاه قسمتهای خلاف مذهب آن را پس از مباحثه های علنی مفصل پس بگیـرد. بیشـتر فلاسـفهٔ زمـان فرانسوی بودند، و فرانسه برای کلیسا به عنوان وزنه ای در مقابل امپراتوری حائز اهمیت بود. هر چند بـدعت و الحـاد کلامی ممکن بود در میان آنها پدید آید باز همهٔ آنها از لحاظ سیاسی مؤمن و وابسته به کلیسا بودند. این امـر باعـث شد که آرنولد برسیایی، که از این قاعده مستثنی بـود، خباثـت خاصـی پیـدا کنـد. تمـامی فلسـفهٔ مدرسـی اولیـه را می‌توان از لحاظ سیاسی یکی از نتایج مبارزهٔ کلیسا برای به دست آوردن قدرت دانست.

فصل دوازدهم

قرن سیزدهم

در قرن سیزدهم قرون وسطی به نقطهٔ اوج رسید. ترکیبی که از زمان سقوط رم بتدریج فراهم گشته بود به کاملترین شکل ممکن درآمد. قرن چهاردهم از هم پاشیدگی سازمانها و فلسفه را با خود آورد، و قرن پانزدهم آغاز آن سازمانها و فلسفه هایی را به همراه داشت که ما هنوز به عنوان جدید از آنها نام می‌بریم. بزرگان قرن سیزدهم بسیار بزرگ بودند. اینوسنت سوم و فرانسیس قدیس و فردریک دوم و توماس اکویناس، هر یک به طریق خاصِ خود نمایندگان عالی‌مقام نوع خویشند. کارهای بزرگی نیز صورت گرفت که مانند فلسفه با نامهای بزرگ همراه و همبسته نیست، همچون کاتدرالهای گوتیک فرانسه، ادبیات رمانتیک شارلمانی و آرتور نیبلونگن، تجلی سرآغاز حکومت مشروطه، صورت «منشور بزرگ» Magna Carta و مجلس عوام انگلستان. موضوعی که توجه ما را فوراً به خود جلب می‌کند فلسفهٔ مدرسی است، به صورتی که به دست توماس اکویناس تشریح شده است. اما من این سخن را می‌گذارم تا فصل دیگر، و نخست می‌کوشم از واقعاتی که در تشکیل محیط فکری آن عصر تأثیر فراوان داشتند شرح مختصری بیان کنم.

در آغاز قرن سیمای اصلی متعلق به پاپ اینوسنت سوم (۱۲۱۶-۱۱۹۸) است که سیاستمداری است بزرگ و مردی است با قدرت بی انتها و ایمان محکم به گزافترین دعاوی دستگاه پاپ، اما فاقد خضوع و فروتنی مسیحی. به هنگام اجرای مراسم نشستن بر مسند پاپی چنین خطابه خواند: «بنگر، امروز تو را سرور ملل و ممالک ساخته ام تا برکنی و بشکنی و ویران کنی و واژگون سازی و بنا کنی و بکاری.» او خود را «شاه شاهان و بزرگ بزرگان و امام ابدالآباد و منصوب ملک‌الصدق» نامید. برای اینکه مهابت خود را به رخ دیگران بکشد از هرگونه شرایط مساعدی استفاده می‌کرد. سیسیل به تصرف هنری ششم (متوفی ۱۱۹۷) شوهر کنستانس وارث پادشاهان نورمن درآمده بود، و پادشاه جدید فردریک بود که در وقت جلوس اینوسنت سه سال بیشتر نداشت. کشور آشفته بود و کنستانس به یاری پاپ نیازمند. پس پاپ را قیّم طفل خود ساخت و با قبول تفوق پاپ حق سلطنت پسر خود را در سیسیل تأمین کرد. پرتغال و آراگون نیز به همین ترتیب تفوق پاپ را پذیرفتند. در انگلستان شاه جان پس از مقاومت شدیدی ناچار شد کشور خود را در اختیار اینوسنت بگذارد و آنگاه آن را به عنوان تیولی از جانب پاپ پس بگیرد.

اما ونیسیها در قضیهٔ چهارمین جنگ صلیبی توانستند تا حدی بر او فائق آیند. سربازان صلیب می بایست در ونیس به کشتی بنشینند، اما در تهیهٔ کشتی به تعداد کافی دشواریهایی پیش می‌آمد. کسی جز ونیسیها کشتی کافی نداشت و انها نیز به صرف دلایل مالی عقیده داشتند که بهتر است به جای اورشلیم قسطنطنیه را تصرف کنند - زیرا در هر صورت پایگاه خوبی می شد و امپراتوری شرقی نیز هرگز به جنگجویان صلیبی روی خوشی نشان نداده بود. لازم آمد که نظر ونیسیها پذیرفته شود و قسطنطنیه به تصرف درآمد و یک امپراتور لاتینی در آنجا قرار داده شد. در ابتدا اینوسنت ناراحت شد، ولی سپس پنداشت که اکنون می‌توان دو کلیسای شرقی و غربی را بار دیگر متحد ساخت. (این امید بیهوده از آب درآمد.) جز در این مورد من کسی را سراغ ندارم که به نحوی از انحا بر اینوسنت سوم پیروز شده باشد. وی فتوای جهاد بزرگ بر ضد البیژانسها Albigenses را صادر کرد، و آن جنگ الحاد و

شادمانی و ثروت و فرهنگ را یکجا از جنوب فرانسه ریشه کن ساخت. ریموند کنت تولوز Toulouse را به عنوان بی‌علاقگی به جهاد معزول کرد. قسمت اعظم ناحیه البیژانسها را به زیر فرمان رهبر آن جنگ، سیمون دو موتفور Simon de Mootfort پدر پدر پارلمان درآورد. با امپراتور اوتو Otto نزاع کرد و از آلمانها خواست تا او را خلع کنند. آلمانها چنین کردند و به پیشنهاد وی فردریک دوم را که تازه به سن رشد رسیده بود به جای او برگزیدند. اما پاپ به ازای پشتیبانی خود قولهای سنگینی از فردریک گرفت، منتها فردریک تصمیم داشت در اولین فرصت از قول خود عدول کند.

اینوسنت سوم نخستین پاپ «کبیر»ی بود که در او اثری از تقدس دیده نمی‌شد. اصلاح کلیسا باعث شده بود که مقامات روحانی از جهت حیثیت اخلاقی احساس امنیت کنند و لذا مطمئن شوند که دیگر ضرورت ندارد زحمت تقدس را به خود هموار کنند. از زمان او به بعد، انگیزهٔ قدرت روز به روز بر دستگاه پاپ محیط و مسلط شد و مخالفت برخی از مردان دینی را، حتی در زمان حیات اینوسنت، باعث شد. اینوسنت برای اینکه قدرت دستگاه پاپ را افزایش دهد، قوانین کلیسا را مدون ساخت. والتر فن درفو گلوایده Walther von der Vogelweide این قانون را «سیاه ترین کتابی که از دوزخ بیرون آمده» نامیده است. گرچه دستگاه پاپ هنوز پیروزیهای پر آوازه‌ای در پیش داشت، نحوهٔ سقوط بعدی آن از همان هنگام قابل پیش‌بینی بود.

فردریک دوم که تحت سرپرستی اینوسنت سوم بود از سال ۱۲۱۲ به آلمان رفت و به کمک پاپ به جای اوتو برگزیده شد. اما خود اینوسنت زنده نماند تا به چشم ببیند چه دشمن مهیبی برای دستگاه پاپ در آستین پرورده است.

فردریک که یکی از جالبترین پادشاهان تاریخ است دوران کودکی و جوانیش را در محیط دشوار و خصومت‌آمیزی گذرانده بود و پدرش هنری ششم (پسر بارباروسا) نورمنهای سیسیل را شکست داده و با کنستانس وارث آن کشور ازدواج کرده بود. وی یک پادگان آلمانی در آنجا تشکیل داد که مورد نفرت مردم سیسیل بود، ولی خود در ۱۱۹۷ که فردریک دو ساله بود درگذشت. در این هنگام کنستانس با آلمانها مخالف شد و کوشید که بدون آنها و با کمک پاپ حکومت کند. آلمانها در خشم شدند و اوتو کوشید تا سیسیل را به تصرف درآود، و همین امر نزاع وی را با پاپ موجب شد. پالرمو، جایی که فردریک کودکی خود را آنجا گذرانده بود، دچار گرفتاریهای دیگر بود. در آنجا مسلمانان دست به طغیان می زدند؛ پیزانها جنواییها با یکدیگر و با هر کس دیگر بر سر تصرف جزیره می‌جنگیدند؛ رجال سیسیل برحسب آنکه کدام طرف بهای گزافتری برای خیانت می پرداخت، مدام جانب عوض می کردند. معهذا سیسیل از حیث فرهنگ امتیازات بزرگی داشت. در آنجا تمدنهای اسلامی و بیزانسی و ایتالیایی و آلمانی به یکدیگر برمی‌خوردند و در یکدیگر می آمیختند، چنانکه هیچ جای دیگری نظیر آن نبود. در سیسیل یونانی و عربی هنوز زبانهای زنده بودند. فردریک شش زبان آموخت و به همهٔ آن شش زبان به روانی و نکته پردازی سخن می گفت. با فلسفهٔ عرب آشنا بود و با مسلمانان روابط دوستانه داشت، و این امر باعث شگفتی و ناراحتی مسیحیان متدین می شد. وی از طایفهٔ هوهنشتافن Hohenstaufen بود و در آلمان می توانست خود را آلمانی به حساب آورد. اما از لحاظ فرهنگ و عواطف مردی ایتالیایی بود که رنگی هم از بیزانس و عربیت داشت. معاصرانش به شگفتی در وی می نگریستند، و شگفتی آنها رفته رفته به وحشت مبدل می شد. وی را «اعجوبهٔ جهان و مبدع شگفت انگیز» می‌نامیدند. هنوز در حیات بود که درباره اش افسانه ها پرداختند. می گفتند کتابی نوشته است به نام «سه طرّار» De Tribus Impostoribus و منظورش از سه طرار موسی و عیسی و محمد است. این کتاب، که اصلاً وجود نداشت، به نوبت به بسیاری از دشمنان کلیسا نسبت داده شد و آخرین آنها اسپینوزا بود.

کلمات «Guelf» و «Ghilbelline» در زمان رقابت اوتو و فردریک بر سر تخت امپراتوری بر سر زبانها افتاد. این کلمات اشکال مقلوب «Welf» و «Walblingen» یعنی نامهای خانوادگی آن دو رقیب است. (برادرزادهٔ اوتو از اجداد خانوادهٔ سلطنتی انگلستان است.)

اینوسنت سوم در ۱۲۱۶ درگذشت. اوتو نیز که از فردریک شکست خورده بود در ۱۲۱۸ درگذشت. پاپ جدید هونوریوس Honorius سوم در ابتدا با فردریک روابط گرمی داشت، اما چیزی نگذشت که میانه شان شکرآب شد. نخست فردریک از رفتن به جنگ صلیبی خودداری کرد. بعد با شهرهای لمبارد دست به گریبان شد که از ۱۲۲۶ یک پیمان اتحاد تعارضی و تدافعی بیست و پنج ساله با هم بستند. این شهرها از آلمانی‌ها نفرت داشتند. یکی از شاعران آنها شعری بر ضد آلمانی‌ها سروده بود که: «مردم آلمان را دوست مدار، این سگهای هار از تو دور باد.» گویا این شعر بیان کنندهٔ احساسات عمومی لمبارد در آن ایام بوده است. فردریک نمی خواست در ایتالیا بماند و به کار این شهرها بپردازد؛ اما در ۱۲۲۷ هونوریوس درگذشت و گرگوری نهم به جای او نشست. این شخص ریاضت کش پرشوری بود که به فرانسیس قدیس عشق می ورزید و مورد محبت او بود. (فرانسیس را دو سال پس از مرگش به مقام قدّوسیت ارتقا داد.) گرگوری هیچ چیز را به اندازهٔ جنگ صلیبی مهم نمی دانست و فردریک را به خاطر خودداری از جنگ تکفیر کرد. فردریک که با دختر و وارث پادشاه اورشلیم ازدواج کرده بود بی میل نبود که هرگاه بتواند بدانجا برود، و خود را پادشاه اورشلیم می نامید. در ۱۲۲۸ هنگامی که هنوز در حال تکفیر بود به اورشلیم رفت. این رفتن حتی بیش از نرفتن گرگوری را خشمناک ساخت؛ زیرا که مگر جنگجویان صلیبی می توانستند در زیر فرمان کسی که پاپ او را تکفیر کرده بود جهاد کنند؟ فردریک هنگامی که به فلسطین رسید با مسلمانان از در دوستی درآمد - بدانها توضیح داد که با اینکه اورشلیم از لحاظ سوق الجیشی چندان ارزش ندارد، مسیحیان برای آن اهمیت قائلند؛ و توانست آنها را مجاب و وادار کند که شهر را با مسالمت به وی تسلیم کنند. این امر پاپ را باز هم خشمناکتر ساخت؛ زیرا وی عقیده داشت که انسان باید با کفار بجنگد نه اینکه با آنها مذاکره کند. در هر صورت فردریک در اورشلیم تاجگذاریی به سزا کرد و هیچکس نتوانست توفیق او را منکر شود. در سال ۱۲۳۰ میان امپراتور و پاپ صلح افتاد.

در مدت چند سال صلحی که این جریان در پی داشت امپراتور همّ خود را مقصور امور کشور سیسیل ساخت. به کمک وزیرش پیترو دلا وینیا Pietro della Vigna قانون جدیدی مدوّن و مجری ساخت که از قانون روم گرفته شده بود و سطح عالی تمدن را در قلمرو جنوبی وی نشان می دهد. این قانون فوراً به یونانی ترجمه شد تا مردم یونانی زبان سیسیل نیز از آن باخبر شوند. دانشگاه مهمی در ناپل تأسیس کرد. سکهٔ زری ضرب کرد به نام «اوگوستال» augustal که نخستین سکهٔ زری بود که پس از چندین قرن در مغرب زمین ضرب شد. تجارت آزاد را برقرار ساخت و همهٔ گمرکهای داخلی را منحل کرد. حتی نمایندگان منتخبی از شهرها به شورای خود فراخواند که البته فقط اختیار مشورت داشتند.

این دورهٔ صلح با اختلاف مجدد فردریک با «اتحادیهٔ لمبارد» در ۱۲۳۷ به پایان رسید. پاپ جانب اتحادیه را گرفت و دوباره امپراتور را تکفیر کرد. از این هنگام تا مرگ فردریک در ۱۲۵۰ عملاً جنگ میان آنها دوام داشت و با گذشت زمان سخت تر و بی رحمانه تر و خیانت آمیزتر می‌شد. در این مدت فرشتهٔ بخت چندین بار میان آنها جانب خود را عوض کرد و سرانجام به هنگام درگذشت امپراتور مسئله هنوز حل نشده بود. اما کسانی که خواستند جانشین فردریک شوند قدرت او را نداشتند و بتدریج شکست خوردند و ایتالیا را به حال تجزیه و پاپ را پیروز بر جا نهادند و رفتند.

مرگ پاپها چندان تغییری در این کشاکش نمی‌داد. هر پاپ جدیدی سیاست سلف خود را تقریباً بدون تغییری دنبال می کرد. گرگوری نهم در ۱۲۴۱ درگذشت و در ۱۲۴۳ اینوسنت چهارم که یکی از دشمنان سرسخت فردریک

بود انتخاب شد. لویی نهم با همهٔ دین و ایمان استواری که داشت کوشید تا از شدت عمل گرگوری و اینوسنت چهارم بکاهد، اما نتیجه‌ای نگرفت. اینوسنت مخصوصاً هرگونه مقدمهٔ آشتی از جانب امپراتور را رد می کرد و همه گونه حیله و تزویر خلاف دین و وجدان بر ضد او به کار می برد. او را مخلوع اعلام کرد؛ بر ضد او اعلان جهاد داد؛ همهٔ طرفداران او را تکفیر کرد؛ برادران مسیحی بر ضد او موعظه کردند؛ مسلمین به جنگ برخاستند؛ در میان طرفداران ظاهری او توطئه ها صورت گرفت. همهٔ اینها باعث شد که فردریک هرچه بیشتر خشونت و بی‌رحمی نشان دهد. توطئه‌گران به طرز فجیعی مجازات شدند، و زندانیان از چشم راست و دست راست محروم گشتند.

یکبار در جریان این نبرد غولان، فردریک به این فکر افتاد که دین جدیدی تأسیس کند و قرار بود که در آن دین خودش مسیح شود و پیترو دلا وینیا هم نقش پطرس حواری را بازی کند.[۱] فردریک کار را تا علنی کردن نقشهٔ خود پیش نبرد بلکه فقط دربارهٔ این نقشه نامه ای به دلا وینیا نوشت. اما ناگهان به حق یا به ناحق معتقد شد که پیترو بر ضد او مشغول توطئه چینی است. پس دستور داد تا او را کور کردند و در قفسی گذاشتند و در شهر گرداندند. اما پیترو با خودکشی خود را از رنجهای شدیدتر نجات داد.

فردریک با همهٔ قدرت و کفایتش ممکن نبود پیروز شود؛ زیرا نیروهای ضد پاپی که در زمان او وجود داشت همه از مردم متدین و دموکرات تشکیل می شد، و حال آنکه هدف خود وی آن بود که چیزی نظیر امپراتوری روم پیش از مسیحیت پدید آورد. وی در زمینهٔ فرهنگ مترقی و روشن بین بود و در سیاست عقب افتاده. دربارش دربای شرقی و دارای حرمسرا و گروه خواجگان بود. اما در دربار همو بود که شعر ایتالیایی آغاز شد. خودش هم طبع شعر داشت. در اختلافی که با دستگاه پاپ داشت در پاسخ پاپ گفتارهایی منتشر کرد و در آنها از خطرات حکومت مطلقهٔ روحانیان سخن گفت. این گفتارها اگر در قرن شانزدهم منتشر می شد با تحسین مردم روبرو می گشت اما در عصر خود او تأثیری نکرد. فرق ضالّه که بایستی متحد او باشند در نظر او یاغیانی بیش نبودند و او برای خوشایند پاپ به آزار آنها می پرداخت. اگر محض مخالفت با امپراتور نبود شهرهای آزاد با پاپ مخالفت می کردند، اما تا هنگامی که فردریک خواهان تسلیم شدن آنها بود آن شهرها اتحاد با پاپ را ترجیح می دادند. بدین ترتیب، با آنکه از خرافات عصر خود مبرا بود از لحاظ دانش و فرهنگ نیز راه درازی از پادشاهان عصر خویش فراتر رفته بود وضع و موقع وی به عنوان امپراتور سبب می شد که با آنچه از لحاظ سیاسی آزادیخواهانه بود مخالفت ورزد. فردریک ناچار شکست خورد؛ اما در میان همهٔ شکست خوردگان تاریخ، یکی از جالبترین افراد است. ملاحده ای که اینوسنت سوم بر ضد آنها جهاد کرد و به وسیلهٔ همهٔ حکام و سلاطین (از جمله فردریک) مورد عذاب قرار گرفتند شایستهٔ بررسی هستند - هم از لحاظ خود، و هم از این جهت که منظره ای از احساسات عمومی آن زمان را نشان می دهند؛ و در تمام نوشته های آن عصر کمتر اشاره ای به این احساسات شده است. جالبترین و نیز بزرگترین فرقهٔ ضالّه فرقهٔ «کاتارها» Cathari است، که در جنوب فرانسه بیشتر به نام «البیژانسها» معروفند. نظریات آنان از راه بالکان از آسیا آمده بود. این نظریات در ایتالیای شمالی طرفدار بسیار داشت و در جنوب فرانسه اکثریت عظیم مردم، از جمله نجبا که دوست می‌داشتند بهانه ای برای گرفتن اراضی کلیسا در دست داشته باشند، طرفدار این نظریات بودند. پاره ای از علل گسترش الحاد یأسی بود که در نتیجهٔ شکست جنگهای صلیبی به مردم دست داده بود؛ اما علت عمده آن بود که روح مردم از ثروت و خباثت روحانیان بیزار و نفور شده بود. احساسات دامنه داری نظیر پوریتاریسم در دوره های بعدی، به نفع تقدس فردی پدید آمده بود. این احساسات با نوعی مذهب فقر ارتباط داشت. کلیسا ثروتمند بود و سخت جنبهٔ دنیوی پیدا کرده بود.

---

۱. ر.ک به شرح حال فردریک دوم به قلم Hermann Kantorowicz.

بسیاری از کشیشـان سـخت فـاجر و فاسـق بودنـد. راهبـان، سلسـه هـای قـدیم و کشیشـهای نـواحی را مـتهم می ساختند که اینان از اعتراف مؤمنات به منظور گمراه ساختن آنان سوءِ استفاده مـی کننـد؛ و دشـمنان آنهـا ایـن اتهامات را عیناً به خودشان باز می گرداندند. شکی نمی توان داشت که این اتهامات تا حدی موجه بود. هر قدر کلیسا در زمینهٔ دین تسلط بیشتر به دست می آورد، به همان اندازه مردم ساده از تضـادی کـه میـان گفتـار و کـردار اهـل کلیسا دیده می شد بیشتر در شگفت می شدند. همان انگیزه هایی که سرانجام منجر به رفورم شد در قـرن سـیزدهم نیز کارگر بود. فرق عمده این بود که حکام دنیوی هنوز آمادگی نداشتند که با ملاحدهٔ کلیسـا متحـد گردنـد، و ایـن وضع نیز تا حدی معلول این بود که هیچ فلسفه‌ای الحاد را با دعوی حکومت پادشاهان سازش نمی‌داد.

عقاید فرقهٔ کاتار را به تحقیق نمی‌توان دانست، زیرا اطلاعات ما در این مورد تماماً مبتنی بر گفته هـای دشـمنان آنهاست. به علاوه روحانیان که با تاریخ رفض و الحاد خوب آشنا بودند، غالباً هر نسبتی که به فکرشان می رسد بدانها می بستند و عقاید همهٔ فرق سابق را به فرقهٔ موجود نسبت می دادنـد، و مستمسـک ایـن اسـنادها غالبـاً شـباهتهای ناقص و جزیی بود. معهذا مقدار زیادی از عقاید این فرقه جای تردیـد نـدارد. گویـا کاتارهـا ثنـوی بـوده انـد و ماننـد گنوستیکها یهوهٔ تورات را خدایکی خبیث می‌دانستند و می گفتند که خـدای حقیقـی فقـط در انجیـل تجلـی کـرده است. ماده را اساساً بد می‌دانستند و می گفتند که مردم با تقوا رستاخیز تن نخواهند داشت، اما مـردم بـد بـه قالـب حیوانات در خواهند آمد. به همین جهت این فرقه گیاهخوار بودند و حتـی از تخـم مـرغ و پنیـر و شـیر نیـز پرهیـز می‌کردند. اما ماهی می خوردند، زیرا که معتقد بودن توالد و تناسل ماهی از راه عمل جنسی نیسـت. هرگونـه روابـط جنسی در نظر آنان پست و شایستهٔ انزجار بود، برخی می گفتند که ازدواج حتی از زنا بدتر است، زیـرا جرمـی اسـت مستمر و مجرم از ارتکاب آن راضی و خرسند است. از طرف دیگر برای خودکشی منعی نمی دیدند. متـون انجیـل را پیش مؤمنین کلیسا به طور تحت‌اللفظ تعبیر می کردند. ناسزا بر زبان نمی آوردند و گونهٔ دیگر را برای دریافت کردن سیلی پیش می‌آوردند. عذاب دهندگان آنان نقل می‌کنند که یکبار مـردی مـتهم بـه الحـاد شـده بـود و در دفـاع از خویش گفت که گوشت می‌خورد و دروغ و ناسزا می‌گوید و کاتولیک خوبی است.

دستورهای سخت این فرقه را فقط اشخاص بسیار مقدس که «کامل» نامیده می‌شدند اجرا می‌کردنـد، و دیگـران مجاز بودند که گوشت بخورند و حتی ازدواج کنند.

تحقیق در اصل و منشأ این نظریات دلکش است. این نظریات به وسیلهٔ جنگجوویان صـلیبی بـه ایتالیـا و فرانسـه آمد، و منشأ آنها فرقه ای بود به نام بوگومیلهـا Bogomiles در بلغارسـتان. در ۱۱۶۷ کـه کاتارهـا در نزدیکـی تولـوز شورایی نشکیل دادند، نمایندگان بلغار هم در آن شرکت کردند. بوگومیلها نیـز بـه نوبـهٔ خـود ترکیبـی از مانویـان و پولسیان بودند. پولسیان یک فرقهٔ ارمنی بودند که به تعمید دادن اطفال و وجود اعراف و توسـل بـه ارواح قدیسـین و تثلیث عقیده نداشتند. این فرقه رفته رفته در تراس گسترده شدند و از آنجا به بلغارستان راه یافتنـد. پولسـیان پیـرو مارسیون Marcion (در حدود ۱۵۰ میلادی) بودند که می‌پنداشت با طرد عناصر یهودی مسـیحیت از پـولس رسـول پیروی می‌کند؛ و بی‌آنکه خود از عرفای باطنی (گنوستیکها) باشد، شباهتهایی بدانها داشت.

تنها بدعت دامنه دار دیگری که دربارهٔ آن بحث خواهم کرد بدعت والدانسها Waldenses است. این فرقه پیـروان پطر والدو بودند که مؤمنی پر شور بود و در ۱۱۷۰ برای اجرای شریعت مسیح اعلام «جهاد» کرد. تمام دارایـی خـود را به مستمندان داد و جمعیتی به نام «فقرای لیون» تأسیس کرد که با فقر و پرهیـز شـدید مـی زیسـتند و در ابتـدا مورد تأیید پاپ بودند، ولی در تقبیح فسق و فجور روحانیان تند روی کردند و ۱۱۸۴ شـورای ورونـا آنـان را محکـوم کرد. در نتیجه آنان اعلام کردند که هر شخص عاقل و عادلی صلاحیت دارد کـه متـون مقـدس را موعظـه و تشـریح کند؛ آنگاه خود را از خدمت کشیشان کلیسا خلاص کردند و روحانیان خود را از میان خـود برگزیدنـد. ایـن فرقـه در لمباردی و بوهم گسترش یافتند و راه را برای هوسیتها Hussites هموار ساختند. به هنگـام تعقیـب و آزار البیژانسـها

که فقرا هم بی نصیب نماندند، بسیاری از آنان به پیه مون گریختند. میلتون سونات خود را که «خدایا انتقام قدیسین شهید خود را بگیر» نام دارد به مناسبت عذاب و آزار فقرای عصر خویش در پیه مون ساخته است. بقایای این فرقه تا به امروز هم در دره‌های دور افتادهٔ آلپ و در امریکا برجاست.

این انواع بدعت و الحاد کلیسا را به وحشت انداخت و اقدامات سختی برای سرکوبی آنها صورت گرفت. اینوسنت سوم عقیده داشت که مبدعان مستوجب مرگند، زیرا که به مسیح خیانت کرده اند. وی از پادشاه فرانسه خواست که جهادی بر ضد البیژانسها آغاز کند، و این عمل در ۱۲۰۹ صورت گرفت، به بی رحمی و شدتی باورنکردنی؛ به خصوص پس از تصرف کارکاسون Carcassonne قتل‌عام هولناکی روی داد. در ابتدا کشف بدعت و الحاد به عهدهٔ اسقفها بود، ولی رفته رفته این کار برای آنان که وظایف دیگری نیز داشتند سنگین و طاقت فرسا شد و در سال ۱۲۳۳ گرگوری نهم انکیزیسیون را تأسیس کرد تا این وظیفه را از دست اسقفها تحویل بگیرد. از ۱۲۵۴ به بعد کسانی که به وسیلهٔ انکیزیسیون مورد اتهام قرار می گرفتند حق انتخاب وکیل مدافع نداشتند. اگر محکوم می شدند اموالشان ضبط و در فرانسه به نفع پادشاه مصادره می شد. هنگامی که متهمی مجرم شناخته می شد، او را به قوای دولتی می سپردند، و این دعای خیر را نیز همراه او می کردند که جانش محفوظ بماند؛ اما اگر مأمورین دولتی در سوزاندن او اهمال می کردند، بیم آن می رفت که خود آنان در برابر انکیزیسیون احضار شوند. انکیزیسیون نه فقط با بدعت به معنی عادی آن مبارزه می‌کرد بلکه عقاید پنهانی و جادوگری را هم از نظر دور نمی‌داشت. در اسپانیا هدف انکیزیسیون بیشتر یهودیانی بودند که اصل و ملت خود را پنهان می داشتند. انکیزیسیون هرگز به کشورهای اسکاندیناوی و انگلستان راه نیافت، ولی انگلیسها هیچ ابایی نداشتند که آن را در مورد ژاندارک به کار برند. رویهمرفته انکیزیسیون در کار خود موفق شد، و در همان ابتدا بدعت البیژانسی را یکسره از روی زمین محو کرد.

در آغاز قرن سیزدهم کلیسا در برابر شورشی قرار داشت که شدت آن کم از شورش قرن شانزدهم نبود، اما به واسطهٔ ظهور گروههای فقر تا حدی از این خطر نجات یافت. فرانسیس قدیس و دومینیک قدیس خدمتی به کلیسا کردند که از خدمت نیرومندترین پاپها نیز بزرگتر بود.

فرانسیس قدیس اسیسی (۱۲۲۶-۱۱۸۲ یا ۱۱۸۱) یکی از دوست داشتنی ترین مردانی است که تاریخ می‌شناسد. وی در یک خانوادهٔ مرفه به دنیا آمد و در جوانی از خوشیهای عادی پرهیزی نداشت. اما یک روز که سواره بر یک بیمار جزامی می‌گذشت، حس ترحم شدیدی بر او چیره شد و از اسب فرود آمد و آن مرد بیمار را بوسید. چیزی از این مقدمه نگذشت که تصمیم گرفت تمام مال و منال دنیوی را ترک بگوید و زندگی خود را وقف موعظه و کار خیر کند. پدرش که تاجری محترم بود از این کار در خشم شد، ولی نتوانست او را منصرف سازد. فرانسیس به زودی پیروانی به دور خود جمع کرد؛ و همهٔ آنها سوگند خوردند که با فقر کامل زندگی کنند. در ابتدا کلیسا با اندکی بدگمانی در آنها می نگریست؛ زیرا که این گروه شباهت زیادی به «فقرای لیون» داشتند. نخستین مُرسلینی که فرانسیس قدیس به نقاط دور دست فرستاد ملحد شناخته شدند؛ زیرا که این مرسلین برخلاف رهبانان، که همین قدر سوگندی می خوردند ولی هیچکس آن را به جد نمی گرفت، حقیقتاً با فقر زندگی می‌کردند. اما اینوسنت سوم آن اندازه زیرک بود که فواید این نهضت را، به شرط آنکه در دایرهٔ مذهب کاتولیک باقی بماند، دریابد و این بود که در سال ۱۲۰۹ یا ۱۲۱۰ این گروه جدید را به رسمیت شناخت. گرگوری نهم که با شخص فرانسیس دوستی داشت، این لطف و عنایت را در حق او همچنان ادامه داد، و در عین حال مقرراتی بر او تحمیل کرد که بر احوال سودایی و بی‌سامان فرانسیس دشوار می‌افتاد. فرانسیس می خواست سوگند فقر را به محدودترین معنی آن تعبیر کند و در نتیجه به وجود خانه و کلیسا برای پیروان خود معترض بود. به عقیدهٔ او پیروانش می بایست نان خود را از راه گدایی به دست آورند، و جز جاهایی که دست تصادف بدانجاها مهمانشان کند خانه و کاشانه ای نداشته باشند. در سال ۱۲۱۹ او به مشرق سفر کرد و در برابر سلطان به موعظه پرداخت. سلطان به مهربانی از او پذیرایی

کرد، اما اسلام را رها نکرد. فرانسیس در بازگشت دید که فقرای فرانسیسی برای خود خانه ای ساخته اند و سخت رنجید؛ اما پاپ او را واداشت و یا مجبور ساخت که کوتاه بیاید. پس از مرگش گرگوری او را به مقام قدیسی ارتقا داد، ولی قانون او را در خصوص فقر تعدیل کرد.

فرانسیس از حیث قدس و تقوا همسنگهایی داشته است؛ اما چیزی که او را در میان قدیسان یگانه می سازد، شادمانی فطری و محبت کلی و طبع شعر اوست. نیکی او همیشه دور از هرگونه تلاش و تقلایی به نظر می‌آید، چنانکه گویی هیچ غل و غشی در آن نبوده است. همهٔ موجودات زنده را دوست می داشت، نه فقط به عنوان یک فرد مسیحی و یک مرد مهربان، بلکه به عنوان یک شاعر. مناجات او را با خورشید، که اندکی پیش از مرگ سروده است می‌توان اثر ایخناتون Ikhnaton آفتاب پرست پنداشت، اما نه کاملاً، زیرا که مایهٔ مسیحیت دارد، گو اینکه این مایه چندان آشکار نیست. فرانسیس در برابر جذامیها برای خود وظیفه ای احساس می کرد، و آن هم به خاطر آنها، نه به خاطر خویشتن. بر خلاف اغلب قدیسان مسیحی بیشتر به شادمانی دیگران دلبسته بود تا به آمرزش خویش. هرگز، حتی نسبت به وضیع ترین یا خبیث ترین اشخاص، احساس تفوقی نشان نمی داد. توماس سلانویی Thomas of Celano در حق او می‌گفت که فرانسیس در میان قدیسان یک سرو گردن از آنان بالاتر بود و در میان گناهکاران، خود یکی از آنان بود.

اگر شیطان وجود می‌داشت، آیندهٔ سلسله ای که به دست فرانسیس قدیس تأسیس شد، موجب کمال رضایت او می گشت. جانشین بلافصل فرانسیس قدیس یعنی برادر الیاس، به عنوان رئیس فرقه ترک کامل اصول فقر را مجاز داشت، و خود در تجمل غوطه ور شد. مهمترین کار راهبان فرانسیسی در سالهای بلافاصله پس از مرگ مؤسس سلسله عبارت بود از خدمت کردن به عنوان وکیل باشی در جنگهای سخت و خونین گلفها و گیبلنها. دستگاه انکیزیسیون که هفت سال پس از مرگ فرانسیس قدیس پدید آمد، در چندین کشور به دست پیروان او گردانده می شد. اقلیت کوچکی به نام «راهبان روحی» Spirituals به تعلیمات او وفادار ماندند، و بسیاری از این گروه به جرم الحاد به وسیلهٔ انکیزیسیون سوزانده شدند. این گروه عقیده داشتند که مسیح و حواریان هیچ مایملکی نداشتند، و حتی لباس تنشان هم از آنِ خودشان نبود. این عقیده در ۱۳۲۳ به وسیلهٔ ژان بیست و دوم به عنوان بدعت محکوم شد. نتیجهٔ خالص زندگی فرانسیس قدیس عبارت بود از تأسیس یک سلسهٔ ثروتمند و فاسد دیگر و تقویت دستگاه روحانیت و تسهیل شکنجه و آزار کسانی که در آزاد اندیشی و جدیت اخلاقی تند می‌رفتند. از لحاظ صفات و اغراضِ او محال است که بتوان نتیجه‌ای ناگوارتر ومسخره‌تر از کار فرانسیس قدیس به تصور آورد.

دومینیک قدیس St. Dominic (۱۲۲۱-۱۱۷۰) بسیار کمتر از فرانسیس جالب توجه است. او مردی کاستیلی و مانند لویولا Loyola ایمان تعصب آمیزی به مذهب خاص و خالص کاتولیک داشت. هدف اصلی او مبارزه با الحاد بود و فقر را به عنوان وسیله‌ای برای نیل بدین هدف انتخاب کرد. در سرتاسر جنگ آلبیژانسها حاضر و ناظر بود، گو اینکه می‌گویند برخی از فجایع شدید آن جنگ باعث تأسف او شده است. سلسلهٔ دومینیکی در ۱۲۱۵ به وسیلهٔ اینوسنت سوم تأسیس شد و توفیق سریعی به دست آورد. تنها اثری از انسانیت که من در دومینیک قدیس سراغ دارم اعتراف اوست به ژوردن ساکسونیایی حاکی از ایم که وی گفتگو با زنان جوان را از صحبت کردن با زنان پیر خوش‌تر دارد. اما در سال ۱۲۴۲ دیر دومینیکی با کمال توقیر فرمانی صادر کرد که این قطعه باید از شرح حال مؤسس سلسله به قلم ژوردن نوشته شده بود، حذف شود.

در کار انکیزیسیون دومینیکیان حتی از فرانسیسیان نیز فعالتر بودند؛ معهذا با عشق و علاقه ای که به دانش داشتند خدمت ارزنده ای به بشریت کردند. اما این امر به هیچ وجه جزو مقاصد دومینیک قدیس نبود. او فرمان داده بود که برادرانش «نباید علوم دنیوی و فنون آزاد بیاموزند، مگر به خواست خدا.» این قانون در سال ۱۲۵۹ لغو شد و از آن پس برای تسهیل دانش اندوزی دومینیکیان همه گونه اقدامی به عمل آمد. کار بدنی از جملهٔ وظایف آنان نبود،

و ساعات عبادت را کم کردند تا فراغت بیشتری برای مطالعه داشته باشند. دومینیکیان همّ خود را مصروف این ساختند که ارسطو را با مسیح سازش دهند. آلبرتوس ماگنوس و توماس اکویناس، که هر دو دومینیکی بودند، این کار را تا آنجا که مقدور بود پیش بردند. نفوذ و مقام توماس اکویناس چنان غلبه کرد که دومینیکیان پس از او در فلسفه چندان پیشرفتی نکردند. با آنکه فرانسیس حتی بیش از دومینیک از دانش بیزاری می‌نمود و در دورهٔ پس از او بزرگان علم بیشتر از میان راهبان فرانسیسی برخاستند. روجر بیکن Roger Bacon دونس اسکوتوس Duns Scotus و ویلیام اوکامی William of Occam همه فرانسیسی بودند. آنچه این «برادران دینی» از باب فراهم آوردند، موضوع فصول آینده خواهد بود.

فصل سیزدهم

توماس اکویناس قدیس

توماس اکویناس (متولد ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۶ و متوفی ۱۲۷۴) به عنوان بزرگترین فیلسوف مدرسی شناخته مـی‌شـود. در هر مدرسهٔ کاتولیک که فلسفه جزو برنامه باشد، حکمت وی به عنوان یگانه حکمت صحیح تدریس می شود. از سـال ۱۸۷۹ که پاپ لئوی سیزدهم فرمانی بر این قرار صادر کرد، این قاعده مجری بوده است. بنابراین تومـاس قـدیس نـه فقط از لحاظ تاریخی جالب توجه است، بلکه مانند افلاطون و ارسطو و کانت و هگل دارای نفوذ زنده ای اسـت – و در حقیقت نفوذ وی حتی از کانت و هگـل بیشـتر اسـت. از غالـب جهـات تومـاس ارسـطو را چنـان از نزدیـک پیـروی می کند که ارسطو در میان کاتولیکها حکم یکی از آبای دینی را پیدا کرده است، و انتقاد بر ارسطو در مسائل فلسـفهٔ محض تقریباً نوعی بی ایمانی به حساب می‌آید.[1] اما همیشه چنین نبوده است. در زمان اکویناس هنوز می بایست بـه خاطر ارسطو در مقابل افلاطون مبارزه کرد. نفوذ اکویناس این پیروزی را تـا زمـان رنسـانس مسـتقر سـاخت، آنگـاه، افلاطون که بهتر از دورهٔ قرون وسطی شناخته شده بود، در نظر اکثر فلاسفه باردیگر برتری خویش را به دسـت آورد. در قرن هفدهم ممکن بود که انسان هم مؤمن به کلیسا و هم پیرو دکارت باشـد. مـالِبرانش Malebranche بـا آنکـه خود کشیش بود، هرگز مورد توبیخ کلیسا قرار نگرفت. ولی در روزگار ما این قبیل آزادیها جـزو امـور گذشـته اسـت. روحانیان کاتولیک اگر بخواهند به فلسفه بپردازند، باید تعالیم توماس اکویناس را بپذیرند.

توماس پسر کنت اکوینو Aquino بود که کاخش در کشور ناپل در نزدیکی مونت‌کاسنو واقع بود، و در اینجـا بـود که تحصیلات «مجتهد مَلَک سیرت» آغاز شد. وی مدت شش سال در دانشـگاه فردریـک دوم در ناپـل بـه سـر بـرد، سپس به فرقهٔ دومینیکی پیوست و به کولونی رفت تا نزد آلبرتوس ماگنوس، که در میان فلاسـفهٔ آن زمـان از سـران مشاییان و ارسطوییان بود، تلمّذ کند. پس از مدتی اقامت در کولونی و پاریس به ایتالیا بازگشت و بـه جـز سـه سـال (۶۲-۱۲۵۹) بقیهٔ عمر را در آنجا گذراند. این سه سال را در پاریس بود و در آنجا دومینیکیها به علت پیـروی از آرای ارسطو از جانب مقامات دانشگاهی در زحمت بودند و این گمان بـر آنهـا مـی رفـت کـه بـا ابـن رشـدیها، کـه گـروه نیرومندی در دانشگاه داشتند، علاقهٔ کفر آمیزی دارند. ابن رشدیها، با تعبیری که از فلسفهٔ ارسطو مـی‌کردنـد، بـر آن بودند که روح فرد جاویدان نیست و جاودانگی فقط متعلق به عقل اسـت کـه غیـرِ شخصـی اسـت و در ذوات عقـول مختلف مُماثِل است. هنگامی که با شدت بدانها یادآوری می‌کردند که این نظریه مخالف مـذهب کاتولیـک اسـت، بـه حیلهٔ «حقیقت مضاعف» توسل می جستند و می گفتند که این حقیقت در فلسفه مبتنی بر عقل و در الهیات مبتنـی بر کشف و شهود است. این وضع ارسطو را بدنام ساخت، و توماس در پاریس مشغول این مهم بود که مضرات پیـروی بسیار نزدیک از نظریات اعراب را دفع کند، و در این امر توفیق بی‌نظیری به دست آورد.

اکوینـاس بـر خـلاف اسـلافش دربـارهٔ ارسـطو واقعـاً اطـلاع کـافی داشـت. دوسـتش ویلیـام مـوربکی William of Moerbeke ترجمه هایی از متون یونانی برایش تهیه می‌کرد و خود بر آنها شرح می‌نوشت. تا زمان وی،

---

۱. یکبار من در یک نطق رادیویی چنین کاری کردم، و اعتراضات فراوانی از جانب کاتویکها صورت گرفت.

تصورات مردم از ارسطو به واسطهٔ حشو و زواید نو افلاطونی مبهم و تاریک بود. اما توماس از فلسفهٔ حقیقی ارسطو پیروی می کرد و از فلسفهٔ افلاطون، حتی بدان نحوی که در تعالیم اگوستین قدیس بیان می شود، بیزار بود. او موفق شد کلیسا را متقاعد سازد که دستگاه ارسطو برای اساس فلسفی مسیحیت مناسبتر از دستگاه افلاطون است و ابن رشدیهایِ مسلمان و مسیحی ارسطو را غلط تعبیر کرده اند. من شخصاً بر آنم که تعبیر طبیعی «کتاب نفس» De Anima ارسطو به نظر ابن رشد نزدیکتر است تا به نظر اکویناس. اما از زمان توماس به بعد کلیسا عکس این قضیه را تعلیم داده است. از این گذشته، به نظر من نظریات ارسطو راجع به اغلب مسائل منطق و فلسفه آرای نهایی نبوده و پس از وی غالباً غلط از آب درآمده است؛ اما فلاسفه یا معلمان فلسفهٔ کاتولیک به اظهار این نظر هم مجاز نیستند.

مهمترین اثر توماس قدیس یعنی «کتاب ردّ بر امم ضالّه» Summa contra Gentiles بین سالهای ۶۴-۱۲۵۹ نوشته شده است. موضوع کتاب اثبات حقانیت دین مسیح است به وسیلهٔ براهینی خطاب به خواننده ای که بنا به فرض هنوز مسیحی نشده است. چنین برمی‌آید که این خوانندهٔ فرضی شخصی است که در فلسفهٔ عرب تبحر دارد. توماس کتاب دیگری نوشت به نام «مجموعه علم کلام» که تقریباً به همان اهمیت است، ولی از نظر ما چندان جالب نخواهد بود، زیرا غرض آن کمتر اقامهٔ براهینی است که حقانیت دین مسیح را از پیش مسلم فرض نکرده باشد.

آنچه در زیر می‌آید مجملی است از کتاب «ردّ بر امم.»

نخست بگذارید مقصود از «حکمت» را مورد توجه قرار دهیم. ممکن است مردی در رشتهٔ خاصی، مثلاً ساختن خانه، حکیم باشد. از این سخن چنین بر می آید که آن مرد وسیلهٔ وصول به غایت خاصی را می شناسد. لکن همهٔ غایات خاص تابع غایت عالم هستند، و حکمت فی نفسه دخیل در غایت عالم است. اما غایات عالم همانا خیر عقل، یعنی «حقیقت» است. بدین معنی اشتغال به حکمت کاملترین و والاترین و مفیدترین و لذت بخش‌ترین اشتغالات است. همهٔ این مراتب با توسل به قول «حکیم»، یعنی ارسطو، اثبات می‌شود.

توماس می‌گوید مقصود من اعلام حقیقی است که مذهب کاتولیک بدان معتقد است؛ اما در این کار باید به عقل طبیعی متوسل شوم، زیرا کفار مرجعیت کتاب مقدس را قبول ندارند. لکن عقل طبیعی در امور الهی قاصر است: این عقل می تواند جزیی از دین را اثبات کند، اما بر اثبات سایر اجزای آن قادر نیست. عقل می تواند وجود خدا و بقای روح را اثبات کند، اما اثبات تثلیث و حلول و روز داوری از او ساخته نیست. هر چیزی که قابل اثبات باشد، تا آنجا که اثبات می شود، مطابق و موافق دین مسیح است، و در کشف و شهود هیچ چیزی نیست که با عقل «مخالف» باشد. نکتهٔ مهم این است که آن اجزای دین را که با عقل قابل اثبات است از آنچه قابل اثبات با عقل نیست جدا سازیم. بنابراین از چهار باب «ردّ بر امم،» سه باب اول هیچ استنادی به کشف و شهود نمی‌کند، مگر برای اینکه نشان دهد کشف و شهود با نتایجی که عقل بدانها می‌رسد انطباق دارد؛ و فقط در باب چهارم مطالبی که جز از راه کشف و شهود قابل فهم نیست مورد بحث قرار می‌گیرد.

نخستین قدم اثبات وجود خداست. برخی بر آنند که این کار غیر لازم است، زیرا که وجود خدا (به قول آنها) به خودی خود مبرهن است. اگر ما ماهیت خدا را می شناختیم، این درست می‌بود: زیرا (چنانکه بعداً اثبات می شود) در خدا وجود و ماهیت یکی است. ولی ما از ماهیت او جز معرفت بسیار ناقصی نداریم. خردمندان بیش از مردم نادان از ماهیت خدا آگاهند، و فرشتگان از هر دو بیشتر می‌دانند، اما معرفت هیچ کدام آنقدر نیست که بتوانند وجود خدا را از ماهیت او استنتاج کنند. بدین دلیل برهان معرفه‌الوجودی رد می‌شود.

باید به یاد داشته باشیم که آن دسته از حقایق دینی که قابل اثبات است از طریق ایمان نیز قابل فهم است. براهین این مدعا دشوار است و فقط دانشمندان قادر به فهم آنها هستند؛ اما ایمان برای مردم نادان و جوانان و

کسانی که به واسطهٔ اشتغالات عملی فراغت آموختن فلسفه ندارند، نیز لازم است. برای این اشخاص کشف و شهود کافی است.

برخی می‌گویند که خدا فقط از راه ایمان قابل شناخت است، و چنین استدلال می‌کنند که اگر مقدمات استدلال، چنانکه در سالهٔ «تحلیل دوم» آمده، به واسطهٔ تجربهٔ ناشی از حواس بر ما معلوم شده باشد، پس هرچه از حس فراتر برود قابل اثبات نیست. اما این نادرست است. و حتی اگر درست هم می‌بود، باز خدا به واسطهٔ آثار محسوس خود قابل شناخت می‌بود.

وجود خدا، چنانکه در فلسفهٔ ارسطو آمده، به وسیلهٔ برهان «جنبانندهٔ ناجنبیده» اثبات می شود.[1] اشیایی هستند که فقط جنبانیده می شوند، و اشیایی نیز هستند که هم می جنبانند و هم جنبانده می شوند. هرچه جنبانیده شود، به وسیلهٔ چیزی جنبانیده می شود، و چون تسلسل بی نهایت محال است، پس در نقطه ای به چیزی می رسیم که سایر چیزها را می‌جنباند بی‌آنکه خود جنبانیده شده باشد. این جنبانندهٔ ناجنبیده خداست. شاید ایراد شود که این برهان قدمت حرکت را لازم می‌آورد که از نظر کاتولیکها مردود است، اما این اشتباه است؛ زیرا در عین حال که این استدلال در فرضیهٔ قدمت حرکت معتبر است، فرضیهٔ مخالف آن که مستلزم آغاز و لذا مستلزم «علت اول» است نه تنها خدشه‌ای بدان وارد نمی‌آورد، بلکه آن را تقویت می‌کند.

در کتاب «مجموعهٔ علم کلام» پنج برهان در اثبات خدا ذکر می‌شود. نخست برهان جنبانندهٔ ناجنبیده، چنانکه آمد. دوم برهان «علت اول» که باز متکی به محال بودن تسلسل بی نهایت است. سوم اینکه سلسلهٔ علل باید یک مبدأ ازلی داشته باشد، و این چیزی جز همان برهان دوم نیست. چهارم اینکه ما در جهان کمالات مختلفی می‌بینیم، و این کمالات باید ناشی از وجودی باشد که تماماً کامل است. پنجم اینکه می بینیم حتی اشیای بیجان نیز برای غرضی مفیدند، و این غرض باید وجودی خارج از خود آن اشیا باشد، زیرا که فقط موجودات زنده می‌توانند دارای اغراض درونی باشند.

و اما برگردیم به «کتاب ردّ». پس از اثبات وجود خدا اکنون می توانیم بسیاری از صفات او را بیان کنیم. اما این صفات همه به یک معنی صفات سلبیّه خواهند بود. ذات خدا فقط از طریق صفات سلبیّه بر ما معلوم می شود. خدا قدیم است، زیرا حرکت ندارد؛ خدا لایتغیر است، زیرا حاوی هیچ قوهٔ منفعلی نیست. دیوید دینانتی David of Dinant (یک وحدت وجودی مادی مشرب اوایل قرن سیزدهم) چنین «یاوه سراییده است» که خدا همان مادةالمواد است. این بی‌معنی است؛ زیرا مادةالمواد انفعال محض است، و حال آنکه خدا فعل محض است. در خدا ترکیب نیست؛ بنابراین جسم نیست؛ زیرا اجسام مرکب از اجزایند.

خدا عین ماهیت خویش است؛ زیرا در غیر این صورت بسیط نمی‌بود، بلکه مرکب از ماهیت و وجود می شد. (این نکته مهم است.) در خدا ماهیت عین وجود است. خدا بری از اعراض است. او را با هیچ فصل جوهری نمی توان مشخص کرد، و تحت هیچ نوعی نیست، و او را نمی‌توان تعریف کرد. اما فاقد کمال هیچ جنسی نیست. اشیا از برخی جهات به خدا شبیهند، و از جهات دیگر شبیه نیستند. اگر بگوییم اشیا به خدا شبیهند، شایسته‌تر از این است که بگوییم خدا به اشیا شبیه است.

خدا خوبی (خیر) است و خوبیِ خویش است؛ او خوبیِ هر خوبی است. خدا عاقل است و تعقل او ماهیت اوست. خدا به وسیلهٔ ماهیت خود می‌شناسد و بر خود معرفت کامل دارد. (به یاد داریم که جان اسکات نظر دیگری داشت.)

گرچه در عقل خدا ترکیبی نیست، او امور متعدد را می‌شناسد. این موضوع ممکن است تولید اشکال کند؛ اما باید دانست اموری که او می شناسد در وجود او هستی متمایزی ندارند؛ و برخلاف آنچه افلاطون می پنداشت وجود

۱. منتها در فلسفهٔ ارسطو این برهان به اثبات وجود ۴۷ یا ۵۵ خدا منجر می‌شود.

فی‌نفسه نیز ندارند، زیرا که صور اشیای طبیعی، جدا از ماده نه می‌توانند وجود داشته باشند و نه شناخته شوند. مع ذلک خدا بایستی صور را پیش از خلقت بشناسد. راه حل این مشکل از این قرار است: «مفهوم و تصور عقل الهی، چنانکه او خود را می‌شناسد، یعنی کلام، نه فقط شبیه خدای مفهوم برای خداست، بلکه همچنین شبیه همهٔ آن چیزهایی است که خدا شبیه آنهاست. بنابراین چیزهای متعدد ممکن است به وسیلهٔ خدا، به وسیلهٔ نوع معقولی که ذات خداست، و به وسیلهٔ نیت مفهومی کهه کلمهٔ خداست، شناخته شود.»[1] هر صورتی از حیث آنکه امری مثبت است، کمال است. عقل خدا آنچه را که شایستهٔ هر چیز است در ذرات خویش حاوی است. بدین طریق که می‌فهمد کجای آن چیز به او شبیه است و کجای آن شبیه نیست. مثلاً ماهیت گیاه زندگی است نه دانش، و ماهیت حیوان دانش است نه عقل. بدین ترتیب گیاه از حیث زنده بودن شبیه خداست اما از حیث نداشتن دانش به او بی‌شباهت است. حیوان از حیث داشتن دانش شبیه خداست و از حیث نداشتن عقل به او بی‌شباهت است. تفاوت مخلوق با خدا همیشه در سلب و نفی است.

خدا در آن واحد همه چیز را می‌شناسد. دانش وی عادی یا مستدل یا مبرهن نیست. خدا حق است. (به معنی حقیقی کلمه.)

اکنون می رسیم به مسئله ای که هم افلاطون و هم ارسطو را گرفتار کرده است. آیا خدا جزئیات را هم می شناسد و یا فقط به کلیات و حقایق کلی علم دارد؟ مسیحی چون معتقد به تقدیر است، باید معتقد باشد که خدا به امور جزئی علم دارد؛ معهذا براهین وزینی بر ضد این نظر اقامه می شود. توماس قدیس هفت برهان از این براهین را برمی‌شمارد و آنگاه به رد آنها می‌پردازد. این هفت برهان بدین قرارند:

۱. جزئیت. چون ماده جزئی است، هیچ چیز غیر مادی قادر به شناختن آن نیست.

۲. اشیای جزئی همیشه وجود ندارند و هنگامی که وجود ندارند نمی‌توانند شناخته شوند؛ بنابراین برای وجود لایتغیر قابل شناخت نیستند.

۳. اشیای جزئی ممکن الوجودند نه واجب؛ بنابراین جز در هنگامی که وجود دارند، علم یقین بر آنها میسر نیست.

۴. برخی از اشیای جزئی تابع اراده‌اند، و فقط برای شخص اراده کننده شناختند.

۵. اشیای جزئی از حیث تعداد بی‌نهایتند، و بی‌نهایت از حیث بی‌نهایت بودن غیر قابل شناخت است.

۶. اشیای جزئی کوچکتر از آنند که مورد توجه خدا قرار گیرند.

۷. در برخی اشیای جزئی شرّ وجود دارد، و حال آنکه خدا نمی‌تواند شرّ را بشناسد.

اکویناس در پاسخ می‌گوید که خدا اشیای جزئی را به صورت علت آن اشیا می شناسد، و او چیزهایی را می‌شناسد که هنوز وجود ندارد، چنانکه صنعتگر هنگامی که مشغول ساختن چیزی است، آن را می شناسد. او ممکن الوجود را می شناسد، زیرا او همه چیز را چنان که گویی در زمان حال هستند می بیند؛ چرا که خود او در زمان واقع نیست. او از روح و نیان پنهانی ما آگاه است. علم او بی نهایت است، حال آنکه دانش ما چنین نیست. او چیزهای پست را نیز می شناسد، زیرا که هیچ چیز **تماماً** پَست نیست، بلکه در هر چیزی مقداری **شرافت** وجود دارد، و در غیر این صورت خدا فقط خود را می شناخت. به علاوه نظام جهان بسیار شریف است و شناختن این نظام بدون شناختن اجزای پَست آن ممکن نیست. آخر آنکه خدا شرّ را می‌شناسد، زیرا شناختن خیر میتلزم شناختن ضد آن است که شرّ باشد.

1. Summa contra Gentiles, Book I, chap. iii.

در خدا اراده وجود دارد، و ارادهٔ خدا ذات اوست و موضوع اصلی آن ذات الهی است. خدا در اراده کردن خود چیزهای دیگر را نیز اراده می‌کند، زیرا که خدا غایت جمیع چیزهاست. او حتی چیزهایی را اراده می کند که هنوز نیستند. او وجود خود و خوبی را اراده می کند، اما چیزهای دیگر را، با آنکه اراده می کند، ضرورتاً اراده نمی‌کند. خدا ارادهٔ آزاد یعنی اختیار دارد؛ برای ارادهٔ او می‌توان «وجهی» یافت، اما «علتی» نمی‌توان یافت. خدا نمی‌تواند چیزهایی را که فی‌نفسه محالند اراده کند؛ مثلاً نمی‌تواند تناقض را مصداق بخشد. اما توماس قدیس برای امری که حتی مافوق قدرت الهی است مثالی ذکر می‌کند که چندان محکم نیست؛ زیرا که می‌گوید خدا نمی‌تواند انسانی بیافریند که در عین حال خر هم باشد.

در خدا بَهجت و سرور و محبت هست. خدا از هیچ چیز نفرت ندارد و دارای فضایل فکری و عملی است. خدا مبتهج است و بهجت او به ذات خویش است.

اکنون (در کتاب دوم) می رسیم به بررسی مخلوقات. این کار برای رد اشتباهاتی که در مورد خدا صورت گرفته مفید است. خدا جهان را برخلاف عقیدهٔ قدما از هیچ آفرید. موضوع کارهایی که خدا نمی تواند انجام دهد، بار دیگر مطرح می شود. خدا نمی تواند جسم گردد، یا خود را تغییر دهد، نمی تواند در کاری دربماند، یا خسته شود، یا فراموش کند، یا خشمناک گردد، یا غمگین شود. خدا نمی‌تواند کاری کند که انسان روح نداشته باشد، یا کاری بکند که مجموع زوایای یک مثلث دو قائمه نباشد. نمی‌تواند گذشته را باطل کند، یا مرتکب گناه شود، یا خدای دیگری بسازد، و یا خود را نابود سازد.

کتاب دوم بیشت صرف بحث دربارهٔ روح انسان شده است. همهٔ جوهرهای عقلی غیر مادی و فاسد نشدنی است. فرشتگان جسم ندارند، اما در انسان روح با تن متحد گشته است. همانطور که ارسطو می گوید روح صورت جسم است. در انسان سه روح وجود ندارد، بلکه فقط یک روح وجود دارد. تمام روح در همهٔ اعضای بدن تماماً حاضر است. روح حیوانات برخلاف روح انسان باقی نیست. عقل قسمتی از روح هر انسان است. برخلاف نظر ابن رشد، فقط یک عقل که همهٔ افراد بشر در آن سهیم باشند، وجود ندارد. روح به وسیلهٔ منی به نطفه انتقال نمی‌یابد، بلکه در هر فرد آدمی از نو خلق می‌شود. البته اینجا مشکلی وجود دارد. هنگامی که انسانی در نتیجهٔ رابطهٔ نامشروع تولد می یابد چنین به نظر می رسد که خدا در امر زنا شرکت داشته است. اما این ایراد فقط به ظاهر موجه است. (ایراد مهمی نیز هست که اگوستین قدیس را نگران ساخته بود، و آن در مورد انتقال گناه فطری است. آن که مرتکب گناه می شود روح است، و اگر روح منتقل نمی‌شود و از نو خلق می‌شود، پس چگونه می‌تواند گناه آدم ابوالبشر را به ارث ببرد؟ این موضوع مورد بحث قرار نمی‌گیرد.)

در مورد عقل مسئلهٔ کلیات نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. نظر توماس همان نظر ارسطو است. کلیات در خارج از روح وجود ندارد، لیکن عقل در معرفت کلیات اشیایی را که در خارج از روح قرار دارند می‌شناسد.

کتاب سوم بیشتر در مسائل اخلاقی بحث می‌کند. بدی امری سهوی است، و ذات نیست، و دارای علتی عارضی است، و آن علت خوب است. همهٔ چیزها شباهتی به خدا دارند که غایت همهٔ چیزهاست. سعادت آدمی بسته به لذات جسمانی و حرمت و افتخار و ثروت دنیوی و یا منافع تن نیست، و متمکن در حواس نیست. سعادت نهایی انسان عبارت از اعمال فضیلت اخلاقی نیست، زیرا که این اعمال وسیله نیستند؛ بلکه این سعادت در تفکر و تأمل دربارهٔ خداست. اما معرفتی که اکثر مردم از خدا درند یا آن معرفتی که از طریق استدلال دربارهٔ او به دست می‌آید، یا حتی معرفتی که از راه ایمان حاصل می شود نیز کافی نیست. در این دنیا ما از دیدار حق بذاته یا دست یافتن به سعادت نهایی عاجزیم. ولیکن در عالم دیگر جمال او را رویاروی خواهیم دید. (اما به ما یادآوری می‌شود که مقصود از «رویاروی» معنی حقیقی کلمه نیست، زیرا خدا «رو» ندارد.) این امر نه به سائقهٔ نیروی طبیعی ما، بلکه در پرتو

نور الهی واقع خواهد شد؛ و حتی در آن هنگام نیز ما او را بالتمامه نخواهیم دید. با این رؤیت، ما حیات جاویدان، یعنی حیات خارج از قید زمان، خواهیم یافت.

تقدیر الهی خالی از شرّ و احتمال و اختیار و بخت و اقبال نیست. شرّ به واسطهٔ علل ثانوی حاصل می‌شود و مثل آن مثل صنعتگر خوبی است که ابزار بد در دست داشته باشد.

فرشتگان با هم مساوی نیستند و در میان آنها سلسلهٔ مراتبی هست. هر فرشته ای یگانه نمونهٔ نوع خویش است؛ زیرا چون فرشتگان فاقد جسمند، پس به واسطهٔ تفاوتهای مشخصه از یکدیگر متمایزند، نه به واسطهٔ وضع خود در فضا.

ستاره بینی بنا بر همان دلایلی که معمولاً بر ضد آن می‌آورند، مردود است. اکویناس در پاسخ این سؤال که «آیا چیزی به عنوان سرنوشت وجود دارد؟» می گوید که ما **می‌توانیم** به تقدیر الهی نام «سرنوشت» بدهیم، اما بهتر است این کار را نکنیم، زیرا که «سرنوشت» از اصطلاحات کفّار است. این موضوع منجر به استدلالی می شود دائر بر اینکه هر چند تقدیر تغییر نمی پذیرد، معذلک دعا مفید است. (من در فهم این استدلال درمانده‌ام.) خدا گاهی دست به اعجاز می‌زند، اما جز او کسی قادر به چنین کاری نیست. با این حال سحر و جادو با کمک شیاطین ممکن است. سحر اعجاز حقیقی نیست و به کمک ستارگان نیز صورت نمی‌گیرد.

«شریعت الهی» به ما تعلیم می دهد که خدا را دوست بداریم، و پس از او به همسایگان خود نیز محبت داشته باشیم. زنا را منع می کند، زیرا که به هنگام تربیت فرزند، پدر باید در جوار مادر باشد. جلوگیری از موالید را چون خلاف مشی طبیعت است، منع می کند؛ لکن تجرد مادام العمر را به این دلیل منع نمی‌کند. عقد نکاح باید غیر قابل فسخ باشد، زیرا در تربیت فرزند وجود پدر لازم است؛ هم از این جهت که عقل پدر از مادر کاملتر است، و هم از آن جهت که هرگاه تنبیه لازم بیاید، پدر نیروی بدنی بیشتری دارد. هر مقاربت جسمانی گناه نیست، زیرا امری طبیعی است؛ اما اگر زناشویی را به اندازهٔ پرهیز و کف نفس خوب بدانیم، همانا در ورطهٔ الحاد جوینیان[1] سقوط کرده ایم. زناشویی باید فقط میان یک زن و یک مرد صورت بگیرد. تعدد زن ستمگاری با زنان خواهد بود و تعدد شوهر ابوّت را مشکوک و نامعین خواهد ساخت. ازدواج با محارم را باید منع کرد، زیرا که زندگی خانوادگی را بغرنج می سازد. بر ضد ازدواج خواهر و برادر یک استدلال بسیار شنیدنی می‌آورد؛ بدین معنی که اگر محبت همسری با محبت خواهر برادری به هم آمیخته شود، نتیجه چنان شدید خواهد شد که باعث مقاربت بیش از حد خواهد گشت.

باید توجه داشت که همهٔ استدلالات توماس دربارهٔ اخلاقیاتِ امور جنسی مبتنی بر ملاحظات عقلی است، نه بر امر و نهی الهی. اینجا هم، مانند سراسر سه کتاب اول، اکویناس خشنود است که پس از چند استدلال، به نقل آیاتی بپردازد که نشان می‌دهند عقل او را به نتیجه‌ای رهنمون شده است که با کتب مقدس مطابقت دارد. اما پیش از آنکه نتیجهٔ خود را بگیرد، به متون آسمانی استناد نمی‌کند.

در اینجا بحثِ بسیار زنده و دلکشی دربارهٔ فقر اختیاری آمده است که، چنانکه انتظار می رود، سرانجام به نتیجه‌ای می رسد که با اصول فرق درویشی موافقت دارد؛ اما ایرادات را با چنان واقع بینی و قوتی بیان می‌کند که نشان می‌دهد نویسنده آنها را واقعاً از زبان فقرا شنیده بوده است.

توماس قدیس سپس به مسئلهٔ گناه و تقدیر و برگزیدگی می پردازد، و در این زمینه ها نظریات وی بیشتر همان نظریات اگوستین قدیس است. انسان با ارتکاب گناه کبیره زندگی جاودانی را که سرانجام اوست از دست می دهد و بنابراین مستوجب عذاب ابدی می گردد. هیچ کس جز به مدد بخشایش الهی از گناه مبرا نیست، و معهذا گناهکاران اگر ایمان نیاورند سزاوار عقوبتند. انسان در راه راست محتاج به رحمت است، اما هیچ کس نمی تواند «مستحق»

---

۱. Jovinian (قرن چهارم) منکر بکارت همیشگی مریم و مخالف ریاضت کشی بود. م.

تأیید آسمانی باشد. خدا علت گناه نیست، اما بعضی را در گمراهی باقی می گذارد و برخی را برای رفتن به بهشت برمی‌گزیند و بعضی در گمراهی باقی می مانند و به دوزخ می روند. وی همچنین عقیده دارد که هیچ کس بدون غسل تعمید نمی‌تواند به بهشت راه یابد. و این از زمرهٔ آن حقایی نیست که به وسیلهٔ عقل مطلق قابل اثبات باشد، بل موضوعی است که در انجیل یوحنا، باب سوم مثل پنجم، مکشوف گردیده است.[1]

کتاب چهارم راجع است به تثلیث و حلول و تفوق مقام پاپ و مراسم دینی و رستاخیز تن. این کتاب بیشتر خطاب به حکمای الهی است تا فلاسفه، و به همین جهت من دربارهٔ آن به اختصار بحث می‌کنم.

سه طریق برای شناختن خدا وجود دارد: طریق عقل و طریق وحی و الهام، و طریق وجدان مستقیم بر اموری که قبلاً فقط از طریق وحی و الهام معلوم گشته است. اما وی دربارهٔ طریق سوم تقریباً چیزی نمی‌گوید. نویسنده ای که متمایل به عرفان باشد در این باره بیش از دو طریق دیگر سخن می‌گوید، اما مشرب توماس بیشتر عقلانی است تا عرفانی.

کلیسای یونانی را به سبب انکار نزول ثانوی روح القدس و تفوق مقام پاپ مورد ملامت قرار می‌دهد، و می‌گوید که گرچه مادر عیسی از روح القدس حامله شد، نباید چنین پنداشت که عیسی جسماً پسر روح‌القدس بود.

مناسک و تقدیسات دینی حتی اگر به دست روحانیان فاسق هم اجرا شود صحیح خواهد بود؛ و این موضوع نکتهٔ مهمی در اصول اعتقا کلیساست. عدهٔ کثیری از کشیشان در حین ارتکاب معاصی کبیره به سر می برند، و مؤمنین از آن می ترسیدند که مبادا مراسمی که به دست این کشیشان اجرا می شود فاقد اعتبار باشد. این موضوع موجب نگرانی بود. هیچ کس نمی دانست که عقد و نکاحش درست بسته شده، یا آمرزش صحیح یافته است، یا نه. این وضع باعث اختلاف و نفاق می شد، زیرا که خشکه مقدسان می خواستند برای خود طبقه ای از کشیشان به وجود آورند که زهد و صلاحشان اعتبار بیشتری داشته باشد. در نتیجه کلیسا ناچار شد به تأکید بسیار اعلام کند که گناه کشیش صلاحیت او را برای اجرای وظایفش سلب نمی‌کند.

یکی از آخرین مسائلی که مورد بحث قرار می گیرد موضوع رستاخیز جسم است. اینجا نیز توماس براهینی را که بر ضد نظریهٔ رسمی کلیسا اقامه شده است به طور منصفانه نقل می کند. یکی از این براهین در نظر اول اشکالات بزرگی تولید می کند. توماس می پرسد اگر شخصی در سراسر عمر خود جز گوشت آدمی نخورده باشد و والدینش نیز به همین حال بوده باشند، بر چنین شخصی چه خواهد گذشت؟ به نظر می رسد که نسبت به قربانیان وی ظلم است که در نتیجهٔ شکم‌خوارگی این شخص در روز قیامت از جسم محروم باشند؛ و اگر آن اشخاص جسم خود را بازیابند جسم آن شخص آدمیخوار از چه تشکیل خواهد یافت؟ بنده خوشوقتم که این برهان را، که در نظر اول دندان شکن به نظر می رسد، اکویناس پیروزمندانه پاسخ داده است. توماس می‌گوید که هویت جسم به بقای همان اجزای مادی که در زمان حیات جسم انسان را تشکیل می‌دهند بستگی ندارد. در زمان حیات در نتیجهٔ اعمال تغذیه و گوارش بدن انسان در حال تغییر و تحول دایم است. بنابراین در روز رستاخیز، زنگی و رومی هر یک جسم خود را دریافت می دارند، گو اینکه این اجسام از همان موادی که هنگام مرگ در بدن آنها بوده تشکیل نشده باشد. و اکنون که خیالمان از این حیث راحت شد، می‌توانیم خلاصهٔ خود را از «کتاب رد بر امم ضاله» پایان دهیم.

فلسفهٔ توماس قدیس از لحاظ خطوط کلیِ خود با فلسفهٔ ارسطو توافق دارد و ردّ و قبول آن در نظر خوانندگان به همان نسبت ردّ و قبول فلسفهٔ ارسطو خواهد بود. تازگی توماس در این است که فلسفهٔ ارسطو را با حداقل جرح و تغییر با کیش مسیحی انطباق می دهد. وی در زمان خود مبدع جسوری شناخته می شد، و حتی پس از مرگش نیز بسیاری از نظریات او از طرف دانشگاههای پاریس و اکسفورد محکوم شد. اهمیت وی از لحاظ تنظیم دستگاه فلسفی

---

۱. «عیسی در جواب گفت آمین آمین، بهتر می گویم اگر کسی از آب و روح مولود نگردد، ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود.»

از ابداعات او نیز بیشتر است. حتی اگر همهٔ نظریات او هم اشتباه می بود، «کتاب رد» به عنوان یک اثر عظیم فکری باقی می‌ماند. اکویناس وقتی می خواهد نظریه‌ای را رد کند نخست آن را بیان می کند، و غالباً در این کار قدرت بسیار نشان می دهد، و تقریباً همواره می‌کوشد جانب انصاف را نگاه دارد. براهین مأخوذ از عقل و براهین حاصل از کشف و شهود را با چنان وضوحی متمایز می‌سازد که شایستهٔ تحسین است. ارسطو را خوب می‌شناسد، و کاملاً می‌فهمد، و این نکته‌ای است که در حق هیچ یک از فلاسفهٔ کاتولیکِ پیش از وی نمی‌توان گفت.

معهذا این محاسن برای توجیه شهرت عظیم او کافی به نظر نمی‌رسد. توسل وی به عقل به یک معنی از روی صداقت نیست، زیرا نتیجه ای که باید گرفته شود از پیش معین است. مثلاً موضوع غیر قابل فسخ بودن عقد نکاح را در نظر بگیرید. از این نظر بر اساس این موضوع دفاع می شود که پدر در تربیت فرزند مفید است؛ (الف) زیرا که وی عاقلتر از مادر است؛ (ب) زیرا چون از مادر قویتر است بهتر می تواند تنبیه بدنی را اجرا کند. یک مربی جدید ممکن است در پاسخ بگوید که (الف) هیچ دلیلی وجود ندارد که مرد را به طور کلی عاقلتر از زن بدانیم؛ (ب) آن نوع تنبیهی که مستلزم نیروی بدنی فراوان است در تعلیم و تربیت مفید نیست. این مربی می تواند قدم را از این هم فراتر گذاشته بگوید که در عصر جدید پدر در امر تعلیم و تربیت نقشی به عهده ندارد. اما هیچ یک از پیروان توماس قدیس حاضر نیستند که بنا بر این علل از اعتقاد به وحدت زوجین و زوجات در سراسر عمر دست بکشند؛ زیرا که مبانی اعتقاد آنان غیر از آن است که گفته شده.

یا براهینی را که در اثبات وجود خدا آورده است در نظر بگیرید. همهٔ این براهین، سوای آن که از علل غایی اشیای غیر ذیروح گرفته شده، بر اساس فرض محال بودن یک سلسلهٔ بدون مبدأ قرار دارد. اما هر ریاضیدانی می‌داند که چنین امری محال نیست. سلسلهٔ اعداد صحیح منفی که منتهی به منهای یک می شوند یکی از موارد خلاف این فرض است. اما در اینجا نیز هیچ کاتولیکی، حتی اگر به غلط بودن استدلالات توماس مجاب و معتقد شود، از اعتقاد به خدا دست بر نمی‌دارد، بلکه برهان دیگری اختراع می‌کند یا متوسل به وحی و الهام می‌شود.

این دعوی ماهیت و وجود خدا یکی است، یعنی ذات خدا همان صفات او از قبیل خوبی و قدرت و غیر ذلک است، تخلیط میان نحوهٔ وجود کلیات و جزئیات است. این تخلیط در فلسفهٔ افلاطون مشهود است، و ظاهراً در فلسفهٔ ارسطو از آن احتراز شده است. مطابق این عقیده باید چنین تصور کرد که ذات خدا از جنس کلیات است در حالی که وجود او چنین نیست. بیان صحیح این مشکل دشوار است، زیرا در حدود اصطلاحات منطق ارسطو است که دیگر حائز اعتبار نیست؛ اما حاکی از نوعی خلط و ابهام نحوهٔ تألیف و استعمال الفاظ است که مبنای براهین اثبات صانع قرار گرفته و بدون آن، براهین مزبور مقبولیت خود را از دست می‌دهد.

از روح فلسفی حقیقی نزد توماس اکویناس کمتر اثری دیده می شود. او نمی‌خواهد مانند سقراط افلاطونی زمام عقل خود را به کف استدلال بسپارد تا هر جا که خاطرخواه اوست بکشاند. سرگرم تحقیقی نیست که دانستن نتیجهٔ آن از پیش غیر ممکن باشد. پیش از آنکه به فلسفه سازی بپردازد، خود حقیقت را می‌داند؛ یعنی آن حقیقت در کیش کاتولیک اعلام شده است. اگر توانست براهین ظاهراً منطقی برای قسمتی از آن کیش بیابد، زهی سعادت؛ و اگر نتوانست همین قدر کافی است که به دامان وحی و الهام پناهنده شود. یافتن برهان برای نتایجی که از پیش معین شده باشد فلسفه نیست، بلکه دفاع خصوصی است. بنابراین نمی‌توان گفت توماس اکویناس شایستهٔ آن است که با بهترین حکمای یونان یا فلاسفهٔ عصر جدید در یک تراز قرار گیرد.

فصل چهاردهم

مدرسیان فرانسیسی

تمامیت و خدشه‌ناپذیری اعتقاد فرانسیسیان به کلیسای کاتولیک، رویهمرفته از دومینیکیان کمتر بود. میان این دو گروه رقابت شدیدی برقرار بود و فرانسیسیان مایل نبودند که مرجعیت توماس قدیس را بپذیرند. سه فیلسوف مهم فرانسیسی عبارتند از روجر بیکن و دونس اسکوتوس و ویلیام اوکامی. بوناونتورای قدیس St. Bonaventura و ماتیوی آکواسپارتایی Matthew of Aquasparta هم شایان توجهند.

روجر بیکن (متولد حدود ۱۲۱۴، متوفی حدود ۱۲۹۴) در عصر خود چنانکه باید مورد تحسین نبود، ولی در عصر جدید بیش از آنچه شاید مورد تمجید قرار گرفته است. او فیلسوف به معنی اخص کلمه نبود، بلکه مردی بود دارای معلومات عمومی و عشق مفرط به ریاضیات و علوم. در عصر او علم با کیمیاگری آمیخته بود و پنداشته می شد که با جادوگری هم آمیخته است؛ و بیکن مدام به اتهام الحاد و جادوگری در زحمت می افتاد. به سال ۱۲۵۷ بوناونتورای قدیس رئیس سلسلهٔ فرانسیسی او را در پاریس تحت نظر قرار داد و حق انتشار آثارش را از او سلب کرد. اما در حالی که این دستور به قوهٔ خود باقی بود، گی دو فولک Guy de Foulques نمایندهٔ پاپ در انگلستان به او فرمان داد تا فلسفهٔ خود را برای مطالعهٔ پاپ بنویسد. به همین مناسبت بیکن در مدت بسیار کوتاهی سه کتاب نوشت به نامهای «کتاب بزرگ» Opus Majus، «کتاب کوچک» Opus Minus و «کتاب سوم» Opus Tertium. این کتابها ظاهراً تأثیر مساعد کردند و در سال ۱۲۶۸ بیکن اجازه یافت که از تبعیدگاه پاریس به اکسفورد بازگردد. اما هیچ چیز نمی‌توانست درس حزم و احتیاط به بیکن بیاموزد. عادت داشت که به طرز تحقیر آمیزی بر فاضل ترین معاصران خود خرده بگیرد و به خصوص عقیده داشت مترجمانی که آثار یونانی و عربی را ترجمه کرده‌اند سخت بی‌صلاحیت بوده‌اند. بیکن در ۱۲۷۱ کتابی نوشت به نام «مجموعهٔ تحقیقات فلسفی» Philosophiae Compendium Studii و در آن به نادانی و بی اطلاعی روحانیان حمله کرد. این کتاب بر محبوبیت او در میان همگنانش چیزی نیفزود؛ و در ۱۲۷۸ کتابهایش از طرف رئیس سلسله محکوم شد و خودش چهارده سال به زندان افتاد. در ۱۲۹۲ از زندان آزاد شد و کمی پس از آن درگذشت.

بیکن دارای معلومات دائره‌المعارفی ولی غیر منظم بود. برخلاف بیشتر فلاسفهٔ آن عصر، برای تجربه ارزش بسیار قائل بود و اهمیت آن را با نظریهٔ قوس و قزح نشان می داد. در باب جغرافیا خوب می نوشت. کریستف این قسمت از آثار او را خوانده و از آن تأثیر پذیرفته بود. ریاضیدان خوبی هم بود. کتب ششم و نهم اُقلیدس را در آثار خود نقل کرده است. به پیروی از منابع عربی دربارهٔ علم مناظر و مرایا نیز سخن گفته است. منطق را رشتهٔ بیهوده‌ای می‌دانست، و از طرف دیگر برای کیمیاگری آنقدر اهمیت قائل بود که در آن باب می‌نوشت.

من برای اینکه شَمه‌ای از حیطه و شیوهٔ فکر او را نشان داده باشم به نقل خلاصه‌ای از «کتاب بزرگ» می‌پردازم.

بیکن می‌گوید که نادانی چهار علت دارد: نخست پیروی از مرجع ضعیف و نامناسب؛ (و چون کتاب برای مطالعهٔ پاپ نوشته شده، احتیاطاً تذکر می دهد که این علت شامل کلیسا نمی شود)؛ دوم تأثیر عادت؛ سوم عقیدهٔ تودهٔ نادان؛ (و گویا این علت به جز خود او شامل همهٔ معاصرانش می شود)؛ چهارم پنهان داشتن نادانی خود به وسیلهٔ

نشان دادن دانش و خرد ظاهری. همهٔ بدیهای بشر از این چهار علت سرچشمه می‌گیرند، و بدترین آنها علت چهارم است.

در جانبداری از یک عقیده، خطاست اگر به دانش اسلاف یا رسم و عادت مألوف یا عقیهٔ عموم استناد کنیم. بیکن در تأیید نظر خویش به گفته های سنکا و سیسرو و ابن‌سینا و ابن‌رشد و ادلارد باتی Adelard of Bath و یروم قدیس و کریسوستوم قدیس St. Chrysostom استناد می‌کند. گویا در نظر او استناد به این مراجع برای اثبات این که شخص نباید به مراجع استناد کند کافی است.

ارادت بیکن به ارسطو فراوان است، ولی خالی از شک و تردید نیست. «فقط ارسطو و پیروانش در نظر همهٔ خردمندان حکیم شناخته شده‌اند.» بیکن نیز مانند کمابیش همهٔ معاصران خود هنگامی که از ارسطو سخن می گوید عنوان «حکیم» را به کار می برد، ولی می گوید که حتی ارسطو هم به آخرین حد حکمت بشری نرسید. پس از ارسطو، ابن سینا «سرور و پیشوای حکمت» است، گرچه او هم پدیدهٔ قوس و قزح را کاملاً درک نکرده بود؛ زیرا علت غایی آن را که بنابر «سفر پیدایش» انتشار بخار آب است نمی‌شناخت. (معهذا وقتی که خود بیکن دربارهٔ قوسو قزح بحث می کند با تحسین فراوان به نقل قول از ابن‌سینا می‌پردازد.) بیکن به کرات سخنانی می گوید که رنگ و بوی اعتقاد تام و تمام به کلیسا دارد؛ از قبیل این که یگانه حکمت کامل در کتب آسمانی است، به نحوی که به وسیلهٔ شریعت کلیسایی و فلسفه تعبیر و تفسیر شده است. ولی هنگامی که می‌گوید اخذ دانش از کفار محل ایراد نیست از لحن کلامش صداقت بیشتری به گوش می رسد. علاوه بر ابن سینا و ابن رشد، به کرات از فارابی و گاه نیز از ابومعشر بلخی و دیگران به نقل قول می پردازد. قول ابومعشر را بدین منظور نقل می کند که ثابت کند که ریاضیات پیش از توفان نوح وجود داشته است و نوح و پسرانش از آن با اطلاع بوده اند؛ و این به نظر من نمونه ای است از آنچه ما می‌توانیم از علمای غیر مسیحی بیاموزیم. بیکن ریاضیات را به عنوان یگانه منبع علم یقین (غیر مکشوف) و جزءِ لازم ستاره‌شناسی و ستاره‌بینی می‌ستاید.

بیکن به پیروی از ابن رشد عقیده دارد که ذهن فعال جوهری است ذاتاً سوای روح. اقوال الهیان مختلف، از جمله گروس تست Grosseteste اسقفِ لینکلن، را در تأیید نظر خود که با نظر توماس قدیس مخالف است نقل می کند. می گوید قطعاتی که در آثار ارسطو از خلاف این نظر حکایت می‌کنند، ترجمهٔ مغلوط است. از افلاطون مستقیماً نقل نمی کند، بلکه به یک واسطه از قول سیسرو، یا به دو واسطه از نوشته های نویسندگان عرب دربارهٔ فرفوریوس به نقل از افلاطون می‌پردازد. اما این امر دلیل بر آن نیست که به فرفوریوس ارادت فراوانی داشته باشد، زیرا که نظریهٔ فرفوریوس را دربارهٔ کلیات «کودکانه» می‌نامد.

در عصر جدید چون تجربه را به عنوان معرفت بیش از استدلال ارزش می‌گذارند، بیکن مورد تمجید قرار گرفته است. بدیهی است که علایق بیکن، و نحوهٔ بحث او دربارهٔ قضایا، با علایق و شیوهٔ مدرسیان واقعی فرق بسیا دارد. علایق دائره‌المعارفی او شبیه به علایق نویسندگان عرب است که او را بیش از غالب فلاسفهٔ مسیحی تحت تأثیر قرار داده اند. حکمای عرب نیز مانند بیکن به علم دلبسته بودند و به جادو و ستاره بینی عقیده داشتند، و حال آنکه مسیحیان جادو را امری شیطانی می دانستند و ستاره بینی را نیرنگ و فریب می شناختند. سیمای بیکن از این جهت شگفت انگیز است که با سایر فلاسفهٔ مسیحی قرون وسطی تفاوت بسیار دارد، ولیکن این مرد در عصر خود نفوذ و تأثیر چندانی نداشت و به نظر من تا آن اندازه که گاه پنداشته می‌شود جنبهٔ علمی نداشته است. نویسندگان انگلیسی می‌گفتند که بیکن باروت را اختراع کرده است، ولی این گفته البته درست نیست.

بوناونتورای قدیس (۱۲۷۴-۱۲۲۱)، که به عنوان رئیس سلسلهٔ فرانسیسی بیکن را از انتشار آثارش ممنوع داشت، مردی بود یکسره از نوع دیگر. او به سنّت انسلم قدیس تعلق داشت و از برهان او در اثبات وجود خدا جانبداری می کرد. در مذهب ارسطویی جدید نوعی مغایرت اساسی با مسیحیت می‌دید؛ به مُثُل افلاطونی عقیده داشت؛ ولی

می گفت فقط خداست که معرفت کامل بدانها دارد. در آثارش اقوال اگوستین فراوان نقل شده است، ولی از اقوال حکمای عرب اثری نیست و از نویسندگان پیش از میلاد مسیح نیز کمتر چیزی دیده می‌شود.

ماتیوی آکواسپارتایی (در حدود ۱۳۰۲-۱۲۳۵) از پیروان بوناونتورا بود، ولی کمتر از وی از تأثیر فلسفهٔ جدید در امان مانده بود. او جزو سلسلهٔ فرانسیسی بود و به مقام کاردینالی رسید و به جانبداری از عقاید اگوستین قدیس با توماس قدیس مخالفت ورزید. ولی در آثار او ارسطو نام «حکیم» گرفته است و اقوال حکیم مکرر نقل می شود. از ابن‌سینا به کرات نام می‌برد؛ اقوال انسلم قدیس را با احترام نقل می‌کند؛ و در مورد دیونیسیوس نیز چنین می‌کند، ولی مرجع و مقتدای اصلی او اگوستین قدیس است.

ماتیو می‌گوید که ما باید حد وسطی میان افلاطون و ارسطو بیابیم. مُثُل افلاطون «خطای محض» است؛ از این مثل حکمت حاصل می شود، ولی معرفت به دست نمی آید. از طرف دیگر ارسطو هم در اشتباه است؛ او معرفت را به دست آورد ولی از حصول حکمت عاجز ماند. ماتیو چنین نتیجه می‌گیرد که معرفت ما معلول امور عالی و دانی هر دو است؛ یعنی از اشیای خارجی و عقول کامله هر دو حاصل می‌شود.

دونس اسکوتوس (در حدود ۱۳۰۸-۱۲۷۰) مجادلهٔ فرانسیسیان را با توماس ادامه دارد. او در اسکاتلند یا اولستر Ulster متولد شد، در اکسفورد به سلک فرانسیسیان درآمد، و سالهای آخر عمر را در پاریس گذراند. اسکوتوس در برابر توماس از نظریهٔ بی‌آلایشی بار گرفتن مریم عذرا دفاع کرد و در این مباحثه دانشگاه پاریس و سرانجام تمام کلیسای کاتولیک با او موافق شد. او نیز از پیروان اگوستین است، ولی نظریاتش به اندازهٔ نظریات بوناونتورا، یا حتی متیوی آکواسپارتایی، افراطی نیست. مانند آن دو، اختلاف نظرهای او نیز با توماس قدیس ناشی از آن است که در فلسفهٔ او مقدار بیشتری از مذهب افلاطونی (به واسطهٔ اگوستین) دخالت دارد.

مثلاً اسکوتوس به بحث در باب این مسئله می پردازد که «آیا سالک طریقت می تواند حقیقت مسلم و خالصی را از طریق طبیعی و بدون فَیضان خاصی از جانب نور غیر مخلوق دریابد؟» و استدلال می کند که نمی تواند. در استدلال نخستین فقط با نقل قول از اگوستین قدیس از نظر خود دفاع می کند. تنها مشکلی که می بیند مثل بیستم از باب اول «رسالهٔ پولس رسول به رومیان» است که می‌گوید: «زیرا که چیزهای نادیدهٔ او، یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیلهٔ کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد.»

دونس اسکوتوس رئالیست معتدلی بود. او قائل به اختیار بود و تمایلی هم به مذهب پلاگیوسی داشت. بر آن بود که «وجود» عین «ماهیت» است. بیشتر به «بدیهیات»، یعنی چیزهایی که بدون احتیاج به دلیل قابل شناختند، نظر داشت. بدیهیات سه نوعند: (۱) اصولی که به خودی خود معلومند؛ (۲) اموری که به تجربه معلوم می‌شوند؛ (۳) اعمال خود ما. اما بدون فیض الهی ما قادر به شناختن هیچ چیزی نیستیم.

اکثر فرانسیسیان از دونس اسکوتوس بیش از توماس اکویناس پیروی می‌کردند. دونس اسکوتوس می گفت که چون میان وجود و ماهیت فرقی نیست پس «اصل تشخّص» یعنی آنچه هر چیزی را از چیزهای دیگر متمایز می‌سازد، همان صورت است نه ماده (یا هیولا). «اصل تشخّص» یکی از مسائل مهم فلسفهٔ مدرسی بود. این موضوع به اشکال مختلف تا به امروز هم به عنوان یک مسئله باقی مانده است. بی‌آنکه به نویسندهٔ خاصی رجوع کنیم شاید بتوانیم مسئله را به طریق زیر بیان کنیم.

در میان صفات مختصهٔ اشیا برخی ذاتی و برخی عرضی هستند. صفات عرضی آنهایی هستند که شئ می تواند بدون از دست دادن ذات خود از آنها عاری شود - مانند بر سر داشتن کلاه، اگر شئ مورد بحث یک مرد باشد. اکنون این سئوال پیش می آید که اگر دو فرد متعلق به یک نوع داشته باشیم آیا این دو همیشه ذاتاً با یکدیگر متفاوتند یا ممکن است که ذات انها عیناً مشابه و مماثل باشد؟ توماس قدیس در مورد جواهر مادی معتقد به نظر اخیر و در مورد جواهر غیر مادی معتقد به نظر قبلی است. دونس اسکوتوس می گوید که در میان دو جزئی مشخص، همیشه

تشخّص ذاتی وجود دارد. نظر توماس قدیس مبتنی بر این است که مادهٔ خالص از اجزای مماثلی ترکیب یافته است که فقط از روی وضعی که این اجزا در فضا دارند از یکدیگر قابل تشخیصند. بدین ترتیب یک فرد آدمی که از جسم و روح تشکیل یافته فقط از لحاظ وضع قضایی جسم خود ممکن است با فرد دیگ تفاوت «جسمی» داشته باشند. (این موضوع از لحاظ نظری ممکن است در مورد دو نفر توأمان مصداق بیابد.) اما دونس اسکوتوس از جانب دیگر معتقد است که اگر دو چیز از یکدیگر متمایز باشند، تمایز آنها باید به سبب تفاوت کیفی باشد. پیداست که این نظر بیش از نظر توماس قدیس به مذهب افلاطونی قرابت دارد.

قبل از اینکه بتوانیم این مسئله را به شکل جدیدش بیان کنیم، باید مراحل مختلفی را بگذرانیم. نخستین قدم، که به وسیلهٔ لایب نیتس برداشته شد، عبارت بود از طرد تمایز میان صفات ذاتی و عرضی، که، مانند بسیاری از چیزهایی که مدرسیان از ارسطو گرفته بودند، همینکه بخواهیم به دقت آن را بیان کنیم واقعیت خود را از دست می‌دهد. بدین ترتیب ما به جای «ذات» این تعریف را خواهیم داشت. «تمام قضایایی که دربارهٔ شئ مورد بحث صادق است.» (اما به طور کلی وضع مکانی و زمانی هنوز در نظر گرفته نمی شود.) لایب نیتس می گوید که محال است دو چیز بدین معنی عیناً همانند باشند، و این همان اصل «همانستی امور غیر قابل تمییز» (identity of indiscernibles) اوست که از طرف علمای فیزیک مورد انتقاد قرار گرفت. آنان گفتند که دو پاره از ماده فقط ممکن است از لحاظ وضع مکانی و زمانی خود با یکدیگر تفاوت داشته باشند و این نظری است که با نظریهٔ نسبیت دشوارتر شده است؛ زیرا که نسبیت زمان و مکان را به شکل نسبت درآورده است.

برای درآوردن مسئله به صورت امروزی لازم است قدم دیگری هم برداشته شود، و آن طرد مفهوم «جوهر» است. چون این کار صورت گرفت، یک «شئ» باید مجموعه‌ای از کیفیات باشد، زیرا که دیگر در آن هیچ هستهٔ «شیئیّت» خالص وجود ندارد.

از این موضوع ظاهراً چنین برمی‌آید که اگر «جوهر» را مطرود بدانیم، باید نظری اتخاذ کنیم که بیشتر به نظر اسکوتوس مشابه باشد تا نظر توماس اکویناس. ولی این امر مشکلات فراوانی در مورد زمان و مکان پدید می آورد. من این مسئله را، چنان که به نظرم رسیده است، تحت عنوان «اسمای خاص» در کتاب «تحقیق در معنی و حقیقت» Inquiry into Meaning and Truth مورد بحث قرار داده‌ام.

ویلیام اوکامی پس از توماس قدیس مهمترین مدرسیان است. از شرح حال او اطلاعات بسیار ناقصی داریم. گویا بین سالهای ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰ به دنیا آمده، و در دهم آوریل درگذشته؛ اما معلوم نیست که سال مرگش ۱۳۴۹ است یا ۱۳۵۰. (طاعون در سال ۱۳۴۹ بیداد می‌کرد؛ بنابراین شاید مرگش در این سال واقع شده باشد.) بسیاری می‌گویند که او در اوکهام Ockham واقع در سوری Surrey متولد شده است؛ ولیکن دلایل برنز اوکهامِ واقع در یورکشیر را صحیح تر می داند. وی مدتی در اکسفورد به سر برد و سپس به پاریس رفت و در آنجا نخست شاگرد و سپس رقیب دونس اسکوتوس شد. در دعوای میان فرقهٔ فرانسیسی و پاپ جان بیست و دوم بر سر موضوع فقر پای او هم به میان آمد. پاپ با پشتیبانی میکائیل سسنایی Michael of Cesena رئیس فرقهٔ فرانسیسی «روحیون» را مورد عذاب و آزار قرار داده بود. اما پیش از ماجری، مطابق قراردادی زمینهایی که به اعضای فرقهٔ رسیده بود به پاپ واگذار شده بود، تا او منافع آنها را به فرقه بدهد، بی آنکه گناه مالکیت به گردن فقرا بیفتد. جان بیست و دوم به این وضع پایان داد و گفت که فرقه باید مالکیت صریح را بپذیرد. در نتیجه اکثریت افراد فرقه به سرکردگی میکائیل سسنایی سر به طغیان برداشتند. اوکامی که به امر پاپ به آوینیون فراخوانده شده بود تا به اتهام الحاد در مورد مسئلهٔ تبدیل جوهر پاسخ بدهد، جانب میکائیل سسنایی را گرفت، و مرد مهم دیگری نیز، یعنی مارسیلیوی پادوایی Marsiglio of Padua، همین کار را کرد. هر سهٔ آنها تکفیر شدند، ولی از آوینیون گریختند و به نزد امپراتور لویی پناهنده شدند. لویی یکی از دو تن مدعیان تاج و تخت امپراتوری و مورد توجه مردم آلمان بود ولی پاپ با آن مدعی

دیگر موافق بود. پاپ لویی را تکفیر کرد و لویی از پاپ به یک شورای عمومی شکایت برد. خود پاپ نیز متهم به الحاد شد.

می‌گویند اوکامی هنگامی که امپراتور را دید گفت: «اگر با شمشیر از من دفاع کنی، من هم با قلم از تو دفاع خواهم کرد.» به هر حال، او و مارسیلیوی پادوایی تحت حمایت امپراتور در مونیخ جایگزین شدند و به نوشتن رسالات سیاسیی که دارای اهمیت بسیار است پرداختند؛ ولی اینکه پس از مرگ امپراتور در ۱۳۳۸ چه بر سر اوکامی آمد، روشن نیست. بعضی می‌گویند که وی با کلیسا آشتی کرد، ولی این سخن نادرست به نظر می‌رسد.

خطهٔ امپراتوری دیگر آن نبود که در عهد سلسلهٔ هوهنشتاوفن بود، و دستگاه پاپ نیز با آنکه دعاویش روز به روز بزرگتر می شد دیگر آن عزت و حرمت سابق را نداشت. بونیفاس هشتم، در آغاز قرن چهاردهم مقر پاپ را به آوینیون انتقال داده بود، و پاپ به صورت یکی از متابعین سیاسی پادشاه فرانسه درآمده بود. امپراتور هم پیش سقوط کرده بود، و به سبب قدرت فرانسه و انگلستان دیگر نمی‌توانست داعیهٔ ضعیف ترین نوع حکومت بر جهان را هم داشته باشد. از طرف دیگر پاپ نیز به علت متابعت از پادشاه فرانسه از دعوی حاکمیت خود در مسائل دنیوی کاسته بود. بدین ترتیب جدال میان پاپ و امپراتور در حقیقت جدال میان فرانسه و آلمان بود. انگلستان در زمان ادوارد سوم با فرانسه در جنگ بود و بدین جهت با آلمان متحد بود. این امر باعث شد که انگلستان با پاپ نیز مخالف شود. دشمنان پاپ خواهان تشکیل یک شورای عام بودند، و این تنها مرجع روحانی بود که می‌شد آن را برتر از پاپ دانست.

در این هنگام ماهیت مخالف با پاپ دگرگون شد. این مخالفت به جای این که صرفاً در موافقت با امپراتور باشد، لحن آزادیخواهانه به خود گرفت و این لحن به خصوص در موضوعات حکومت کلیسا آشکار بود. این دگرگونی، امر مخالف با پاپ را نیروی تازه‌ای بخشید و سرانجام به رفورم شد.

دانته (۱۳۲۱-۱۲۶۵) گرچه در شعر و شاعری مبدع بزرگی به شمار می آید، به عنوان متفکر از عصر خود قدری عقب مانده بود. کتاب وی تحت عنوان «در باب سلطنت» De Monarchia از لحاظ جهان‌بینی اندکی منعکس کنندهٔ تمایلات فرقهٔ «گیبلین» است و اگر صد سال پیشتر نوشته می شد، بیشتر با زمان خود توافق می داشت. دانته امپراتور و پاپ را مستقل و هر دو را منصوب از جانب خدا می داند. در «کمدی الهی» شیطان او دارای سه دهان است و در این سه دهان مدام یهودای اسخریوطی و بروتوس و کاسیوس را می‌جود؛ زیرا هر سه به یک اندازه خیانت کرده‌اند: اولی در حق مسیح، و باقی در حق قیصر. افکار دانته نه تنها فی‌نفسه، بلکه به عنوان افکار یک فرد غیر روحانی هم جالب توجه است؛ ولی این افکار نفوذ و تأثیری نداشت و به طرز مأیوس کننده‌ای کهنه بود.

برعکس، مارسیلیوی پادوایی (۱۳۴۲-۱۲۷۰) شکل تازه ای در مخالفت با پاپ بنیاد نهاد، که در آن امپراتور فقط صورت وزنه و زینت دارد. او یکی از دوستان نزدیک ویلیام اوکامی بود و عقاید سیاسی او تحت تأثیر قرار می داد. از لحاظ سیاسی خود او از اوکامی مهمتر است. او می‌گوید که حق قانونگزاری با اکثریت مردم است و اکثریت مردم حق دارند حکام را به مجازات برسانند. حکومت انتخابی را به کلیسا نیز تعمیم می دهد و برای مردم غیر روحانی نیز حق شرکت در آن قائل می شود. باید شوراهای محلی با شرکت مردم غیر روحانی تشکیل شوند و این شوراها نمایندگان شورای عام را انتخاب کنند. فقط شورای عام باید حق تکفیر اشخاص و تفسیر متون مقدس را دارا باشد. بدین ترتیب همهٔ مؤمنین در تعیین نظریات شرکت خواهند داشت. کلیسا نباید بر امور دنیوی حکومت کند. هیچ کس نباید بدون موافقت دولت تکفیر شود و پاپ نباید اختیارات خاص دارا باشد.

اوکامی به اندازهٔ مارسیلیو پیش نرفته، ولی یک شیوهٔ کاملاً دموکراتی برای انتخاب شورای عام طرح کرده است.

در اوایل قرن پانزدهم، که برای رفع و اصلاح «انشعاب بزرگ» تشکیل شورا مورد نیاز بود نهضت شورا طلبی به اوج خود رسید. اما این نهضت هنگامی که کار خود را انجام داد، فرونشست. مدعای این نهضت، چنان که در آثار

مارسیلیو نیز دیده می شود، با آنچه بعدها از لحاظ نظری به وسیلهٔ پروتستانهااتخاذ شد تفاوت داشت. پروتستانها خواهان حق اجتهاد خصوصی بودند و نمی خواستند به رأی شورای عام تسلیم شوند. می گفتند که عقیدهٔ مذهبی چیزی نیست که دستگاه دولتی بتواند دربارهٔ آن حکم کند. مارسیلیو برعکس هنوز خواهان وحدت مذهب کاتولیک است، منتها می خواهد از طریق دموکراتی بدین هدف برسد، نه با قدرت مطلقهٔ پاپ. در عمل اکثر پروتستانها چون به قدرت رسیدند تنها کاری که کردند این بود که پادشاه را به جای پاپ قرار دادند، و بدین ترتیب نه حق اجتهاد خصوصی به دست آوردند و نه شیوهٔ دموکراتی برای حل و فصل مسائل عقیدتی. اما این گروه در مبارزهٔ خود با پاپ از نظریات نهضت شورا طلبی کمک گرفتند. لوتر از میان همهٔ مدرسیان اوکامی را ترجیح می‌داد. باید گفت که گروه کثیری از پروتستانها، حتی در جاهایی که دولت پروتستان بود، معتقد به نظریهٔ اجتهاد خصوصی بودند، و همین امر در جنگ داخلی انگلستان مورد عمدهٔ اختلاف «مستقلان» Independents و «پرسبیترین‌ها» Presbyterians بود.

آثار سیاسی اوکامی[1] به سبک مناظرهٔ فلسفی نوشته شده و در آنها براهینی علیه و له دعاوی مختلف اقامه شده و گاه به هیچ نتیجه ای نرسیده است. ما امروز با نوع صریحتری از تبلیغ سیاسی خو گرفته ایم، ولی در عصر اوکامی شاید شیوه‌ای که او در پیش گرفته بود مؤثر بوده است.

نمونه‌ای چند شیوه و جهان‌بینی او را روشن می‌سازد.

رسالهٔ مطوّلی به نام «هشت سؤال راجع به اختیارات پاپ» دارد. سؤال نخست این است که آیا یک نفر می تواند در کلیسا و دولت هر دو به حق صاحب عالیترین مقام باشد؟ سؤال دوم: آیا مقام دولتی بی واسطه از جانب خدا تعیین می شود یا نه؟ سوم: آیا پاپ حق دارد که قضاوت در امور دنیوی را به امپراتور و سایر حکام واگذار کند؟ چهارم: آیا انتخاب شدن به وسیلهٔ انتخاب کنندگان اختیارات تام به پادشاه آلمان می دهد؟ پنجم و ششم: کلیسا از طریق حقوق اسقفها و پادشاهان متبرک چه حقوقی را به دست می آورد؟ هفتم: آیا تاجگذاریی که به دست یک اسقف اعظم غیر صالح انجام بگیرد، حائز اعتبار هست؟ هشتم: ایا انتخاب شدن به وسیلهٔ انتخاب کنندگان به پادشاه آلمان لقب امپراتور می دهد؟ همهٔ اینها در آن زمان مسائل حاد سیاست روز بود.

یک رسالهٔ دیگر دربارهٔ این مسئله است که آیا حاکم می تواند بدون اجازهٔ پاپ اموال کلیسا را تصاحب کند؟ این رساله برای توجیه مالیات بستن ادوارد سوم بر روحانیان برای جنگ با فرانسه نوشته شده، و باید به خاطر داشت که ادوارد از متفقین امپراتور بود.

دیگر رساله‌ای است تحت عنوان «شوری دربارهٔ امر ازدواج» و در آن این سؤال به بحث گذاشته شده که آیا عمل امپراتور در ازدواج با عموزاده‌اش موجه بوده است یا نه؟

پیداست که اوکامی حداکثر کوشش خود را به کار برده است تا استحقاق حمایت شمشیر امپراتور را داشته باشد.

اکنون وقت آن است که به نظریات فلسفی محض اوکامی بپردازیم. در این موضوع کتاب بسیار خوبی هست به نام «منطق ویلیام اوکامی» تألیف ارنست ای مودی[2] و بسیاری از مطالبی که من در اینجا بیان خواهم کرد مبتنی بر این کتاب خواهد بود که نقطهٔ نظر آن قدری غریب، ولی به نظر من صحیح است. نویسندگان تاریخ فلسفه تمایلی دارند به این که نظریات هر فیلسوفی را در پرتو نظریات اخلاق او تفسیر و تعبیر کنند، و حال آنکه این کار عموماً خطاست. شارحان اوکامی را به عنوان کسی می‌شناسند که اضمحلال فلسفهٔ مدرسی را باعث شد - به عنوان مبشر دکارت، یا کانت، یا هر کس دیگری که در میان فلاسفهٔ جدید مورد علاقهٔ شخص شارح باشد. بنابر نظر مودی، که من هم با آن موافم، این به کلی خطاست. او می گوید که اوکامی بیشتر همّ خود را بدین مهم مصروف می داشت که فلسفهٔ خالص ارسطو را، که از تأثیر فلسفهٔ اگوستین و فلسفهٔ عرب آزاد شده باشد، بار دیگر زنده کند. غرض توماس

1.Guillelmi de Ockham Opera Politica, Manchester University Press, 1940.
2. Ernest E. Moody, The Logic of William of Occam.

قدیس هم تا حدی همین بود. ولی، چنان که دیدیم فرانسیسیان پیروی از اگوستین قدیس را از نزدیک ادامه می دادند، حال آنکه وضع اوکامی چنین نبود. مودی می‌گوید که تفسیر فلسفهٔ اوکامی به وسیلهٔ مورخان جدید در نتیجهٔ تمایلی که این گروه به یافتن یک راه انتقال «تدریجی» از فلسفهٔ مدرسی با فلسفهٔ جدید دارند مخدوش و معیوب شده است. این امر باعث شده است که مردم در آثار اوکامی نظریات جدید بیابند، حال آنکه او در حقیقت فقط فلسفهٔ ارسطو را تفسیر می‌کند.

اوکامی بیشتر به سبب جمله ای معروف است که در آثار او دیده نمی‌شود ولی به عنوان «اُسترهٔ اوکامی» شهرت یافته است و آن این است: «تکثیر امور بدون ضرورت جایز نیست.» اوکامی این سخن را نگفته، ولی سخن دیگری گفته است که معنایش به این بسیار نزدیک است؛ او گفته است که: «بیهوده است که کاری که با کمتر می‌توان کرد با بیشتر کرده شود.» یعنی اگر در علمی بدون اتخاذ فلان امر مفروض همه چیز قابل تعبیر باشد، دیگر دلیلی ندارد که آن امر را فرض کنیم. خود من در تحلیل منطقی این اصل را بسیار مفید یافته‌ام.

اوکامی در منطق معتقد به نامگرایی (اصالت تسمیه) است ولی ظاهراً در مابعدالطبیعه چنین نیست. نامگرایان قرن پانزدهم[1] او را به عنوان بانی مکتب می‌شناختند. او می‌گفت که پیروان دونس اسکوتوس ارسطو را غلط تفسیر کرده اند و تقصیر آن پاره ای به گردن اگوستین قدیس و پاره ای به گردن ابن سیناست، و لیکن پاره ای هم به واسطهٔ علت قدیمیتری است و آن رسالهٔ فرفوریوس دربارهٔ «قاطیقوریا»ی ارسطو است. در این رساله فرفوریوس سه سؤال طرح کرده است: (۱) آیا اجناس و انواع جواهرند؟ (۲) آیا جسمانی هستند یا غیر جسمانی؟ (۳) اگر غیر جسمانیند آیا حال در اجسام محسوسند یا خارج از آنها هستند؟ اوکامی این سه سؤال را دربارهٔ مقولات ارسطو طرح کرد، و بدین ترتیب باعث شد که در قرون وسطی کتاب «ارغنون» بیش از آنچه می بایست به صورت مابعدالطبیعی تعبیر شود. اکویناس کوشیده بود که این اشتباه را رفع کند، ولی دونس اسکوتوس آن را دوباره پیش کشید. نتیجه این شد که منطق و مبحث معرفت به مابعدالطبیعه الهیات وابسته شد. اوکامی دامن همت به کمر زد تا آنها را باز از هم جدا کند.

در نظر اوکامی منطق ابزار فلسفهٔ طبیعی است که می‌تواند مستقل از مابعدالطبیعه باشد. منطق عبارت است از تحلیل علم برهانی. علم به اشیا راجع است، منطق چنین نیست. اشیا جزئی‌اند ولی در میان اسمای اشیا کلیات وجود دارند. منطق در کلیات بحث می کند، حال آنکه علم آنها را به کار می برد بی آنکه دربارهٔ آنها بحث کند. منطق با اسما و مفاهیم سرو کار دارد، منتها آنها را نه به عنوان حالات نفسانی بلکه به عنوان امور ذیمعنی در نظر می گیرد. جملهٔ «انسان نوع است» قضیهٔ منطقی نیست زیرا که این قضیه علم بر انسان را ایجاب می‌کند. منطق راجع به چیزهایی بحث می کند که ساختهٔ خود ذهن باشند چنانکه وجودشان جز به واسطهٔ وجود عقل مقدور نباشد. مفهوم یک علامت **طبیعی** است، حال آنکه کلمه یک علامت **موضوع** (قراردادی) است. هنگامی که از کلمه به عنوان یک چیز نام می بریم و هنگامی که آن را به عنوان امر ذیمعنی در نظر می گیریم باید میان آنها قایل به تمایز شویم، وگرنه دچار مغلطه‌هایی می‌گردیم از این قبیل: «انسان نوع است، سقراط انسان است، پس سقراط نوع است.»

کلماتی که بر اشیا دلالت کنند «اسمای معقولات اول» و کلماتی که بر کلمات دیگری دلالت کنند «اسمای معقولات ثانی» نامیده می‌شوند. در علوم اسما از نوع اولند و در منطق از نوع ثانی. اسمای مصطلح در مابعدالطبیعه این خصوصیت را دارند که مدلول آنها هم معقولات اول است و هم معقولات ثانی. درست شش اصطلاح

۱. مثلاً سواینزهد Swineshead و هیتزبری Heytesbury و گرسون Gerson و دایی d'Ailly.

مابعدالطبیعی وجود دارد: هستی، مطلق شئ، شئ معین، واحد، حق، خیر.[1] این اصطلاحات دارای این خصوصیت هستند که همه بر یکدیگر قابل حملند، اما منطق را می‌توان مستقل از اینها تعقیب کرد.

تفهّم راجع به اشیا است نه راجع به صور مولود ذهن. این صور نه آن است که خود مورد تفهّم واقع می شود، بل آن است که به وسیلهٔ آن تفهّم انجام می‌گیرد. کلیات منطقی فقط اسما یا مفاهیمی هستند که بر بسیاری اسما یا مفاهیم دیگر قابل حملند. **کلی** و **جنس** و **نوع** اسمای معقولات ثانی هستند و بنابراین نمی‌توانند دلالت بر اشیا کنند. اما چون واحد و هستی قابل تبدیلند، پس اگر کلی وجود داشته باشد آن کلی واحد و فرد خواهد بود. کلی فقط علامتی از امور متعدد است. در این مورد اوکامی علیرغم ابن رشد و ابن سینا و پیروان اگوستین با اکویناس موافق است. اوکامی و اکویناس هر دو عقیده دارند که فقط افراد اشیا و افراد اذهان و اعمال تفهّم وجود دارند. درست است که هر دو «کلیات مقدم بر اشیا» را می پذیرند، ولی این پذیرش فقط برای تبیین خلقت است؛ یعنی خدا پیش از خلقت باید مخلوق خود را در ذهن دارا بوده باشد تا آنگاه خلق کند. اما این موضوع مربوط به الهیات است، نه مربوط به تبیین معرفت بشری که فقط با «کلیات مؤخر بر اشیا» سرو کار دارد. اوکامی در تبیین معرفت بشری هرگز کلیات را به عنوان **شئ** نمی‌شناسد. می‌گوید که سقراط به افلاطون شبیه است، ولی نه به واسطهٔ **شئ** ثالثی موسوم به «شباهت». شباهت اسم یک معقول ثانوی است و وجودش در ذهن است. (تمام این مطالب صحیح است.)

مطابق نظر اوکامی قضایای راجع به امور ممکن الوجود آینده فعلاً قابلیت صدق و کذب ندارند. او برای وفق دادن این نظر با علم مطلق خداوند هیچ کوششی نمی‌کند. در اینجا نیز مانند سایر موارد منطق را از قید مابعدالطبیعه و الهیات آزاد نگه می‌دارد.

شاید نمونه‌ای چند از مباحثات اوکامی خالی از فایده نباشد. می‌پرسد: «آیا جزئیات است که بر حسب اولویت حصول در وهلهٔ اول مدرک فهم واقع می‌شود؟»

علیه: کلّی متعلَق خاص و اولیهٔ فهم است.

له: متعلق حس و متعلق فهم هر دو یکی است، ولی جزئیات متعلق اولیهٔ حس است.

پس باید طرح صحیح مسئله را به دست آورد. (شاید بدین سبب که هر دو برهان قوی به نظر می‌رسند.)

وی چنین ادامه می‌دهد: «شئ خارج از ذهن که خود علامت نباشد، به وسیلهٔ چنین معرفتی (یعنی معرفت جزئی) فهمیده می‌شود؛ بنابراین جزئی در وهلهٔ اول معلوم ذهن می‌شود، زیرا که همهٔ امور خارج از ذهن جزئی‌اند.»

سپس می‌گوید که معرفت انتزاعی همیشه منوط به وجود قبلی معرفت «حسی» (یعنی معرفت منتهی بر ادراک) است و این معرفت به وسیلهٔ اشیای جزئی ایجاد می‌شود.

سپس چهار شک را که ممکن است پیش بیاید بر می‌شمارد، و آنگاه به رفع آنها می‌پردازد.

اوکامی با دادن پاسخ مثبت به سؤال اصلی خود بحث را پایان می‌دهد، ولی اضافه می‌کند که «کلی بر حسب اولویت کفایت متعلق اول ذهن است، نه بر حسب اولوّیت حصول.»

مسئله‌ای که در اینجا مطرح است این است که آیا ادراک مأخذ معرفت است یا نه، و اگر هست تا چه اندازه؟ به یاد داریم که افلاطوون در رسالهٔ «ته‌تئوس» تعریف معرفت یعنی ادراک را رد می‌کند. کمابیش مسلم است که اوکامی از رسالهٔ «ته‌تئوس» اطلاعی نداشته، ولی اگر هم اطلاعی می‌داشت با آن مخالف می‌بود.

به این سؤال که «آیا روح نباتی و روح عاقله در انسان حقیقتاً از یکدیگر متمایزند؟» جواب مثبت می‌دهد، هر چند که اثبات آن را مشکل می داند. یکی از براهین وی این است که ما ممکن است به سائقهٔ برخی شهوات خود چیزی را بخواهیم و به حکم عقل از آن پرهیز کنیم، و بنابراین عقل و شهوت متعلق به دو قلمرو متفاوت هستند.

---

۱. در اینجا من فرصت این را ندارم که موارد استعمالی را که اوکامی برای این کلمات قائل شده مورد انتقاد قرار دهم.

برهان دیگر این است که حسیات در روح نباتی وجود ذهنی دارند و حال آنکـه در روح عاقلـه چنـین نیسـتند. دیگـر اینکه روح نباتی منبسط و مادی است، حال آنکه روح عاقله هیچیک از این دو صفت را ندارد. در اینجا چهـار ایـراد را که همه مربوط به الهیات است مطرح می‌کند،[1] ولی بدانها پاسخ می‌دهد. نظری که اوکامی در اینجا اتخـاذ مـی کنـد شاید غیر از آن باشد که از او انتظار می رود. در هر صورت، بر این عقیده است که روح هر شخصـی متعلـق بـه خـود اوست و یک چیز غیر شخصی نیست، و در این زمینه با توماس قدیس موافق و با ابن رشد مخالف است.

آثار اوکامی، با اصرار ورزیدن بر اینکه می‌توان منطق و معرفت بشری را بدون رجوع به مابعدالطبیعه مطالعه کـرد، باعث تشویق و تحریک تحقیقات علمی شد. وی می گفت پیروان اگوستین اشتباه می کنند که ابتدا اشیا را غیر قابـل درک و بشر را فاقد ادراک می‌دانند و سپس بارقهٔ فیضی از «نامتناهی» بدو می‌افزایند تا معرفت را امکان پـذیر سـازد. در این موضوع با اکویناس موافق است، اما از لحاظ لحن کلام با او فرق دارد، زیرا اکویناس در وهلهٔ اول حکـیم الهـی است و حال آنکه اوکامی تا آنجا که پای منطق در میان است جزو فلاسفهٔ غیر دینی محسوب می‌شود.

روش او بـه محققـین مسـائل خـاص اعتمـاد و اطمینـان بخشـید. یکـی از ایـن محققـین نـیکلای اورسـمی Nicholas of Oresme (متوفی ۱۳۸۲) از پیروان او بود که نظریهٔ سیّارات را مورد تحقیـق قـرار داد. ایـن شـخص تـا حدی مبشر ظهور کوپرنیکوس بود. او هر دو نظریهٔ مرکزیت زمین و مرکزیت خورشید را مطرح کـرد و اعـلام داشـت که هر دو نظریه تمام معلومات موجود در آن زمان را توجیه می‌کنند، و بنابراین نمی‌توان میان آنها حکم کرد.

پس از ویلیام اوکامی دیگر حکیم بزرگی از میان مدرسیان برنخاست. دورهٔ بعدی فلاسفهٔ بزرگ در اواخر رنسـانس آغاز شد.

---

۱. مثلاً: بین «جمعه‌الصلیب» و عید قیام، روح مسیح به دوزخ نزول کرد در حالی که جسدش در گور یوسف رامه‌ای بـاقی مانـد. اگـر روح نباتی از روح عاقله متمایز باشد، آیا روح نباتی مسیح این مدت را در دوزخ گذراند یا در گور؟

فصل پانزدهم

افول دستگاه پاپ

قرن سیزدهم ترکیب عظیمی را، که ترکیب فلسفی و دینی و سیاسی و اجتماعی بود، و به تأنی از آمیزش عناصر متعدد فراهم آمده بود، به حد کمال رسانید. نخستین عنصر این ترکیب فلسفهٔ خاص یونانی بود، خاصه فلسفه های فیثاغورث و پارمنیدس و افلاطون و ارسطو. سپس، در نتیجهٔ فتوحات اسکندر، موج عظیمی از عقاید شرقی بدان افزوده شد. این عقاید با استفاده از کیش اورفئوسی و مذهب اسرار، جهان‌بینی دنیای یونانی زبان و سرانجام دنیای لاتینی زبان را تغییر دادند. خدای میرنده و رستاخیز کننده، خوردن چیزی که عنوان گوشت خدا را داشت در مراسم دینی، تولد ثانوی و آغاز کردن حیات جدید از طریق مراسمی مشابه غسل تعمید، همه جزو الهیات گروههای بزرگی از کفار روم شد. همراه اینها اخلاق مبتنی بر سعی در آزاد ساختن روح از قید جسم نیز آمد که حداقل از لحاظ نظری اخلاق ریاضت کشانه بود. از سوریه و مصر و بابل و ایران سازمان جامعهٔ روحانیی وارد شد که از مردم غیر روحانی جدا بود و نیروهای کمابیش جادویی و نفوذ سیاسی فراوان داشت. مراسم دینی جالب نیز که غالباً با اعتقاد به زندگی پس از مرگ مربوط می شد، از همان منابع وارد شد. از ایران به خصوص نوعی مذهب ثنوی وارد شد که دنیا را نبردگاه دو لشکر بزرگ می‌دانست. لشکر خوب زیر فرمان اهورامزدا بود، و لشکر بد زیر فرمان اهریمن. جادوی سیاه از جملهٔ کارهایی بود که با کمک اهریمن و پیروانش در عالم ارواح انجام می‌گرفت. شیطان شکل تکامل یافته‌ای از همان اهریمن است.

موج عقاید و اعمال اقوام وحشی نیز در فلسفهٔ نو افلاطونی با بعضی عناصر یونانی ترکیب شد. در مذاهب اورفئوسی و فیثاغوری و قسمتهایی از عقاید افلاطون و یونانیان نظریاتی پدید آوردند که با عقاید شرقی به آسانی ترکیب می شد، و شاید علت این امر آن بود که خود آن عقاید در زمانهای بسیار قدیم از مشرق گرفته شده بودند. رشد و بسط فلسفهٔ پیش از مسیحیت با فلوطین و فرفوریوس به پایان می‌رسد.

افکار این فلاسفه، هر چند عمیقاً دینی بود نمی‌توانست بدون تغییرات فراوان منشأ و ملهم یک دین پیروزمند عمومی قرار بگیرد. فلسفهٔ آنها دشوار بود و مردم آن را نمی‌فهمیدند. طریقی که آنان برای رستگاری ارائه می‌کردند برای توده های مردم سخت بغرنج و متفکرانه بود. محافظه کاری آنها باعث می شد که دین قدیمی یونان را حفظ کنند، اما ناچار بودند که این دین را به طریق تمثیلی تعبیر کنند تا جنبه های غیر اخلاقی آن تعدیل شود و با توحید فلسفی قابل تطبیق باشد. دین یونانی چون نمی‌توانست با مراسم دینی و الهیات شرقی رقابت کند دچار انحطاط شده بود. غیبگویان معابد از غیبگویی بازمانده بودند و جامعهٔ روحانی نتوانسته بود طبقهٔ مشخص و نیرومندی تشکیل دهد. به همین جهت کوششی که برای احیای دین یونانی به کار می رفت لنگ لنگان بود و صورتِ فرسوده و فضل فروشانه‌ای به آن دین می داد؛ و این خصوصاً در سیمای امپراتور ژولیان مرتد به چشم می خورد. در قرن سوم این نکته قابل پیش بینی بود که یک دین آسیایی دنیای رومی را فتح خواهد کرد - هر چند در آن زمان به نظر می‌رسید که چند دین دیگر هنوز امکان پیروزی دارند.

مسیحیت عوامل و عناصر قدرت را از منابع مختلف در هم آمیخت. از قوم یهود «کتاب مقـدس» و ایـن دعـوی را که به جز یک دین بقیهٔ ادیان همه بد و باطلند اتخاد کرد اما از تبعیض نـژادی و سـخت‌گیریهـای شـریعت موسـوی دوری جست. یهودیت اخیر اعتقاد به زندگی پس از مرگ را آموخته بود، ولـی مسـیحیان شـکل روشـنی بـه دوزخ و بهشت دادند و طرق رفتن به یکی و نجات از دیگری را معلوم کردند. عید قیام، عید فصح یهـود و مراسـم کفـار را بـه هنگام رستاخیز خدا، به هم آمیخت. ثنویت ایرانی به وسیلهٔ مسیحیت جذب شد، اما در مسیحیت اعتقـاد محکمتـری به پیروزی نهایی خدای نیکی قرار داده شد و این نیز بدان افزوده شد که خدایان مشرکان پیـروان شـیطانند. در بـدو امر مسیحیان از لحاظ فلسفه و مراسم دینی به پای رقیبان خود نمی‌رسیدند، ولی این معایب رفته رفته اصـلاح شـد. در ابتدا فلسفه در بین گنوستیکهای نیمه مسیحی پیشرفت بیشتری داشت تا در میان مسـیحیان کامـل عیـار، امـا از زمان اوریگن به بعد مسیحیان به وسیلهٔ تغییر شکل دادن فلسفهٔ نو افلاطونی یک فلسـفهٔ کـافی و وافـی بـرای خـود پدید آوردند. مراسم دینی در صدر مسیحیت قدری مبهم و نامشخص بود، ولی در زمان امبروز قـدیس دیگـر صـورت بسیار گیرایی به خود گرفته بود. قدرت و جدایی جامعهٔ روحانی از شرق گرفته شد؛ ولی با شیوه‌های حکومتی داخـل کلیسا - که طرز ادارهٔ امپراتوری روم در آن بسیار مؤثر بود - این قـدرت و جـدایی پـرورش یافـت. «عهـد عتیـق» و مذهب اسرار و فلسفهٔ یونانی و شیوه‌های حکومت روم همه در کلیسای کاتولیک به هم آمیخته شـد و چنـان قـدرتی بدان بخشید که پیشتر سازمان اجتماعی به پای آن نرسیده بود.

کلیسای غربی هم مانند روم قدیم - گرچه آهسته‌تر - رفته رفته از صورت جمهوری به شـکل حکومـت سـلطنتی درآمد. ما مراحل این تغییر را در رشد قدرت پاپ، از گرگوری کبیر تا نیکلای اول و گرگوری هفتم و اینوسنت سوم و تا شکست نهایی سلسلهٔ هوهنشتافن در جنگهای گلفها و گیبلینها از نظر گذراندیم. در همین احوال فلسـفهٔ مسـیحی که تا آن زمان اگوستیتی بود و لذا سخت تحت تأثیر افلاطون قرار داشت با ورود عناصر تازه‌ای که به واسـطهٔ تمـاس با قسطنطنیه و مسلمانان به دست آمد غنی تر شد. در طول قرن سیزدهم شناسایی ارسطو در غرب تقریباً بـه کمـال رسید و بر اثر نفوذ آلبرتوس ماگنوس و توماس اکویناس در اذهان اهل علم، مرتبهٔ آثـار ارسـطو بـه عنـوان عـالیترین مرجع - پس از کتاب مقدس و کلیسا - مسجل شد، چنانکه تا به امروز هم ارسـطو در میـان فلاسـفهٔ کاتولیـک ایـن مقام را حفظ کرده است. من جز این نمی‌توانم بیندیشم که قرار دادن ارسطو به جای افلاطـون و اگوسـتین از نقطـهٔ نظر مسیحیت اشتباهی بیش نبوده است. مشرب افلاطون بیش از ارسطو دینـی بـود و الهیـات مسـیحی کمـابیش از همان آغاز با فلسفهٔ افلاطونی وفق داده شده بود. افلاطون گفته بود که معرفـت ادراک نیسـت بلکـه نـوعی یـادآوری است؛ حال آنکه فلسفهٔ ارسطو بسی بیش از این جنبهٔ تجربی داشت. توماس قدیس بی‌آنکه خواسته باشد، راه را بـرای بازگشت از سیر و سلوک رؤیایی افلاطون به سوی مشاهدهٔ علمی باز کرد.

در تجزیهٔ ترکیب کاتولیکی، که از قرن چهاردهم آغاز شد، وقایع خارجی بیش از فلسفه دخالت داشت. امپراتـوری بیزانس در ۱۲۰۴ به تصرف قوم لاتین درآمد و تا ۱۲۶۱ در دست آنان باقی ماند. در این مـدت مـذهب رسـمی آنجـا مذهب کاتولیک بود نه مذهب یونانی؛ اما پس از ۱۲۶۱ قسطنطنیه از دست پاپ خارج شـد، و بـا وجـود قـرار اتحـاد ظاهری که به سال ۱۴۳۸ در شهر فرارا Ferara گذاشته شد دیگر هرگز به دست او نیفتاد. شکست امپراتـوری غربـی در جدال با دستگاه پاپ به علت ظهور سلطنتهای ملی فرانسه و انگلستان برای کلیسا مفید نیفتاد، و در قسمت اعظم قرن چهاردهم پاپ آلت دست پادشاه فرانسه بود. مهمتر از این علل، ظهور طبقهٔ بازرگانان توانگر و افـزایش دانـش در میان تودهٔ مردم بود. مهمتر از این علل، ظهور طبقهٔ بازرگان توانگر و افزایش دانش در میان تودهٔ مردم بود. هـر دوی این علل در ایتالیا آغاز شد و تا اواسط قرن شانزدهم پیشرفتشان در آن کشور بیش از سایر نواحی مغرب زمـین بـود. شهرهای شمال ایتالیا در قرن چهاردهم از همهٔ شهرهای شمال غنی تر بودند و دانشمندان غیر روحانی، بـه خصـوص در رشتهٔ حقوق و طب، روز به روز بیشتر می شدند. این شهرها روح اسـتقلال طلبـی داشـتند کـه اکنـون کـه دیگـر

خطری از جانب امپراتور احساس نمی شد مستعد مخالفت و مقابله با پاپ بود. همین نهضت، منتها قدری خفیف‌تر، در جاهای دیگر هم وجود داشت. فلاندرز به ثروت و مکنت رسیده بود، و وضع شهرهای هانز نیز بر همین منوال بود. در انگلستان تجارت پشم منبع ثروت بود. عنصر مورد بحث از آن اعصاری بود که در آن تمایلاتی که می توان آنها را به طور کلی دموکراتی نامید بسیار نیرومند بود، و تمایلات ملی از آن هم نیرومندتر بود. دستگاه پاپ که قدس و روحانیت خود را سخت از دست داده بود، بیشتر به صورت مرکز خراج گیریی جلوه می کرد که باج و خراج سنگینی را، که بیشتر کشورها مایل بودند در داخل قلمرو خود نگه دارند، به سوی خود می کشید. پاپها دیگر نه آن مرجعیت اخلاقی را که باعث قدرتشان بود حائز بودند، و نه در حقیقت شایستگی آن را داشتند. فرانسیس قدیس توانسته بود با اینوسنت سوم و گرگوری چهارم همکاری و هماهنگی کند، ولی در قرن چهاردهم جدی‌ترین رجال به سوی مخالفت و ضدیت با دستگاه پاپ رانده می‌شدند.

اما در آغاز قرن هنوز این موجبات سقوط دستگاه پاپ آفتابی نشده بود. بونیفانس هشتم در فرمانی به نام Unam Sanctam پایهٔ دعوی گزاف را از همهٔ پاپهای بالاتر گذاشت. او سال ۱۳۰۰ را سال جشن آمرزش قرار داد؛ یعنی در آن سال همهٔ کاتولیکهایی که به رم می رفتند و مراسم معینی را انجام می دادند مورد بخشایش قرار می‌گرفتند. از این کار مبالغ هنگفتی به خزانهٔ کلیسا و جیب مردم رم فایده رسید. ابتدا قرار بود که هر صدمین سالی سال جشن آمرزش اعلام شود، ولی منافع آن به قدری زیاد بود که این فاصله را به پنجاه سال و سپس به بیست و پنج سال تقلیل دادند، و اکنون هنوز همین قرار باقی است. نخستین سال آمرزش، یعنی سال ۱۳۰۰ پاپ را در اوج توفیق نشان داد، و این سال را به آسانی می‌توان تاریخ آغاز سقوط دستگاه پاپ محسوب داشت.

بونیفانس هشتم یک نفر ایتالیایی بود که در آنانی Anagni متولد شده بود. هنگامی که به نمایندگی پاپ در انگلستان بود، او را در برج لندن محاصره کردند تا از هنری سوم در برابر بارونهای شورشی حمایت کند؛ اما در سال ۱۲۶۷ به دست پسر پادشاه، که بعدها به نام ادوارد اول بر تخت نشست از آنجا نجات یافت. در زمان او در کلیسا دستهٔ نیرومندی از فرانسویان به وجود آمده بود و با انتخاب او به مقام پاپی به وسیلهٔ کاردینالهای فرانسوی مخالفت شد. او بر سر این مسئله که آیا پادشاه حق دارد از روحانیان فرانسه مالیات بگیرد یا نه، اختلاف شدیدی با فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه پیدا کرد. بونیفانس به خویشاوند بازی و حرص و آز خو داشت، و بدین جهت می خواست تا آنجا که ممکن باشد منابع مالیات خود را توسعه دهد. او را به الحاد متهم کردند، و شاید این اتهام ناروا هم نبود، زیرا به نظر می رسد که وی از پیروان ابن رشد بوده و به بقای روح عقیده نداشته است. جدالش با پادشاه فرانسه به قدری شدید شد که پادشاه نیرویی برای دستگیر ساختن او فرستاد و در نظر داشت که با فتوای یک شورای عمومی او را از مقام پاپی منعزل کند. بونیفانس در آنانی دستگیر شد، ولی از آنجا به رم فرار کرد و در رم درگذشت. پس از این واقعه دیگر هیچ پاپی را یارای مخالفت با پادشاه فرانسه نبود.

پس از مدت کوتاهی که مقام پاپ در دست دیگری بود، کاردینالها در سال ۱۳۰۵ اسقف اعظم بردو را برگزیدند و او به نام کلمنت پنجم Clement بر کرسی پاپی جلوس کرد. وی از مردم گاسکونی بود و همواره در کلیسا نمایندهٔ دستهٔ فرانسویان بود. در همهٔ مدتی که مقام پاپی داشت هرگز به ایتالیا نرفت. در لیون تاجگذاری کرد و در ۱۳۰۹ در آوینیون مستقر شد، و از آن به بعد تا مدت هفتاد سال این شهر مقر پاپها بود. کلمنت پنجم اتحاد خود را با پادشاه فرانسه به وسیلهٔ اقدام مشترکی که به همدستی او بر ضد تامپلارها Templars به عمل آورد، اعلام کرد. پاپ و پادشاه هر دو به پول نیاز داشتند: پاپ از آن جهت که به خویشاوند بازی و خاصه خرجی معتاد بود، و پادشاه بدان سبب که می خواست مخارج جنگ با انگلستان و شورش فلمانها و دستگاه دولت خود را، که روز به روز بر فعالیت آن افزوده می شد، تأمین کند. پادشاه فرانسه پس از آنکه بانکداران لمباردی را غارت کرد و جان یهودیان را بر لب آورد، به نظرش رسید که تامپلارها علاوه بر این که بانکدارند، در فرانسه صاحب املاک و اراضی فراوانی هستند که با کمک

پاپ می توان از چنگشان به درآورد. پس قرار شد کلیسا کشف کند که تامپلارها در ورطۀ رفض و الحاد سقوط کرده‌اند و اموالشان بر پادشاه و پاپ مباح است. در روز معینی به سال ۱۳۰۸ همۀ سران تامپلارها در فرانسه زندانی شدند. یک رشته سؤال مهم که از پیش طرح شده بود در برابر یکایک آنها قرار دادند، و آنها در زیر شکنجه اعتراف کردند که شیطان را پرستش کرده اند و به انواع اعمال کفرآمیز دیگر دست زده‌اند. سرانجام به سال ۱۳۱۳ پاپ فرقۀ تامپلارها را منحل و اموالشان را مصادره کرد. بهترین شرح این ماجرا را در کتاب هنری سی لی Henry C. Lea به نامِ «تاریخ انکیزیسیون» (History of the Inquisition) آمده است. در این کتاب پس از تحقیقات کامل چنین معلوم می‌شود که اتهاماتی که به تامپلارها بسته بودند از بیخ دروغ بوده است.

در مورد تامپلارها منافع مادی پاپ و پادشاه با هم جور آمده بود، اما در اغلب موارد و در اکثر نقاط دنیای مسیحی منافع آن دو با هم تصادم می کرد. در زمان بونیفانس هشتم، فیلیپ چهارم در اختلافی که بر سر مالیات‌بندی با پاپ داشت، پشتیبانی املاک (حتی املاک کلیسا) را به نفع خود جلب کرد. وقتی که پاپ از لحاظ سیاسی تابع فرانسه شد، در اروپا آن پادشاهانی که با پادشاه فرانسه دشمنی داشتند لاجرم با پاپ هم دشمن شدند. این امر منجر به حمایت قیصر از ویلیام اوکامی و مارسلیوی پادوایی گردید، و کمی بعد هم باعث شد که ویکلیف Wycliffe از جان گونتی John of Gaunt حمایت کند.

در این هنگام دیگر اسقفها عموماً و کاملاً تابع پاپ شده بودند، و هر روز عدۀ بیشتری از آنها از پاپ فرمان اسقفی می گرفتند. فرقه های رهبانی و دومینیکیان هم مطیع پاپ بودند، ولی نزد فرانسیسیان هنوز یک روح مستقل دیده می شد. این امر باعث اختلاف آنان با جان بیست و دوم شد و ما در شرح حال ویلیام اوکامی بدان اشاره کردیم. در جریان این اختلاف، مارسیلیو قیصر را بر آن داشت که به رم لشکر کشی کند. در آن شهر تاج امپراتوری از جانب مردم بدو تفویض شد، و مردم پس از آنکه خلع جان بیست و دوم را اعلام داشتند، یک «پاپ معارض» از فرقۀ فرانسیسیان برگزیدند. اما از همۀ این کارها جز کاسته شدن از احترام و ارادت عمومی نسبت به دستگاه پاپ چیزی حاصل نشد.

طغیان بر ضد تسلط پاپ، در نقاط مختلف، صورتهای گوناگون پیدا می کرد گاه با نهضت ملی سلطنتی همراه می‌شد و گاه با وحشت پوریتانها از فساد و دنیویت دستگاه پاپ ملازم بود. در خود رم، این طغیان با نوعی دموکراسی باستانی همراه بود. در زمان کلمنت ششم (۵۲-۱۳۴۲) مدتی شهر رم در صدد آن بود که خود را از دست پاپ غایب خلاص کند، و راهبر این نهضت مرد شگرفی چون کولا دی رینتزی Cola di Rienzi بود. شهر رم نه تنها از سلطۀ پاپها، بلکه از دست اشراف محلی نیز در رنج و عذاب بود که همان غوغایی را که در قرن دهم باعث بی آبرویی پاپ شده بود، همچنان ادامه می دادند. در حقیقت یکی از علل فرار پاپها به آوینیون، برای گریز از دست اشرافِ بی بند و بار رم بود. رینتزی که خود فرزند مردی می فروش بود، در ابتدا بر ضد اشراف شورید و در این کار از پشتیبانی پاپ برخوردار بود. او شور و هیجان عمومی را چنان برانگیخت که اشراف پا به فرار نهادند (۱۳۴۷).

پترارک که او را تحسین می‌کرد و شعری هم در مدحش ساخته بود، او را تشویق و ترغیب می‌کرد که کار بزرگ و شریف خود را ادامه دهد. وی عنوان وکیلِ تودۀ مردم را یافت و حاکمیت مردم رم را بر امپراتوری اعلام کرد. به نظر می رسد که وی از این حاکمیت تصوری دموکراتی داشته است، زیرا که نمایندگانی از شهرهای ایتالیا فراخواند و نوعی پارلمان از آنها تشکیل داد. اما پیروزی چشم او را فریفت و خود را بزرگ پنداشت. در این هنگام هم مانند سایر اوقات تاج و تخت امپراتور دو مدعی داشت. رینتزی هر دوی آنان و همچنین «انتخاب کنندگان» را به حضور خود فراخواند تا مسئله را حل و فصل کند. این کار به طبع هر دو مدعی تاج و تخت را بر ضد او برانگیخت، و پاپ نیز که حکم دادن در این قبیل مسائل را حق خود می دانست با او مخالف شد. رینتزی در ۱۳۵۲ به وسیلۀ پاپ دستگیر شد و دو سالی در حبس ماند تا کلمنت ششم درگذشت. سپس آزاد شد و به رم بازگشت و در آنجا بار دیگر چند ماهی

قدرت به دست آورد. اما این بار عمر محبوبیتش کوتاه بود، و به دست عوام‌الناس کشته شد. بایرون نیز مانند پترارک شهری در مدح او سروده است.

واضح و مبرهن شد که اگر دستگاه پاپ بخواهد به طور مؤثر در رأس کلیسای کاتولیک باقی بماند، باید با بازگشت به رم خود را از قید عبودیت فرانسه رها سازد. به علاوه جنگهای انگلستان و فرانسه، که در آنها فرانسه شکستهای سخت می خورد، کشور اخیر را جای ناامنی ساخته بود. بدین ملاحظات اوربان پنجم در سال ۱۳۶۷ به رم رفت، ولی در پیچ و خم سیاست رم عاجز ماند و کمی پیش از مرگ به آوینیون بازگشت. پاپ بعدی، یعنی گرگوری یازدهم، ارادهٔ استوارتری داشت. خصومت با دستگاه فرانسوی پاپ باعث شده بود که بسیاری از شهرهای ایتالیا، به خصوص فلورانس، سخت با پاپ مخالف شوند؛ اما گرگوری با بزگشت به رم و مخالفت با کاردینالهای فرانسوی آنچه در قدرت داشت به عمل آورد تا موقع خود را نگاه دارد. اما به هنگام مرگ او معلوم شد که دو گروه فرانسوی و رمی در مجمع کاردینالها آشتی ناپذیرند. بنا بر میل گروه رمی، مردی ایتالیایی به نام بارتولومئو پرینانو Bartolomeo Prignano با عنوان اوربان ششم انتخاب شد و بر کرسی پاپی نشست. اما عده ای از کاردینالها انتخاب او را غیر شرعی دانستند و خود روبرت ژنوی Robert of Geneva رابرگزیدند که به گروه فرانسوی تعلق داشت. این شخص کلمنت هفتم نام گرفت و در آوینیون مستقر شد.

بدین ترتیب «انشعاب بزرگ» که چهل سال دوام یافت آغاز گشت. البته فرانسه پاپ آوینیون را به رسمیت شناخت و دشمنان فرانسه پاپ رم را پذیرفتند.

اسکاتلند دشمن انگلستان بود و انگلستان دشمن فرانسه؛ بدین جهت اسکاتلند پاپ آوینیون را به رسمیت شناخت. هر یک از این دو پاپ کاردینالها را از میان هواداران خود برگزیدند و پس از مرگ هر یک از پاپها، کاردینالها بلافاصله پاپ دیگری را به جای او برگزیدند. بدین ترتیب راهی برای بهم آوردن این شکاف باقی نماند مگر به وجود آمدن قدرتی که بالاتر از هر دو پاپ باشد. روشن بود که از این دو پاپ فقط یکی می بایست بر حق باشد، و بنابراین مقامی بالاتر از یک پاپ «بر حق» لازم بود. تنها راه عبارت بود از تشکیل «شورای عام». دانشگاه پاریس تحت رهبری ژرسون Gerson نظریهٔ تازه‌ای به وجو آورد که برای شورا حق ابداع و ابتکار قائل بود. حکام و پادشاهان که انشعاب را مخل کار خود می دیدند از این امر پشتیبانی کردند. سرانجام در ۱۴۰۹ شورایی فراخوانده شد و در پیزا Pisa تشکیل جلسه داد. اما این شورا با طرز مفتضحی شکست خورد. این شورا هر دو پاپ را به جرم رفض و نفاق معزول ساخت و پاپ ثالثی به جای آنها انتخاب کرد. پاپ اخیرالذکر بلافاصله درگذشت، اما کاردینالهایش شخصی را که سابق بر آن دزد دریایی بود به جای او برگزیدند و به نام جان بیست و سوم بر مسند پاپی نشاندند. نتیجه این شد که این بار به جای دو پاپ سه پاپ پدید آمد، و پاپ برگزیدهٔ شورا مرد هرزه و بدنامی بیش نبود.

در این مرحله وضع از هر وقت دیگری مأیوس کننده‌تر به نظر می‌رسید.

اما طرفداران شورایی خود را از تک و تا نینداختند. در ۱۴۱۴ شورای جدیدی به شهر کنستانس Constance فراخوانده شد و دست به اقدامات شدید زد. این شورا نخست فرمان داد که پاپها نمی توانند شوراها را منحل کنند و باید در موارد معینی از شورا تبعیت کنند؛ و نیز حکم داد که پاپها باید هر هفت سال یک بار یک شورای عام تشکیل دهند. این شورا جان بیست و سوم را معزول و پاپ رم را وادار به استعفا کرد. پاپ آوینیون از استعفا سرپیچید و پس از مرگش پادشاه آراگون دستور داد تا به جای او پاپی برگزینند. اما فرانسه که در این هنگام اسیر انگلستان بود، از شناختن او خودداری کرد و دار و دستهٔ او اهمیت خود را از دست دادند و سرانجام از میان رفتند. و بدین ترتیب برای پاپی که به سال ۱۴۱۷ به وسیلهٔ شورا برگزیده شد و به نام مارتین پنجم بر مسند نشست معارضی باقی نماند.

این جریانات را می‌توان پسندیده نامید، اما رفتاری که با هوس Huss شاگرد بوهمی ویکلیف کردند پسندیده نبود. به او تأمین جانی دادند و با این قول به کنستانس آوردند؛ اما همینکه بدانجا رسید او را محکوم کردند و

کشتند. ویکلیف مرده بود و از جانب او هم خطری نمی‌رفت؛ معهذا شورا فرمان داد تا گورش را نبش کنند و استخوانهایش را بسوزانند. انگیزهٔ این کارها این بود که طرفداران نهضت شورایی می‌خواستند هیچگونه اتهام رفض و الحادی بدانها چسبندگی نداشته باشد.

شورای کنستانس نفاق را از میان برداشت، ولی در آغاز امیدوار به انجام دادن کارهای بس بیشتری بود. این شورا می‌خواست به جای سلطنت مطلقهٔ پاپها، مشروطه برقرار کند. مارتین پنجم پیش از انتخاب شدن تعهدات زیادی داده بود. پاره ای از این تعهدات را او عمل کرد و بعضی را نقض کرد. به فرمان شورا دائر بر لزوم تشکیل شورای عمومی به فاصلهٔ هر هفت سال گردن نهاده بود، و به این تعهد خود وفادار ماند. چون شورای کنستانس در ۱۴۱۷ منحل شده بود، به سال ۱۴۲۴ شورای دیگری فراخوانده شد که اهمیتی نیافت؛ سپس در سال ۱۴۳۱ شورایی دیگر دعوت شد تا در بال Basel تشکیل جلسه دهد. مارتین پنجم درست در همین وقت درگذشت و جانشین او، اوژنیوس چهارم Eugenius در سراسر مدت پاپی خود با گروه اصلاح طلبان که زمام شورا را در دست داشتند سخت مخالفت ورزید. شورا را منحل کرد، ولی شورا از قبول انحلال خود سرپیچید. در ۱۴۳۳ اوژنیوس مدتی عقب نشینی کرد، ولی در ۱۴۳۷ بار دیگی انحلال شورا را اعلام داشت. با این همه شورا اجلاس خود را تا ۱۴۴۸ حفظ کرد و تا آن سال دیگر بر همه اشکار شد که پاپ در مبارزه با شورا پیروزی تام به دست آورده است. در ۱۴۳۹ شورا با انتخاب یک پاپ معارض (آخرین پاپ معارض تاریخ) روابط خود را با پاپ تیره ساخت، اما پاپ معارض تقریباً بلافاصله از مقام خود کناره‌گیری کرد.

در همان سال اوژنیوس چهارم شورایی از اعوان خویش در فرارا تشکیل داد و برای خود کسب حیثیت کرد. در این شهر کلیسای یونان که از بیم آسیب ترکها بیچاره بود، ظاهراً خود را تابع کلیسای رم اعلام کرد. بدین ترتیب دستگاه پاپ از لحاظ سیاسی فاتح درآمد، اما از لحاظ معنوی عزت و حرمت خود را در میان مردم به مقدار زیادی از دست داد.

شرح حال و نظریات ویکلیف (در حدود ۸۴-۱۳۲۰) نمونه ای است از کاهش قدرت و مرجعیت دستگاه پاپ در قرن چهاردهم. او برخلاف مدرسیان سابق به فرقهٔ رهبانی و «برادران مسیحی» تعلق نداشت.

ویکلیف در اکسفوررد شهرت فراوان داشت و به سال ۱۳۷۲ در آنجا در الهیات به درجهٔ اجتهاد رسید. مدت کوتاهی هم مدیر بالیول Balliol بود.

وی آخرین فرد از مدرسیان مهم اکسفورد است. ویکیلیف به عنوان فیلسوف شخص پیشرویی نبود. رئالیست بود و بیشتر به افلاطون گرایش داشت تا ارسطو. می گفت که اوامر خدا، چنان که برخی مدعی هستند، انشائی نیست. دنیای واقعی یکی از دنیاهای ممکن نیست، بلکه تنها دنیای ممکن است؛ زیرا خدا ناگزیر از انتخاب احسن است. اما آنچه او را جالب توجه می سازد این مطالب نیست، و گویا خودش هم بدین مطالب علاقهٔ خاصی نداشته، زیرا که از اکسفورد کناره گیری کرد و زندگی یک روحانی ده نشین را در پیش گرفت. در ده سال آخر عمرش به فرمان دولت کشیش ناحیهٔ لوترورث بود؛ اما تدریس خود را در اکسفورد همچنان ادامه می‌داد.

ویکیلف از لحاظ کندی مفرط تحول فکریش جالب توجه است. در ۱۳۷۲ که پنجاه سال یا بیشتر داشت هنوز به کلیسای رم اعتقاد تام داشت، و گویا پس از این زمان رافضی گردید. به نظر می‌رسد که فقط قوت و شدت احساسات اخلاقیش، یعنی همدردیش با مستمندان و وحشتش از روحانیان ثروتمند و دنیاپرست او را به جانب رفض و الحاد رانده باشد. حمله‌اش به دستگاه پاپ در ابتدا نظری و عقیدتی نبود، بلکه صرفاً سیاسی و اخلاقی بود؛ گسترش طغیان او بتدریج صورت گرفت.

جدا شدن ویکیلف از کلیسای رم در ۱۳۷۶ با یک سلسله سخنرانیهایی آغاز شد که تحت عنوان «در باب حکومت مدنی» در اکسفورد ایراد کرد. در این سخنرانیها این نظر را عنوان کرد که آنچه حق حکومت و مالکیت ایجاد می‌کند

فقط و فقط درستکاری است و روحانیان نادرستکار چنین حقـی را حـائز نیسـتند، و تشـخیص اینکـه فـلان روحـانی می‌تواند اموالش را در تصاحب خود داشته باشد یا نه باید به دست دولت باشد. و نیـز مـی‌گفـت کـه مـال و منـال از ارتکاب گناه نتیجه می شود؛ مسیح و حواریانش هیچ مالی نداشتند، و روحانیان هم نباید دارا باشند. این نظریات جـز راهبان همهٔ روحانیان را از او رنجاند. اما دولت انگلستان از نظریات او استقبال کرد، زیرا که پاپ مالیـات هنگفتـی در انگلستان گرد می‌آورد، و البته این سخن که پول نباید از انگلستان خارج شود و به جیب پاپ برود موافق نفع و صلاح انگلستان بود. به خصوص این امر وقتی مصداق داشت که پاپِ تابع فرانسه و انگلستان با فرانسه در جنـگ بـود. جـان گونتی که در مدت صغر سن ریچارد دوم قدرت را در دست داشت تا زمانی که ممکن بود با ویکلیف دوسـتی کـرد. از طرف دیگر گرگوری یازدهم هیجده موضـوع از سـخنرانیهای ویکلیـف را محکـوم کـرد و گفـت کـه ایـن نظریـات از مارسیلیوی پادوایی گرفته شده است. ویکلیف را برای حضور در محکمه‌ای که از اسقفها تشکیل می‌شـد فراخواندنـد، اما ملکه و تودهٔ مردم از او حمایت کردند و دانشگاه اکسفورد نیز از قبول حق قضاوت پـاپ نسـبت بـه معلمـین خـود سرپیچی کرد. (حتی در آن ایام نیز دانشگاههای انگلستان به آزادی درس و بحث عقیده داشتند.)

در خلال این احوال، یعنی در سالهای ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹، ویکلیف به نوشتن رسالات فاضلانهٔ خود ادامه داد و در این رسالات مدعی شد که پادشاه نمایندهٔ خداست و اسقفها تابع وی هستند. وقتی که «انشعاب بزرگ» پیش آمـد، پـا را از این هم فراتر نهاد و پاپ را «دجّال» نامید و گفت که پذیرش «عطیـهٔ قسـطنطین» باعـث شـده اسـت کـه جمیـع پاپهای پس از آن واقعه مرتد باشند. ویکلیف «وولگـات» را بـه انگلیسـی ترجمـه کـرد و گـروه «کشیشـان فقیـر» را تأسیس کرد که مستقل از کلیسا بودند. (و با این عمل سرانجام اسـباب رنجـش راهبـان را فـراهم کـرد.) «کشیشـان فقیر» را به صورت واعظین سیار به کار گماشت و وظیفهٔ آنان بیشتر توجه از فقرا بود. سرانجام حملات او به کرامـات روحانیان به جایی کشید که معجزهٔ تبدیل جوهر را انکار کرد و آن را نیرنگ و حکاقت کفرآمیز نامید. کار بدینجا کـه رسید، جان گونتی بدو دستور داد که خاموش شود.

«شورش دهقانان» در ۱۳۸۱ به رهبری وات تایلر Wat Tyler کار را بر ویکلیف دشوارتر ساخت. دلیلـی در دسـت نیست که وی این شورش را فعالانه دامن زده باشد ولی ویکلیف، برخلاف لـوتر در شـرایط مشـابه، از محکـوم کـردن شورش خودداری کرد. جان بال Johk Ball کشیش سوسیالیستی که از مقام کشیشی عزلش کرده بودند و خود یکـی از رهبران شورش بود، به ویکلیف ارادت می ورزید و این امر ناگوار بود. ولی چون جان بال در ۱۳۶۶ تکفیر شده بـود و ویکلیف در آن هنگام هنوز وابسته به کلیسا بود، باید گفت جان بال لابد مستقلاً به عقاید خود رسـیده بـوده اسـت. عقاید اشتراکی ویکلیف گرچه به دست «کشیشان فقیر» توسعه و تعمیم داده می‌شد چون در اصل بـه زبـان لاتینـی نوشته می‌شد دهقانان مستقیماً بدان دسترسی نداشتند.

جای تعجب است که ویکلیف به مناسبت عقاید و فعالیتهای دموکراتی خود بیش از اینها مورد عذاب قرار نگرفـت. دانشگاه اکسفورد تا زمانی که ممکن بود از او دفاع کرد. هنگامی که مجلس اعیان واعظین سـیار را محکـوم و ممنـوع ساخت، مجلس عوام از تأیید این کار خودداری کرد. بی شک اگر عمر ویکلیـف بیشـتر دوام کـرده بـود دردسـرهایی فراهم می شد، ولی به هنگام مرگش در ۱۳۸۴ هنوز رسماً محکوم نشده بـود. جسـدش را در محلـی کـه درگذشـت، لوترورث، دفن کردند و استخوانهایش در آنجا آرمیده بود، تا آنکه بـه فرمـان شـورای کنسـتانس آنهـا را درآوردنـد و سوزاندند.

پیروان او در انگلستان که لولاردها Lollards باشند، به شدت مورد تعقیب قرار گرفتنـد و از صـفحهٔ روزگـار محـو شدند. ولی به واسطهٔ اینکه زن ریچارد دوم از اهل بوهم بود، نظریات ویکلیف در بوهم که هوس در آنجا پیـرو او بـود، شهرت پیدا کرد، و در بوهم با همهٔ عذاب و سختگیریهایی که در حق پیروان او روا داشتند نظریات او تا هنگام رفـورم

باقی ماند. در انگلستان نیز گرچه این افکار به سوی اختفا رانده شده بود، فکر طغیان بر ضد دستگاه پاپ در اذهان مردم باقی ماند و زمینه را برای مذهب پروتستان آماده ساخت.

در طول قرن پانزدهم علل مختلف دیگری هم بر موجبات سقوط دستگاه پاپ مزید شد و تحول سریعی را که هم سیاسی بود و هم فرهنگی باعث گشت. اختراع باروت دُوَل مرکزی را قوی و اشراف ملوک الطوایف را ضعیف کرد. در فرانسه و انگلستان لویی یازدهم و ادوارد چهارم برای جلوگیری از خودسری و هرج و مرج طلبی اشراف با طبقهٔ متوسط ثروتمند متحد شدند. ایتالیا تا سالهای آخر قرن از سپاههای شمالی در امان بود و در طریق ثروت و فرهنگ هر دو به سرعت پیش می‌رفت. فرهنگ جدید اساساً از تمدن پیش از مسیحیت سرچشمه می‌گرفت؛ یعنی یونان و رم را می‌ستود و قرون وسطی را تحقیر می‌کرد. معماری و شیوه های ادبی به شیوه های باستانی بازگشت. وقتی که قسطنطنیه یعنی آخرین شهر باقیماندهٔ عهد باستان به تصرف ترکها درآمد، پناهندگان یونانی در ایتالیا مورد استقبال اومانیستها قرار گرفتند. واسکوداگاما و کریستف کلمب دنیا را توسعه دادند و کوپرنیکوس کائنات را وسیعتر ساخت. «عطیهٔ قسطنطین» به عنوان افسانه مردود شناخته شد و مورد تحقیر و تمسخر فضلا قرار گرفت. به کمک بیزانسیان آثار افلاطون شناخته شد؛ نه فقط ترجمه ها و شرحهای نو افلاطونی و اگوستینی بلکه آثار خود افلاطون مستقیماً در دسترس فضلا قرار گرفت. کرهٔ ارض دیگر همچون وادی محنت و منزلی مشقت‌بار در راه دنیای دیگر به نظر نمی‌رسید، بلکه جایی بود که در آن امکان برخورداری از لذات دنیوی و شهرت و زیبایی و حادثه فراهم بود. قرنهای دراز ریاضت‌کشی در غوغای نقاشی و شعر و خوشی فراموش شد. درست است که حتی در ایتالیا هم قرون وسطی بی‌تلاش و تقلا جان نسپرد. ساوونارولا Savonarola و لئوناردو هر دو در یک سال متولد شدند. اما رویهمرفته مردم دیگر از وحشتهای دیرین متوحش نمی‌شدند، و آزادیِ تازه روحشان را سرمست ساخته بود. این سرمستی نمی‌توانست دیر بپاید، اما عجالتاً ترس را برطرف کرد. در این لحظهٔ فرخندهٔ آزادی، عصر جدید به دنیا آمد.

کتاب سوم

فلسفهٔ جدید

فهرست مطالب

۱. از رنسانس تا هیوم

۲. از روسو تا امروز

فصل اول

مشخصات عمومی

آن دوره از تاریخ که عموماً «جدید» نامیده می‌شود، دارای جهان‌بینی فکری خاصی است کـه از بسـیاری جهـات بـا جهان بینی قرون وسطی تفاوت دارد. از این وجوه تفـاوت، دو تـا از همـه مهمتـر اسـت: کـاهش حاکمیـت کلیسـا، و افزایش قدرت علم. با این دو وجه، وجوه دیگری هم ارتباط پیدا می کنند. فرهنگ عصر جدید بیشتر دنیـوی اسـت و کمتر روحانی و دینی. دولتها روز به روز جای کلیسا را، به عنوان مرجع حکومتی کـه بـر فرهنـگ نظـارت مـی کنـد، می‌گیرند. در ابتدا حکومتِ ملتها بیشتر در دست پادشاهان است؛ ولی سپس، مانند یونان قدیم، به تدریج حکومتهـای سلطنتی به دموکراسی مبدل می شود و یا به دست جبـاران مـی افتـد. در سراسـر ایـن دوره (صـرف نظـر از فـراز و نشیبهای جزئی) قدرتِ دولت ملی و وظایفی که انجام می‌دهد، به طور مداوم افزایش می یابـد. ولـی در غالـب اوقـات تأثیر دولت بر عقاید فلاسفه کمتر از نفوذی است که کلیسا در قرون وسطی داشت. اشرافیت ملوک الطـوایفی کـه در شمال جبال آلپ توانسته بود تا قرن پانزدهم وجود خود را در برار دُول مرکزی حفظ کند، نخست اهمیـت سیاسـی و سپس اهمیت اقتصادی خود را از دست می دهد. جای جامعهٔ اشرافی را پادشاه که با بازرگانان ثروتمند متحـد اسـت می گیرد، و این دو در کشورهای مختلف قدرت را به نسبتهای متفاوت و بین خود تقسیم می کنند. تمایلی به جـذب و حل بازرگانان ثروتمند در جامعهٔ اشرافی دیده می شود. از زمان انقلابات امریکـا و فرانسـه بـه بعـد، دموکراسـی بـه معنی جدید خود به صورت نیروی سیاسی مهمی درمی‌آید. سوسیالیسـم، در مقابـل دموکراسـی مبتنـی بـر مالکیـت خصوصی، نخستین بار در ۱۹۱۷ به قدرت می‌رسد. پیداست که این شکل دولت، اگر توسعه یابد، به همراه خود شکل تازه ای از فرهنگ خواهد آورد، اما فرهنگی که به بیشتر مورد بجث ما قرار خواهد گرفت فرهنگ «لیبرال» اسـت، یعنـی فرهنگی که به طبیعی ترین نحوی با تجارت بستگی دارد. این موضوع استثنائات مهمی دارد که به خصوص در آلمـان به چشم می خورد؛ برای ذکر دو نمونه باید از فیخته و هگل نام برد، که جهان بینی شان به کلی با تجارت بی ارتبـاط است. اما این استثنائات موارد نمونه وار عصر خود نیستند. نفی حاکمیت کلیسا، که جنبهٔ تخریبی عصر جدیـد اسـت، از جنبهٔ ترمیمی آن، یعنی قبول حاکمیت علم، زودتر آغاز شد. در رنسانس ایتالیا علم سـهم بسـیار نـاچیزی برعهـده داشت. مخالفت با کلیسا در اذهان مردم به زمان قدیم مربوط بود و هنوز توجه به گذشته داشت، منتها به گذشـته ای دورتر از کلیسای قدیم و قرون وسطی. نخستین حملهٔ جدی علم انتشار نظریهٔ کوپرنیکـوس بـود در ۱۵۴۳؛ امـا ایـن نظریه نفوذی به دست نیاورد، مگر پس از آن که کپلر و گالیله در قرن هفـدهم آن را اتخـاذ و اصـلاح کردنـد. سـپس نبرد بین علم و احکام جزمی آغاز شد، و در این نبرد پیروان سـنتهای قـدیم بـر ضـد دانـش نـو جنگیدنـد و عاقبـت شکست خوردند.

حاکمیت علم که مورد قبول اکثر فلاسفهٔ عصر جدید قرار دارد با حاکمیت کلیسا بسیار متفـاوت اسـت؛ زیـرا کـه حاکمیت علم عقلی است نه دولتی. نه اگر کسی آن را رد کرد مستوجب عقوبتی می شـود، و نـه اگـر آن را پـذیرفت دلیل بر آن است که به حکم حزم و احتیاط چنین کرده است. بقا و رواج آن صرفاً به واسطهٔ تکیه ای است که ذاتاً بـر عقل دارد. به علاوه این جاکمیت تجزیه پذیر است و جامع و مانع نیست. ماننـد مجموعـهٔ احکـام کلیسـای کاتولیـک

نیست که دستگاه کاملی شامل اخلاق و آمال بشری و تاریخ گذشته و آیندهٔ جهان را در برابر انسان بگـذارد و تخطـی از آن را اجازه ندهد. حاکمیت عقل فقط دربارهٔ چیزهایی حکم می کند که به نظر می رسد در حـال حاضـر بـه طـور علمی به تحقیق رسیده است؛ و این هم در اقیانوس مجهولات جزیرهٔ کوچکی بـیش نیسـت. تفـاوت دیگـری نیـز بـا حاکمیت دینی که احکم خود را مطلقاً محقق و الی الابد تغییرناپذیر اعلام می کند وجود دارد، و آن اینکه احکام علم از باب تجربه و بر اساس احتمال اعلام می‌شوند و قابل جرح و تعدیلند؛ و این موضوع مشربی ایجـاد مـی‌کنـد کـه بـا مشرب جزمیان قرون وسطی تفاوت بسیار دارد.

تا اینجا من از علم «نظری» سخن گفتم، که کوششی است برای «فهمیدن» جهان. اما علم «عملی»، که کوششـی است بر ای «دگرگون ساختن» جهان، از همان ابتدا حائز اهمیت بوده است و همواره بر اهمیت آن افزوده شده است، چنان که تقریباً علم نظری را از اذهان بیرون رانده است. اهمیت عملی علـم نخسـت در مـورد جنـگ شـناخته شـد. گالیله و لئوناردو داوینچی با دعوی بهتر ساختن وضع توپخانه و استحکامات مشاغل دولتی بـه دسـت آوردنـد. امـا از زمان آنان به بعد سهم دانشمندان در جنگ مرتباً بیشتر شده است. تأثیر آنـان در توسـعهٔ تولیـدات ماشـینی و آشـنا ساختن مردم با بخار و سپس برق، دیرتر آمد و مگر تا اوخر قرن نوزدهم به ایجاد آثار سیاسی مهـم آغـاز نکـرد. علـم پیروزی خود را بیشتر مدیون فایدهٔ عملی است. کوشش شده است که این جنبهٔ علم را از جنبهٔ نظری آن جدا سازند، و بدین ترتیب علم را هر چه بیشتر به صورت فن درآورند، و صورت نظریه‌ای دربارهٔ ماهیت جهـان را هـر چـه کمتـر بدان باقی بگذارند. نفوذ این نقطهٔ نظر در فلاسفه، مربوط به دورهٔ بسیار اخیر است.

رهایی از قید حاکمیت کلیسا منجر به رشد فردیت شد، و حتی به سر حد هرج و مرج رسید. در اذهان مردم عصر رنسانس، انضباط - چه فکری و چه اخلاقی و چه سیاسی - فلسفهٔ مدرسی و حکومت دینی را تداعی می کرد. منطـق ارسطویی مدرسیان محدود بود، ولی توانسته بود نوع خاصی از دقت را پرورش دهد. وقتی که ایـن مکتـب منطقـی از مد افتاد؛ در ابتدا چیز بهتری جای آن را نگرفت؛ بلکه فقط یک تقلید التقاطی از نمونه های قدیم رواج یافت. تـا قـرن هفدهم چیز مهمی در فلسفه پدید نیامد. هرج و مرج اخلاقی و سیاسـی ایتالیـا در قـرن پـانزدهم وحشـت آور بـود و نظریات ماکیاولی را برانگیخت. در عین حال آزادی از قید و بندهای فکری به بروز شگفت انگیز نبـوغ هنـری و ادبـی منجر شد. اما چنین جامعه‌ای پایدار نیست. رفورم و ضد رفورم، به همراهی اسارت ایتالیا در دست اسپانیا، محاسـن و هم معایب رنسانس ایتالیا را پایان بخشید. هنگامی که نهضت رنسانس به شمال کوههای آلپ سـرایت کـرد دیگـر آن روح هرج و مرج طلب را نداشت.

اما قسمت اعظم فلسفهٔ جدید تمایلی به فردیت و ذهنیت در خود نگاه داشته است. این موضوع در دکـارت بسـیار به چشم می‌خورد، که تمام معرفت را بر یقین بر وجود خود بنا می‌کند و وضـوح و تمـایز را (کـه هـر دو امـر ذهنـی هستند) به عنوان محک صحت می پذیرد. نزد اسپینوزا این موضوع به چشم نمی خورد، ولـی در «آحـاد سـر بسـتهٔ» لایب نیتس بار دیگر ظاهر می شود، لاک که «مشربش» کاملاً عینی است، با بی میلی به این نظریهٔ ذهنی مـی‌گرایـد که معرفت راجع است به توافق یا عدم توافق اندیشه ها، و این نظریه برایش به قدری مشمئز کننده است که به بهـای تناقضات شدید از چنگ آن می‌گریزد. بار کلی پس از طرد ماده، فقط به کمـک صـورتی از «خـدا» از ذهنیـت کامـل نجات یافته است که اکثر فلاسفهٔ بعدی آن را جایز ندانسته اند. نزد هیوم فلسفهٔ تجربی به نوعی شکاکیت منجـر شـد که نه کسی می توانست آن را رد کند و نه آن را بپذیرد. کانت و فیخته چه از حیث روحیات و چه از حیـث نظریـات ذهنی بودند؛ هگل از برکت تأثیر اسپینوزا خود را از این ورطه نجات داد. روسو و نهضت رمانتیک ذهنیت را از مبحـث معرفت به اخلاق و سیاست نیز کشاندند، و چنان که منطقی است به هرج و مـرج کامـل، از قبیـل نظریـات بـاکونین Bakunin رسیدند. این صورت افراطی ذهنیت نوعی جنون است.

در همین احوال علم به عنوان فن داشت در مردان عمل جهان‌بینیی پدید می‌آورد که با جهان‌بینی فلاسفهٔ نظری تفاوت کامل داشت. فن نوعی احساس قدرت پدید آورد؛ بدین معنی که انسان دیگر بسیار کمتر از دوره های گذشته اسیر محیط است. اما قدرتی که فن پدید آورد قدرت اجتماعی بود، نه فردی. یک فرد متوسط اگر در قرن هفدهم به جزیره ای پرتاب می شد که در آن نه آب بود و نه آبادانی، بهتر از امروز می توانست وسایل زندگی خود را فراهم کند. فن علمی همکاری عدهٔ زیادی از افراد را که تحت رهبری واحدی متشکل شده باشند لازم می آورد. پس تمایل این فن در جهت خلاف هرج و مرج و حتی فردیت است. زیرا که این فن به ساختمان اجتماعی منظم و خوش بافتی احتیاج دارد. فن برخلاف دین خنثی و بی طرف است: به انسان اطمینان می دهد که افراد انسان می توانند دست به اعجاز بزنند، ولی نمی گوید که دست به چه اعجازی باید بزنند. از این لحاظ فن ناقص است. در عمل، مقاصدی که مهارت علمی مصروف آنها خواهد شد بسیار متکی بر تصادف است. رؤسای سازمانهای بزرگی که فن وجود آنها را لازم می آورد، می توانند فن را به هر جهتی که بخواهند متوجه سازند. بنابراین غریزهٔ قدرت طلبی امروز جولانگاهی یافته که در گذشته هرگز نداشته است. فلسفه هایی که ملهم و موجد آنها **فن** علمی بوده است، عبارتند از فلسفه‌های قدرت، و تمایلی دارند بدین که امر غیر بشری را فقط به عنوان مادهٔ خام در نظر بگیرند. دیگر مقاصد در نظر گرفته نمی‌شوند، فقط ماهرانه بودن جریان عمل دارای ارزش است. این هم نوعی جنون است؛ و در عصر ما این خطرناکترین نوع جنون است؛ جنونی است که فلسفهٔ عاقلانه باید برای علاج آن دارویی تهیه کند.

دنیای قدیم با تشکیل امپراتوری روم راهی برای خاتمه دادن به هرج و مرج یافت، منتها امپراتوری روم یک واقعیت خشن و بی‌رحم بود، نه یک فکر. دنیای کاتولیک راه خاتمه دادن هرج و مرج را در کلیسا جستجو می‌کرد. کلیسا یک فکر بود، اما این فکر هرگز به طور کافی و وافی جامهٔ عمل نپوشید. نه راه حل عهد قدیم رضایت بخش بود، و نه راه حل قرون وسطی - به این سبب که یکی با فکر راست در نمی آمد، و دیگری با عمل. در حال حاضر به نظر می رسد که دنیا به سوی راه حلی نظیر راه حل عهد قدیم سیر می‌کند، یعنی به سوی نظامی سیر می‌کند که به زور بر جامعه تحمیل شود و بیشتر نمایندهٔ ارادهٔ زورمندان باشد تا امیدهای تودهٔ مردم. مشکل یک نظام اجتماعی با دوام و رضایتبخش را فقط با ترکیب استحکام امپراتوری روم و ایده‌آلیسم «شهر خدا»ی اگوستین قدیس می‌توان حل کرد. برای حصول این مقصود فلسفهٔ جدیدی لازم خواهد بود.

فصل دوم

رنسانس ایتالیا

جهان‌بینی جدید، در مقابل جهان‌بینی قرون وسطایی، در ایتالیا با نهضتی آغاز شد که آن را «رنسانس» می‌نامند. در ابتدا تنی چند، به خصوص پترارک، دارای این جهان بینی بودند؛ ولی در جریان قرن پانزدهم این جهان‌بینی به اکثریت بزرگ فضلای ایتالیا، چه روحانی و چه عامی، سرایت کرد. از بعضی لحاظ، ایتالیاییانِ عصر رنسانس - به جز لئورنادو داوینچی و چند تن انگشت شمار دیگر - نسبت به علم آن ارادتی را که از قرن هفدهم به بعد خصیصهٔ نوآوران و مبدعان بوده است، نداشتند؛ بر این کمبود ارادت رهایی ناقص و ناتمام آنها از چنگال خرافات، به خصوص ستاره بینی، هم مزید می‌شود. بسیاری از آنان هنوز برای مراجع همان حرمتی را قائل بودند که معمول فلاسفهٔ قرون وسطی بود، منتها مراجع عهد قدیم را به جای کلیسا گذاشته بودند. این امر البته قدمی به سوی رهایی بود؛ زیرا که مراجع قدیم با یکدیگر اختلاف داشتند و برای انتخاب یکی از آنان به عنوان مرشد و مراد، قضاوت فردی لازم بود. اما در قرن پانزدهم کمتر فرد ایتالیایی به خود جرأت می‌داد به عقیده‌ای دل ببندد که نزد فلاسفهٔ قدیم یا در تعالیم کلیسا مرجعی نداشته باشد.

برای شناختن رنسانس لازم است که نخست یک نظر اجمالی به وضع سیاسی ایتالیا بیندازیم. پس از مرگ فردریک دوم در ۱۲۵۰، بیشتر خاک ایتالیا از دخالت خارجی آزاد بود. تا آنکه شارل هشتم پادشاه فرانسه در ۱۴۹۴ بدان کشور حمله کرد. در ایتالیا پنج دولت مهم وجود داشت: میلان و ونیس و فلورانس و قلمرو پاپ و ناپل؛ علاوه بر اینها چند امیر نشین هم وجود داشت که بر حسب اتحاد با یکی از این شهرهای بزرگ یا تابعیت از آن، با هم تفاوت داشتند. تا ۱۳۷۸ جنوا در تجارت و نیروی دریایی با ونیس رقابت می‌کرد؛ ولی پس از آن سال تابع حکومت میلان شد.

میلان که در قرن دوازدهم رهبر مقاومت در برابر فئودالیسم بود، پس از شکست نهایی سلسلهٔ هوهنشتاوفن به زیر حکوم سلسلهٔ ویسکونتی درآمد؛ و اینان خاندان با کفایتی بودند که حکومتشان حکومت قدرت و نفوذ بود نه حکومت فئودالی. این خاندان به مدت ۱۷۰ سال، از ۱۲۷۷ تا سال ۱۴۴۷، حکومت کردند. آنگاه پس از سه سال بازگشت حکومت جمهوری خاندان جدیدی به نام اسفورتزا Sforza که با ویسکونتیها منسوب بودند حکومت را به دست آوردند و لقب «دوکهای میلان» گرفتند. از ۱۴۹۴ تا ۱۵۳۵ میلان میدان جنگ میان فرانسویان و اسپانیاییان بود؛ اسفورتزاها گاهی با یک طرف و گاهی با طرف دیگر متحد می شدند. در این مدت گاهی در تبعید به سر می‌بردند و گاهی رسماً حکومت را به دست داشتند. سرانجام، در ۱۵۳۵، امپراتور شارل پنجم میلان را به قلمرو خود افزود.

جمهوری ونیس، به خصوص در قرون اول عظمت خود، اندکی دور از عرصهٔ سیاست ایتالیا قرار می گیرد. این جمهوری هرگز به تصرف اقوام وحشی در نیامده بود، و در ابتدا خود را تابع امپراتوران شرقی می دانست. این سنّت، به اضافهٔ این امر که تجارت ونیس با شرق صورت گرفت، به این شهر استقلالی داده بود که تا زمان تشکیل شورای ترنت Trent (۱۵۴۵) نیز ادامه یافت، و پائولوسارپی PaoloSarpi ونیسی دربارهٔ این شورا تاریخی نوشت که بسیار بر

ضد پاپ بود. پیشتر دیدیم که در زمان جنگ صلیبی چهارم چگونه ونیس به تسخیر قسطنطنیه اصرار ورزید. این کار به رونق تجارت ونیس کمک کرد، و به عکس تصرف قسطنطنیه به دست ترکها در ۱۴۵۳ به تجارت آن لطمه زد. به علل مختلفی که پاره‌ای از آن مربوط به تهیهٔ مواد غذایی بود، ونیسیها در قرون چهاردهم و پانزدهم لازم دیدند که اراضی فراوانی از سرزمین اصلی ایتالیا را به دست آورند. این امر دشمنیهایی پدید آورد که سرانجام در ۱۵۰۹ منجر به تشکیل اتحادیهٔ کامبرای Camberai شد؛ و آن اتحادیه‌ای از شهرهای نیرومند بود و ونیس را شکست داد. ممکن بود ونیس از این سانحه نجات یابد، اما نجات آن از حادثهٔ کشف راه دماغهٔ امید به سوی هند به وسیلهٔ واسکوداگاما (۱۴۹۷-۸) ممکن نبود. این امر به اضافهٔ نیروی ترکها، ونیس را زمین زد؛ منتها حکومت آن همچنان باقی بود، تا آنکه به دست ناپلئون از استقلال محروم شد.

حکومت ونیس که در اصل دموکراتی بود، رفته رفته این جنبه را از دست داد و از ۱۲۹۷ صورتی بسیار نزدیک به اولیگارشی به خود گرفت. اساس قدرت عبارت بود از «شورای کبیر» که عضویت آن از آن تاریخ به بعد موروثی و منحصر به خانواده های درجه اول شد. قوهٔ اجرائیه در دست «شورای ده نفری» که به وسیلهٔ «شورای کبیر» انتخاب می‌شد. دوجه Doge، رئیس تشریفاتیِ دولت مادام‌العمر انتخاب می شد. اختیارات رسمی او بسیار محدود، ولی در عمل نفوذش معمولاً قاطع بود. دیپلماسی ونیس به زیرکی معروف بود و گزارشهای سفرای ونیسی بسیار نافذ بود. از زمان رانکه Ranke به بعد تاریخ نویسان این گزارشها را در شمار بهترین منابع اطلاع راجع به وقایع مورد بحث بکار برده‌اند.

فلورانس متمدن‌ترین شهر دنیا و مهمترین منشأ رنسانس بود. کمابیش همهٔ مردان بزرگ ادب با فلورانس بستگی دارند. همچنین اند مردان قدیم و برخی از مردان اخیر هنر نقاشی. ولی فعلاً موضوع بحث ما بیشتر سیاست است تا فرهنگ. در قرن سیزدهم سه طبقه در فلورانس وجود داشت که با یکدیگر در مبارزه بودند. این سه طبقه نجبا بودند و بازرگانان ثروتمند و مردم خرده‌پا. نجبا بیشتر طرفدار فرقهٔ گیبلین بودند و دو طبقهٔ دیگر طرفدار فرقهٔ گلف. گیبلینها سرانجام در ۱۲۶۶ شکست خوردند و در مدت قرن چهاردهم گروه مردم خرده‌پا از بازرگانان ثروتمند جلو افتادند. اما این مبارزه منجر به دموکراسی پایداری نشد، بلکه به تدریج به شکلی از حکومت انجامید که یونانیان آن را «جباری» (tyranny) می‌نامیدند. خاندان مدیچی که سرانجام حکومت فلورانس را به دست آوردند، در ابتدا به عنوان رهبران جبههٔ دموکرات شروع به کار کردند. کوزیمودی مدیچی (۱۴۶۴-۱۳۸۹) نخستین فرد از این خانواده که سرشناس و شاخص گشت، هنوز مقام رسمیی نداشت. راز قدرت او در مهارتش در امور انتخاباتی نهفته بود. او مردی زیرک بود و در مواقع ممکن مردم دار و در صورت لزوم بی رحم. پس از او به فاصلهٔ کوتاهی نوه‌اش لورنتزوی با شکوه به جای وی نشست و از ۱۴۶۹ تا هنگام مرگش در ۱۴۹۲ زمام قدرت را در دست داشت. این دو تن هر دو مقام خود را مدیون ثروتشان بودند که بیشتر از راه تجارت و همچنین از استخراج معادن و از سایر صنایع به دست آورده بودند. آنها می‌دانستند که چگونه هم خانهٔ خود را آبادان سازند و هم شهر فلورانس را؛ و بدین جهت در زمان حکومت آنها شهر به ثروت و آبادانی رسید.

پیترو Pietro پسر لورنتزو ومحاسن پدر را نداشت و در سال ۱۴۹۴ اخراج شد. پس از چهار سال نفوذ ساوونارولا Savonarola برقرار بود و در این مدت بازگشت نوعی منزه طلبی مردم را از شادی و تجمل و اندیشهٔ آزاد روگردان ساخت و به سوی یک نوع دینداری سوق داد که معمولاً از صفات و مشخصات دوره های ساده تر است. اما سرانجام، بیشتر به علل سیاسی، دشمنان ساوونارولا پیروز شدند و او را اعدام کردند و جسدش را سوزاندند (۱۴۹۸). حکومت جمهوری که رسماً دموکراتی و در واقع پلوتوکراتی (حکومت توانگران) بود تا ۱۵۱۲ ادامه یافت تا آنکه خاندان مدیچی بار دیگر زمام امور را به دست گرفت. یکی از پسران لورنتزو که در چهارده سالگی به مقام کاردینالی رسیده بود، در سال ۱۵۱۳ به عنوان پاپ انتخاب شد و به نام لئوی دهم بر مسند نشست. خاندان مدیچی به عنوان

گراندوکهای توسکانی تا ۱۷۳۷ بر فلورانس فرمانروایی کردند، اما در خلال این احوال فلورانس هم مانند سایر نواحی ایتالیا فقیر شده و اهیت خود را از دست داده بود.

قدرت دنیوی پاپ که منشأ خود را مدیون پیپن و سند جعلی «عطیهٔ قسطنطین» بود در مدت رنسانس افزایش فراوان یافت. اما روشی که پاپها برای رسیدن بدین مقصود به کار بردند، آبروی روحانی دستگاه پاپ را بر زمین ریخت. نهضت شورایی که با اختلاف میان شورای بال و پاپ اوژنیوس چهارم (۴۷-۱۴۳۱) به عاقبت اندوهناکی رسید، نمایندهٔ جدی ترین عناصر کلیسا بود؛ و شاید مهمتر آنکه این نهضت نمایندهٔ افکار روحانیان شمال کوههای آلپ بود. پیروزی پاپ پیروزی ایتالیا و (تا حد کمتری) پیروزی اسپانیا بود. تمدن ایتالیا در نیمهٔ دوم قرن پانزدهم با تمدن کشورهای شمالی که هنوز به حال قرون وسطایی باقی بودند، کاملاً تفاوت داشت. ایتالیاییان در فرهنگ جدی بودند، اما در اخلاق و دین چنین نبودند. حتی در نظر روحانیان نیز فصاحت و بلاغت در زبان لاتینی گناهان بسیاری را می‌پوشاند. نیکلای پنجم (۵۵-۱۴۴۷)، نخستین پاپ اومانیست، مقامات روحانی را به فضلا و دنشمندان واگذار می‌کرد و به مراتب فضل و دانش آنان احترام می گذاشت و به ملاحظات دیگر توجهی نداشت. لورنتزو والا که مردی بود اپیکوری مشرب و کسی بود که ثابت کرد سند «عطیهٔ قسطنطین» مجعول است، و نشر ترجمهٔ رسمی کتاب مقدس («وولگات») را به مسخره می‌گرفت و اگوستین قدیس را به الحاد متهم می‌کرد، به مقام منشی مخصوص پاپ منصوب شد. این سیاست تشویق اومانیسم و ترجیح آن بر تدیّن و تمامیّت ایمان و اعتقاد، تا تصرف رم در ۱۵۲۷ ادامه یافت.

تشویق اومانیسم، گرچه مردم جدی شمال را شگفت زده می ساخت، از نقطهٔ نظر ما ممکن است پسندیده باشد؛ اما سیاست جنگ طلبی و زندگی دور از اخلاق بعضی از پاپها از هیچ نقطهٔ نظری قابل دفاع نیست، مگر از نظر سیاست قدرت بازی محض و مطلق. الکساندر ششم (۱۵۰۳-۱۴۹۲) در تمام مدت تصدی مقام پاپی زندگیش را وقف بزرگ ساختن خود و خانواده اش کرد. وی دو پسر داشت، یکی دوک گاندیا Gandia و دیگری سزار بورجیا Cesar Borgia و از این دو اولی را بسیار بیشتر دوست می‌داشت. اما دوک به قتل رسید و احتمال می رود که قاتل همان برادرش بوده باشد؛ بنابراین امید و آرزوی پاپ برای تشکیل سلسله می بایست متوجه سزار شود. پاپ به همدستی پسرش رومانیا Romagna و آنکونا Ancona را به تصرف درآوردند و این دو ناحیه را به قصد تشکیل یک امیر نشین در نظر داشتند. اما هنگامی که پاپ درگذشت سزار سخت بیمار بود و بدین جهت نتوانست بی‌درنگ دست به کار شود. بنابراین فتوحات آنان باز به ارثیهٔ پطرس قدیس محدود ماند. خباثت این دو تن به زودی افسانه شد و مشکل می توان در قتلهای بی شماری که به گردن آنها می گذارند صحیح را از سقیم تمیز داد. اما در این شکی نیست که آنها فنون خدعه و خیانت را از آنچه قبلاً سابقه داشت پیشتر بردند. ژولیوی دوم (۱۳-۱۵۰۳) که به جای الکساندر ششم نشست در زهد و تدین هنری نداشت، اما کمتر از سلف خویش امکان فضاحت و رسوایی به دست داد. او هم امر توسعه دادن قلمرو پاپ را ادامه داد. به عنوان یک شخصیت نظامی وی خالی از محاسنی نبود، ولی به عنوان رئیس کلیسای مسیحی حُسنی نداشت. رفورم که در زمان تصدی جانشین او، لئوی دهم (۲۱-۱۵۱۳)، آغاز شد محصول طبیعی سیاست بی‌دینانهٔ پاپهای دورهٔ رنسانس بود.

انتهای جنوبی ایتالیا در دست پادشاهی ناپل بود که سیسیل هم غالباً با آن اتحاد داشت. ناپل و سیسیل قبلاً قلمرو خاص و شخصی امپراتور فردریک دوم بود. وی سلطنت مطلقه ای به شیوهٔ حکومتهای اسلامی پدید آورده بود که روشن ولی مستبدانه بود و هیچ گونه قدرتی را در دست اشراف فئودال باقی نمی گذاشت. پس از مرگ او ناپل و سیسیل به پسر نامشروعش مانفرد Manfred رسید، اما این پسر دشمنیِ آشتی‌ناپذیرِ کلیسا را به ارث برد و در ۱۲۶۶ به دست فرانسویان از حکومت برافتاد. فرانسویان دشمنی مردم را نسبت به خود جلب کردند و در واقعهٔ «نماز

شامگاهان سیسیل»[1] (۱۲۸۲) قتل عام شدند. پس از این ماجرا قلمرو ناپل و سیسیل به پطر سوم آراگونی و وارثـانش تعلق گرفت. پس از گیرودارهای گوناگون که منجر به جدایی ناپل و سیسیل شد، بار دیگـر ایـن دو ناحیـه در ۱۴۴۳ تحت حکومت آلفونسوی سخی، که از حامیان برجستهٔ شعر و ادب است، به یکدیگر منضم شدند. از ۱۴۹۵ به بعد سه پادشاه فرانسوی کوشیدند که بر ناپل دست یابند، ولی سرانجام این قلمرو به دست فردینانـد آراگـونی افتـاد (۱۵۰۲). شارل سوم و لویی دوازدهم و فرانسیس اول، پادشاهان فرانسه، همگی دعاویی بر میلان و ناپل داشـتند (کـه از لحـاظ حقوقی اساس محکمی نداشت). همهٔ آنها به ایتالیا حمله کردند و توفیقهای موقتی به دسـت آوردنـد، ولـی سـرانجام همه از اسپانیاییان شکست خوردند. پیروزی اسپانیا و «ضد رفـورم» رنسـانس ایتالیـا را پایـان داد. از آنجـا کـه پـاپ کلمنت هفتم سدی در راه «ضد رفورم» بود و به عنوان یکی از افراد خاندان مدیچی با فرانسه دوستی داشـت. شـارل پنجم در ۱۵۲۷ فرمان داد تا سپاه بزرگی از پروتستانها رم را به تصرف درآوردند. پس از این ماجرا پاپها از سیاست بـه دین پرداختند و رنسانس ایتالیا به پایان رسید.

بازی سیاست قدرت در ایتالیا به طرزی باورنکردنی پیچیده و بغرنج بود. حکـام کوچـک کـه اغلـب خـود را جبّـار قلمرو خود ساخته بودند، زمانی با یکـی از شـهرهای بـزرگ متحـد مـی شـدند، و زمـانی بـا دیگـری طـرح دوسـتی می‌ریختند؛ و اگر دست خود را خوب بازی نمی کردند حسابشان پاک می شد. دائماً جنگهایی در جریان بـود، امـا تـا زمان آمدن فرانسویان، در ۱۴۹۴، این جنگها تقریباً بدون خونریزی بود، زیرا سربازان مزدورانی بودن که می خواستند مخاطرات وظایف خود را به حداقل برسانند. این جنگهای ایتالیایی تمام عیار نه مانع تجارت می شد و نه جلو افزایش ثروت کشور را می گرفت. سیاست بازی بسیار می شد، اما سیاست عاقلانه ای وجود نداشت. هنگـامی کـه فرانسـویان قدم بدانجا گذاردند، مملکت به تمام معنی بی دفاع بود. سربازان فرانسوی که در جنگ مردم را به راستی مـی‌کشـتند اسباب حیرت ایتالیاییان شدند. جنگهایی که بعدها میان فرانسویان و اسپانیاییان درگرفت جنگهای جدی بـود و رنـج و فقر به دنبال خود آورد. اما دولتهای ایتالیا به توطئه‌چینی و فتنه‌گری بـر ضـد یکـدیگر ادامـه مـی‌دادنـد و دخالـت فرانسویان یا اسپانیاییان را در مجادلات داخلی خود برمی‌انگیختند، بی‌آنکه هیچ گونه احساس وحـدت ملـی در خـود بیابند. سرانجام همه چیز از کف رفت. باید گفت که به علت کشف امریکا و راه دماغهٔ امید به سـوی مشـرق زمـین، از میان رفتن اهمیت ایتالیا امری حتمی و اجتناب ناپذیر بود، منتها این سقوط می‌توانسـت کمتـر فاجعـه‌آمیـز و کمتـر ملازم با محو کیفیت تمدن ایتالیایی باشد.

رنسانس دورهٔ توفیقهای بزرگی در زمینهٔ فلسفه نبود، ولی این دوره کارهایی صورت داد که مقدمات عظمت قرن هفدهم را فراهم ساخت. اولاً دستگاه فلسفهٔ مدرسی را به صورت غل و زنجیری فکری درآمـده بـود در هـم شکسـت. رنسانس مطالعهٔ فلسفهٔ افلاطون را احیا کرد و بدین وسیله حداقل آن اندازه استقلال فکری را که لازمهٔ انتخاب میـان افلاطون و ارسطو است، واجب آورد. در مورد این هر دو فیلسوف، رنسانس اطلاعات مستقیم و اصیلی به دست داد که از لفاظی ظاهری نو افلاطونیان و شارحان عرب زبان مبرا بود. از این مهمتر آنکه رنسانس فعالیت فکری را بـه عنـوان یک کار لذت بخش اجتماعی تشویق کرد و نه به عنوان تفکر محدود و محبوس که هـدفی جـز صـیانت یـک مـذهب معلوم و معین نداشته باشد.

قرار دادن افلاطون به جای ارسطوی دورهٔ مدرسی در نتیجهٔ تماس با فضـلا و دانشـمندان بیزانسـی تسـریع شـد. حتی در شورای فرارا (۱۴۳۸)، که کلیساهای شرق و غرب را اسماً با یکدیگر متحد ساخت، منـاظره ای درگرفـت کـه در آن بیزانسیها مدعی برتری افلاطون بر ارسطو شدند. گمیستوس پلتو Gemistus Pletho یونانی افلاطـونی مـذهب

۱. شورش اهالی سیسیل بر شارل اول که مقر سلطنت خود را از پالرمو به ناپل برده و فرمانروایی سیسیل را به افسـران فرانسـوی واگـذار کرده بود. م.

پرشوری که تمامیت ایمان و اعتقادش نسبت به کلیسا مورد تردید بود، در رواج فلسفهٔ افلاطون در ایتالیا تأثیر فراوان داشت. بساریون Bessarion یونانیی که به مقام کاردینالی رسید، نیز به همین اندازه مؤثر بود. کوزیمو و لورنتزو دی مدیچی هر دو به افلاطون معتاد بودند. کوزیمو آکادمی فلورانس را که بیشتر کارش مطالعهٔ فلسفهٔ افلاطون بود تأسیس کرد و لورنتزو آن را ادامه داد. کوزیمو در حالی درگذشت که به یکی از مکالمات افلاطون گوش می‌داد. اما اومانیستهای این دوره چنان سرگرم تحصیل علم و معرفت از عهد قدیم بودند که فرصت هیچ ابداعی در فلسفه نداشتند.

رنسانس یک نهضت توده‌ای نبود؛ بلکه نهضتی بود در میان عدهٔ محدودی از فضلا و هنرمندان که از طرف حامیان آزاد اندیش به خصوص خاندان مدیچی و پاپهای اومانیست تشویق می‌شد. پترارک و بوکاچو در قرن چهاردهم، ازلحاظ فکری به دورهٔ رنسانس تعلق دارند، اما به علت تفاوت شرایط سیاسی زمان خود تأثیر مستقیم‌شان کمتر از اومانیستهای قرن پانزدهم بود.

طرز برخورد فصلای رنسانس را با کلیسا نمی‌توان به آسانی تعریف و توصیف کرد. بعضی از آنان آزاد اندیش دو آتشه بودند، گو اینکه حتی همینان چون مرگ را نزدیک می دیدند مراسم تدهین را بجا می‌آوردند و با کلیسا آشتی می‌کردند. بسیاری از آنان از خباثت و ناکسی پاپهای زمان سخت آزرده می‌شدند و معهذا خدمت آنها را با آغوش باز می‌پذیرفتند. گیچاردینی Guicciardini تاریخ نویس در ۱۵۲۹ چنین نوشته است:

«هیچ کس به قدر من از جاه‌طلبی و حرص و هرزگی کشیشان اشمئزاز ندارد؛ نه فقط بدین دلیل که هر یک از این معایب فی‌نفسه نفرت انگیز است، بل بدین جهت نیز که هر یک و همهٔ آنها بر کسانی که مدعی داشتن روابط خاصی با خدا هستند بسیار نازیباست، و نیز به سبب اینکه این معایب چنان با یکدیگر تناقض دارند که جمع آنها فقط در اشخاصی که طبیعتی بسیار خارق‌العاده داشته باشند ممکن می‌گردد. معهذا مقامی که من در دربار چندین پاپ داشته ام مرا مجبور می‌کرد که محض خاطر منافع خودم بزرگی آنان را بخواهم. لیکن اگر پای این امر در میان نبود، من مارتین لوتر را چون جان خود دوست می داشتم، نه برای اینکه خود را از قوانینی که مسیحیت - بدان معنی که علی‌العموم تفهیم و توجیه می‌شود - به گردن ما می‌گذارد خلاص کنم، بل بدین منظور که روزی را ببینم که این خیل اوباش و اراذل را بر خر خودشان بنشانند، تا مجبور شوند یا بی‌عیب زندگی کنند یا بی‌قدرت.»[1]

این گفته صراحت لذت بخشی دارد، و نشان می دهد که چرا اومانیسته نمی‌توانستند رفورم را آغاز کنند. از این گذشته اکثر آنها نمی‌توانستند حد وسطی میان اعتقاد تام و آزاد اندیشی پیدا کنند؛ وضعی نظیر وضع لوتر برای آنها غیر ممکن بود، زیرا که آن علاقهٔ قرون وسطایی را نسبت به دقایق حکمت الهی نداشتند. ماسوچو Masuccio پس از توصیف فساد راهبان و راهبه‌ها می‌گوید:

«بهترین جزای آنان این است که خداوند اعراف را از میان بردارد. در آن صورت آنان دیگر صدقه ای دریافت نخواهند داشت و ناچار خواهند شد که دوباره بیلهای خود را به دست گیرند.»[2]

اما برخلاف لوتر به نظر او نمی‌رسد که در عین حفظ قسمت اعظم مذهب کاتولیک، وجود اعراف را انکار کند.

فقط مختصری از ثروت رم به مالیاتی که از قلمروهای پاپ گرفته می شد بستگی داشت؛ و قسمت عمدهٔ آن با خراجی که از مجموع دنیای کاتولیک جمع می‌شد تأمین می‌گشت، و وسیلهٔ گرفتن این خراج نیز الهیاتی بود که مدعی بود کلیدهای بهشت در دست پاپ است. هر ایتالیایی که به طور مؤثری این الهیات را مورد تردید و اعتراض قرار می‌داد خطر فقر ایتالیا، و از دست رفتن مقام آن کشور را در دنیای غرب، باعث می شد. نتیجه اینکه بی اعتقادی

---

۱. نقل از کتاب Renaissance in Italy تألیف Burkhart قسمت چهارم، فصل دوم.

۲. همان کتاب.

ایتالیاییان نسبت به کلیسای کاتولیک در عصر رنسانس صرفاً جنبهٔ فکری داشت و منجر به انشعاب یا ایجاد یک نهضت توده‌ای به ضد کلیسا نشد. یگانه مورد استثنا، و آن هم استثنائی که فقط قسمت بسیار محدودی از قضیه را در بر می‌گیرد، ساوونارولا است که از لحاظ فکری به قرون وسطی تعلق داشت.

اکثر اومانیستها آن عقاید خرافی را که در عهد قدیم طرفدارانی یافته بود حفظ کرده بودند. جادو و جنبل ممکن بود بد باشد، اما غیر ممکن انگاشته نمی‌شد. اینوسنت هشتم در ۱۴۸۴ فرمانی بر ضد جادوگری صادر کرد که به عذاب و آزار وحشت‌آور زنان جادوگر در آلمان و سایر نقاط منجر شد. ستاره بینی به خصوص در نظر آزاداندیشان پسندیده بود، و چنان رواجی یافت که از زمانهای باستان تا بدان هنگام سابقه نداشت. نخستین اثر رهایی از کلیسا این نبود که مردمان درست بیندیشند، بل این بود که دروازهٔ مغزشان به روی همه گونه مزخرفات عتیق بازگردد.

از لحاظ اخلاقی هم نخستین اثر رهایی به همین اندازه فاجعه آمیز بود. قوانین اخلاقی کهنه حرمت خود را از دست دادند، اکثر حکام مقام خود را با خیانت به دسا آورده بودند و با قساوت در حفظ آن می کوشیدند. کاردینالها هنگامی که برای شرکت در مراسم تاجگذاری پاپی دعوت می شدند، از ترس مسموم شدن، شراب و ساقی‌شان را با خود می بردند.[1] جز از ساوونارولا کمتر فرد ایتالیایی به خاطر یک امر عمومی خود را به خطر می انداخت. مضار فساد دستگاه پاپ آشکار بود، اما هیچ کاری برای اصلاح آن صورت نمی‌گرفت. مطلوب بودن وحدت ایتالیا هویدا بود. اما حکام قادر به اتحاد با یکدیگر نبودند. خطر تسلط خارجی نزدیک بود، معذلک یکایک حکام ایتالیا حاضر بودند که در هر اختلافی که با یکدیگر پیدا می‌کردند از هر قدرت خارجی، حتی عثمانی، درخواست کمک کنند. در این دوره جنایتی به نظر من نمی‌رسد - مگر از میان بردن نسخ متون قدیم - که مردم دورهٔ رنسانس زیاد مرتکب آن نمی‌شدند.

خارج از عرصهٔ اخلاقیات، رنسانس محاسن بزرگی داشت. در معماری و نقاشی و شعر این دوره شهرت خود را نگاه داشته است. رنسانس مردان بسیار بزرگی از قبیل لئوناردو داوینچی و میکل آنجلو ماکیاولی را پدید آورد؛ مردمان درس خوانده را از محدودیت فرهنگ قرون وسطایی رهایی بخشید و دانشمندان را، در حالی که هنوز بردهٔ عهد قدیم بودند، بر این نکته آگاه ساخت که مراجع معروف تقریباً در هر موضوعی عقاید مختلف و متفاوت داشته‌اند. رنسانس با احیای علم و آگاهی نسبت به یونان چنان محیط فکریی پدید آورد که در آن بار دیگر ممکن شد که با توفیقهای یونانیان رقابت شود، و در آن نبوغ فردی با چنان آزادیی که از زمان اسکندر به بعد سابقه نداشت، شکوفان گردد. شرایط سیاسی رنسانس موافق پرورش فردی بود، منتها ثبات نداشت. بی ثباتی و فردیت، مانند وضعی که در یونان قدیم وجود داشت، با یکدیگر ارتباط نزدیک داشتند. نظام اجتماعیِ ثابت لازم است، اما همهٔ دستگاههای ثابتی که تاکنون پدید آمده‌اند جلو رشد فراوان استعدادهای هنری و فکری را گرفته‌اند. آیا ما حاضریم چه اندازه هرج و مرج و جنایت به خاطر آثار بزرگی نظیر آثار رنسانس تحمل کنیم؟ در گذشته بسیار، امروزه کمتر. تاکنون راه حلی برای این مسئله پیدا نشده است، حال آنکه افزایش سازمان اجتماعی هر روز بر اهمیت آن می‌افزاید.

---

۱. همان کتاب، قسمت ششم، بخش اول.

فصل سوم

ماکیاوّلی

رنسانس گرچه فیلسوف نظری مهمی پدید نیاورد، در فلسفهٔ **سیاسی** مردی به وجود آورد که مقام بسیار برجسته‌ای دارد؛ و این شخص نیکولو ماکیاولی Nicola Machiavelli است. عادت بر این جاری است که اشخاص از شنیدن عقاید او اظهار شگفت زدگی کنند، و مسلماً او گاهی شگفت انگیز هم هست. اما بسیاری از فلاسفهٔ دیگر نیز اگر به همین اندازه از تلبیس و ریا بری می‌بودند، به همین اندازه شگفت انگیز می‌نمودند. فلسفهٔ سیاسی ماکیاولی علمی و تجربی است و مبتنی است بر تجربیات خود او در امور سیاسی؛ و هدف آن این است که وسیلهٔ نیل به مقاصد معینی را، صرف نظر از این مسئله که آیا آن مقاصد بدند یا خوب، توضیح و تشریح کند. هر وقت که پایش می افتد و ماکیاولی ازمقاصدی که مطلوب اوست نام می برد، می بینیم مقاصدش چنان است که می تواند مورد تحسین همهٔ ما باشد. مقدار زیادی از بدنامی او نتیجهٔ خشم ریاکارانی است که نفرت دارند از اینکه کسی بدکاری را به صراحت اعتراف کند. البته راست است که باز در عقاید او مطالب فراوانی باقی می ماند که حقیقتاً شایستهٔ انتقاد است، اما در این مطالب او زبانِ زمانِ خویش است، چنین صداقت فکریی در بی صداقتی سیاسی، در هیچ زمان یا کشور دیگری ممکن نمی بود، مگر شاید در یونان قدیم و در میان کسانی که تعلیم و تربیت خود را مدیون سوفسطاییان بودند و تجربهٔ سیاسیشان را مدیون جنگهای بین دولتهای کوچک که در یونان قدیم هم چون ایتالیای عصر رنسانس ملازم سیاسی نبوغ فردی بود.

ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۷) اهل فلورانس بود و پدرش وکیل دعاوی میانه حالی بود. هنگامی که بیست سال داشت، ساوونارولا بر فلورانس تسلط داشت؛ و پیداست که سرانجام اندوهبار او در ماکیاولی اثر عمیقی بر جای نهاد؛ زیرا می‌گوید: «همهٔ پیغمبران مسلح فاتح شده‌اند و همهٔ بی‌سلاحان شکست خورده‌اند»، و آنگاه ساوونارولا را به عنوان نمونه ای از گروه اخیر نام می برد. از گروه نخست موسی و کوروش و تسیوس Theseus و رومولوس Romulus را ذکر می‌کند. از مشخصات عصر رنسانس است که از مسیح نامی به میان نمی‌آید.

بلافاصله پس از اعدام ساوونارولا، ماکیاولی مقام کوچکی در دولت فلورانس به دست آورد (۱۴۹۸)، و تا بازگشت حکومت خاندان مدیچی در ۱۵۱۲ در خدمت دولت فلورانس باقی ماند و در این مدت گاهی نأنوریتهای دیپلماتی مهم به عهدهٔ او گذاشته می شد. سپس چون همیشه با خاندان مدیچی مخالفت ورزیده بود، زندانیش کردند، ولی برائت حاصل کرد و بدو اجازه داده شد که به حال تقاعد در دهکده ای نزدیک فلورانس زندگی کند. از بیکاری، ماکیاولی به نویسندگی پرداخت. معروفترین اثرش «امیر» Prince در ۱۵۱۳ نوشته شد و به لورنتزوی با شکوه اهدا شد؛ زیرا که نویسنده امیدوار بود بدین وسیله نظرِ لطف خاندان مدیچی را به سوی خود جلب کند؛ (گرچه بعداً معلوم شد که این امیدواری بیهوده بود.) لحن این کتاب شاید تا حدی نتیجهٔ این مقصود عملی باشد. کتاب مفصلتر او به نام «گفتارها» Discourses که در همان زمان به نوشتن آن مشغول بود، به طرز آشکارتری لحن جمهوریخواهی و آزاد طلبی دارد. در آغاز کتاب «امیر» می‌گوید که در این کتاب از حکومتهای جمهوری سخن نخواهد گفت، زیرا

که در جای دیگر در این خصوص بحث کرده است: کسانی که پس از خواندن «امیر»، «گفتارها» را نخوانند در معرض این احتمال قرار دارند که منظرهٔ بسیار یک جانبه‌ای از عقاید ماکیاولی به دست آورند.

ماکیاولی پس از آنکه از آشتی با خاندان مدیچی نومید شد ناچار نویسندگی را ادامه داد، و تا سال مرگش، که همان سال تصرف رم به دست قوای شارل پنجم است، در تقاعد به سر برد. این سال را می‌توان همچنین سالی به حساب آورد که عصر رنسانس ایتالیا به پایان رسید.

موضوع بحث کتاب «امیر» این است که از روی شواهد تاریخی و واقعیات عصر معلوم شود که امیر نشینها چگونه به دست می آیند، چگونه نگه داری می شوند و چگونه از دست می روند. در ایتالیای قرن پانزدهم نمونه های فراوان، چه کوچک و چه بزرگ، از این امیر نشینها وجود داشت. در این دوره کمتر حاکمی وارث بر حق قلمرو خود بود، و حتی پاپها نیز در بسیاری موارد به زور دغلی و تقلب در انتخابات پیروز می شدند. قوانین حصول توفیق در این زمان همانهایی نبود که در زمانهای آرامتر پدید آمد. زیرا که در این زمان از جنایتها و خیانتهایی که هرگاه در قرن هیجدهم و نوزدهم روی می داد باعث سلب صلاحیت اشخاص می‌گشت هیچ کس در شگفت نمی‌شد. شاید عصر ما بار دیگر بهتر بتواند ماکیاولی را درک کند. زیرا که برخی از مهمترین توفیقهای عصر ما با روشهایی به همان پستی روشهای معمول ایتالیای عصر رنسانس به دست آمده اند. اگر ماکیاولی امروز زنده می بود، هیتلر را به مناسبت حریق رایشناگ و تصفیهٔ حزب نازی در ۱۹۳۴ و عهد شکنی پس از مونیخ به عنوان خبره و کارشناس فن کشورداری مورد تحسین و تمجید قرار می‌داد.

سزار بورجیا، پسر الکساندر ششم نیز سزاوار تحسین فراوان است. مسئله او مسئلهٔ دشواری بود: نخست اینکه با مرگ برادرش وارث منحصر به فرد جاه طلبیهای پدر گردد؛ دوم اینکه با نیروی نظامی و به نام پاپ زمینهایی را به تصرف درآورد که می بایست پس از مرگ الکساندر به خود او تعلق گیرد و نه به املاک پاپ؛ سوم اینکه «مجمع کاردینالها» را چنان ترتیب دهد که پاپ بعدی از دوستان خود او باشد. سزار بورجیا این هدف دشوار را با مهارت بسیار تعقیب کرد و ماکیاولی می گوید هر امیر جدیدی باید از اعمال او درس بگیرد. درست است که سزار شکست خورد، ولی علت آن چیزی جز «بخت بسیار نامساعد» نبود. قضا را فوت پدرش هنگامی اتفاق افتاد که خود سزار نیز سخت بیمار بود و تا از بستر برخاست دشمنانش نیروهای خود را متشکل ساخته بودند و سخت ترین دشمنانش به مقام پاپی برگزیده شده بود. در روز انتخاب پاپ، سزار به ماکیاولی گفت که تهیهٔ همه چیز را دیده است «مگر این که هرگز گمان نمی‌کرد پدرش هنگامی خواهد مرد که خودش نیز به حال مرگ افتاده باشد.»

ماکیاولی که با شرارتهای او از نزدیک آشناست، چنین نتیجه می‌گیرد: «بدین ترتیب که جمیع اعمال دوک [سزار] را از نظر می گذرانم هیچ تقصیری نمی بینم، بلکه به عکس خود را مجبور می یابم که او را به عنوان سرمشق همهٔ کسانی که به یاری بخت و به ضرب شمشیر به قدرت رسیده‌اند در نظر بگیرم - چنانکه گرفته‌ام.»

در کتاب «امیر»، فصل جالبی هست تحت عنوان «در باب امیر نشینهای روحانی»، که با توجه به آنچه در «گفتارها» آمده، پیداست که پاره ای از افکار ماکیاولی را پنهان می‌دارد. علت این پنهان داشتن بی‌گمان این است که «امیر» برای خوشامد خاندان مدیچی نوشته شده، و این کتاب هنگامی به رشتهٔ تحریر درآمده که یک تن از خاندان مدیچی (لئوی دهم) تازه به مقام پاپی رسیده بود. دربارهٔ امییرنشینهای روحانی ماکیاولی در کتاب «امیر» می گوید که یگانه مشکل همانا به دست آوردن آنهاست، زیرا این امیر نشینها همین که به ید قدرت درآمدند، رفتار و کردار امیر هر چه باشد، سنن و آداب دینی قدیم آن را حفظ خواهد کرد. می‌گوید که امیران این مناطق نیازی به سپاه و لشکر ندارند، زیرا که «عوامل عالیتری از آنها حفاظت می‌کند که مغز بشر را بدان دسترسی نیست.» آنها را «خداوند اعتلا می‌دهد و محفوظ می‌دارد؛» و «بحث دربارهٔ آنها کار مردم احمق خودپسند است.» اما ادامه می‌دهد که معهذا جایز است که ببینیم الکساندر ششم با چه وسایلی قدرت دنیوی پاپ را آن همه افزایش داد.

بحث دربارهٔ اختیارات پاپ در «گفتارها» درازتر و صادقانه تر است. در اینجا ماکیاولی بحث خود را با قرار دادن رجال برجسته در سلسلهٔ مراتب اخلاقی آغاز می کند. می گوید که بهترین آنها بنیاد گذاران ادیانند و سپس مؤسسان سلطنتها و جمهوریها، و پس از آنها مردانِ دنیایِ ادب قرار می‌گیرند. اینان خوبند، اما مخربان ادیان و برهم زنندگان جمهوریها و سلطنتها، و دشمنان فضیلت یا ادب بدند. کسانی که حکومتهای جبار را بنیاد می گذارند، از جمله ژولیوس سزار، خبیثند، اما از طرف دیگر بروتوس خوب است. (تناقض این نظر با نظر دانته، تأثیر ادبیات کلاسیک را نشان می دهد.) می گوید که دین باید در دولت مقام برجسته ای دارا باشد، نه به خاطر حقانیت آن، بلکه به عنوان ساروجی که ارکان و طبقات اجتماع را محکم و متصل به یکدیگر نگاه می دارد. بنابراین رومیان حق داشتند که تظاهر به اعتقاد داشتن به کهنهٔ غیبگو می‌کردند و هر که را بدانها بی حرمتی می کرد به مجازات می رساندند. انتقادات ماکیاولی نسبت به کلیسای عصر دو تا است: یکی اینکه با رفتار ناشایستهٔ خود مبانی اعتقاد دینی را سست کرده است، دیگر اینکه قدرت دنیوی پاپها، با آن سیاستی که لازم می آورد، مانع وحدت ایتالیاست. این انتقادات به قوت و شدت فراوان بیان می شود. «مردم هر قدر به کلسای رم که در رأس دین ما قرار دارد، نزدیکتر می‌شوند، از مراتب زهد و دیانتشان کاسته می گردد... تا ویرانی و مکافات آن دیری نمانده است... ما مردم ایتالیا فساد و بی‌دینی خود را مدیون کلیسای رم و کشیشان هستیم؛ اما دین بزرگتری هم از او به گردن داریم، دینی که باعث اضمحلال ما خواهد بود، و آن اینکه کلیسا کشور ما را به حال تجزیه نگه داشته است و همچنان نگه می‌دارد.»[۱]

با در نظر گرفتن این قبیل قطعات، باید چنین انگاشت که تحسین و تمجید ماکیاولی از سزار بورجیا فقط به سبب مهارت اوست، نه مقاصدش. حس تحسین مهارت و اعمالی که باعث شهرت و نام آوری می‌شد در عصر رنسانس فراوان بود.

این گونه احساس البته همیشه وجود داشته است. بسیاری از دشمنان ناپلئون او را با شورو شوق به عنوان سردار سپاه می ستودند. اما در ایتالیای زمان ماکیاولی ستایش شبه هنری از زرنگی و تردستی، بسیار بیش از قرنهای قبل یا بعد مرسوم و متداول بود. اشتباه است که بکوشیم این امر را با هدفهای سیاسی بزرگتری که ماکیاولی برایشان اهمیت قائل بود وفق دهیم. این دو چیز، یعنی عشق به مهارت و تردستی، و علاقهٔ وطن پرستانه به وحدت ایتالیا، در کنار هم وجود داشتند و به هیچ وجه با هم ترکیب نمی‌شدند. این است که او می‌تواند سزار بورجیا را به مناسبت زیرکیش تحسین کند و در عین حال او را به سبب نگه داشتن ایتالیا به حال تجزیه قابل سرزنش بداند. باید چنین انگاشت که به عقیدهٔ ماکیاولی شخص کامل کسی است که آنجا که پای وسیله در میان است به زیرکی و بی باکی سزار بورجیا باشد، اما هدفش غیر از هدف او باشد. «امیر» با تقاضای بلیغی از خاندان مدیچی برای رها ساختن ایتالیا از چنگ «وحشیان» (یعنی فرانسویان و اسپانیاییان) که حکومتشان متعفن است، پایان می‌یابد. ماکیاولی انتظار ندارد که خاندان مدیچی به خاطر انگیزه های غیر خودپرستانه دست بدین کار بزنند، بلکه می‌خواهد که به خاطر عشق به قدرت، و بیش از آن برای شهرت، به انجام دادن این مهم همت بگمارند.

کتاب «امیر» در رد اخلاق معمول و متداول آنجا که پای رفتار و کردار حکام در میان است صراحت بسیار دارد. اگر حاکمی هرگز از جادهٔ دوستی قدم بیرون نگذارند، از میان خواهد رفت. حاکم باید به زیرکی روباه و به خشونت شیر باشد. در این کتاب فصلی هست (فصل هیجدهم) تحت عنوان «چگونه امیران باید وفای به عهد را مرعی دارند» و در آن می‌خوانیم که امیران فقط در مواردی که صرف کند باید به عهد خود وفا کنند، و نه در غیر این صورت. امیر باید گاهی عهد شکنی هم بکند.

---

۱. این موضوع تا ۱۸۷۰ حقیقت داشت.

«اما لازم است که بتوان این صفت را به خوبی پوشیده داشت و در ظاهر سازی و تلبیس استاد بود؛ و مردم به قدری ساده‌لوحند و چنان آمادهٔ اطاعت از ضرورتهای آنی هستند که فریب دهنده همواره فریب خورندگانی پیدا خواهد کرد. من به ذکر فقط یک مثال از عصر جدید قناعت می‌کنم. الکساندر ششم جز از فریفتن مردم کاری نکرد و به چیزی نیندیشید، و فرصت این کار را نیز یافت؛ هیچ کس بیشتر از او نمی‌توانست اطمینان بدهد و عهد خود را با سوگندهای غلیظ محکم سازد، و هیچ کس کمتر از او به عهد خود بی‌اعتنا نبود؛ و معهذا او همیشه در فریفتن دیگران توفیق می‌یافت، زیرا که با این جنبهٔ امور به خوبی آشنا بود. پس بر امیران واجب نیست که همهٔ صفات سابق‌الذکر [یعنی فضائل معموله] را دارا باشند؛ اما بسیار واجب است که در ظاهر بدانها آراسته باشند.»

و پس از این می‌گوید که امیران باید بیش از هر چیزی «ظاهراً» متدین باشند.

لحن «گفتارها» که اسماً شرحی است دربارهٔ آثار لیوی Livy با لحن «امیر» فرق بسیار دارد. فصولی در آن هست که گویی تماماً به قلم منتسکیو نوشته شده. یک نفر لیبرال قرن هجدهم می توانست قسمت اعظم کتاب را با نظر موافق بخواند. در این کتاب نظریهٔ تجدید و موازنه به وضوح تشریح می شود: امرا و نجبا و مردم، همه باید در قانون اساسی نقشی بر عهده داشته باشند. «آنگاه این سه نیرو یکدیگر را متقابلاً اداره خواهند کرد.» قانون اساسی دولت اسپارت، به نحوی که به وسیلهٔ لیکورگوس پایه گذاری شده بود، بهترین شکل دولت بود؛ زیرا کاملترین موازنه را تجسم می‌بخشید. سازمان سولون بیش از اندازه دموکراتی بود و به همین جهت به حکومت جباری پئی‌سیستراتوس Peisistratus منجر شد. قانون اساسی جمهوری رم به سبب تعارض بین مجلس سنا و مردم خوب بود.

لفظ «آزادی» در سراسر کتاب به عنوان لفظی که حاکی از چیز بسیار گرانبهایی است به کار می رود، گویا اینکه مدلول آن چندان روشن نیست. این موضوع البته از عهد قدیم آمده و به قرون هیجده و نوزده نقل شده است. توسکانی آزادیهای خود را بدان سبب حفظ کرده است که در آن قلاع و نجبا وجود ندارند. (البته «نجبا» ترجمهٔ غلط ولی خوشایندی Gentlemen است.) به نظر می رسد که این نکته مورد قبول ماکیاولی است که آزادی سیاسی مستلزم نوع خاصی از فضیلت شخصی افراد کشور است. نویسنده می گوید که فقط در آلمان درستکاری و دیانت هنوز عمومیت دارد، و به همین جهت در آلمان جمهوریهای متعدد موجود است. به طور کلی مردم از امیران خود خردمندتر و پایدارترند، گو اینکه لیوی و اکثر نویسندگان دیگر به عکس این موضوع اعتقاد دارند. بی‌دلیل نیست که می‌گویند «صدای مردم صدای خداست.»

ملاحظهٔ این نکته جالب است که چگونه افکار سیاسی یونانیان و رومیان در عصر جمهوریت، در قرن پانزدهم فعلیتی یافت که در یونان از زمان اسکندر و در رم از زمان اگوستوس به بعد سابقه نداشت. نو افلاطونیان و فلاسفهٔ مسلمان و مدرسیان علاقهٔ شدیدی به مابعدالطبیعهٔ افلاطون و ارسطو نشان دادند ولی به نوشته های سیاسی آنان هیچ توجهی نکردند، زیرا که عصر «دولتشهر» به کلس سپری شده بود. رشد «دولتشهر» در ایتالیا هم زمان با تجدید حیات علم و فرهنگ بود و به اومانیستها امکان داد تا از نظریات سیاسی جمهوری‌خواهان یونانی و رومی استفاده کنند. عشق به «آزادی» را رنسانس از عهد قدیم به ارث برد و عصر جدید نیز آن را بیشتر از رنسانس گرفت، گو اینکه مستقیماً از عهد قدیم هم گرفته شد. این جنبهٔ ماکیاولی لااقل به همان اندازه اهمیت دارد که نظریات «غیر اخلاقی» کتاب «امیر»، شهرت بیشتر یافته است.

باید دانست که ماکیاولی هرگز هیچ استدلال سیاسی را بر مبانی مسیحی و انجیلی قرار نمی دهد. نویسندگان قرون وسطی مفهومی داشتند عبارت از قدرت «برحق»که همان قدرت پاپ یا امپراتور و یا ناشی از آنها بود. نویسندگان شمالی، حتی تا زمان لاک بحثشان در این است که در «روضهٔ عدن» چه اتفاق افتاد، و می پندارند که از اینجا می توانند دلایلی استخراج کنند دائر بر این که انواع خاصی از قدرت «برحق» است. در آثار ماکیاولی چنین مفهومی وجود ندارد. قدرت متعلق به کسانی است که در گیرودار رقابت آزاد جزیره و مهارت قبضه کردن آن را

داشته باشند. رجحانی که او برای دولتهای توده‌ای قائل است ناشی از هیچ «حقی» نیست، بلکه ناشی از ملاحظهٔ این موضوع است که دولتهای توده‌ای کمتر از حکومتهای جباری بی‌رحم و بی‌وجدان و بی‌دوامند.

بیایید از قسمتهای «اخلاقی» و «غیر اخلاقی» نظریهٔ ماکیاولی ترکیبی بسازیم - ترکیبی که خود او نساخته است. در سطور زیر من عقاید خود را بیان نخواهم کرد، بلکه به بیان عقایدی خواهم پرداخت که صراحتاً یا تلویحاً از آن ماکیاولی است.

در سیاست چند چیز خوب وجود دارد که از آن جمله سه تا اهمیت خاص دارند: استقلال ملی، امنیت، سازمان منظم. بهترین سازمان آن است که حقوق قانونی را بین امیران و نجبا و مردم به نسبت قدرت واقعی شان تسهیم کند؛ زیرا در چنین سازمانی ایجاد انقلاباتی که به نتیجه برسد دشوار و لذا ثبات ممکن است. اما برای حفظ ثبات عاقلانه‌تر آن است که قدرت بیشتری به مردم داده شود. این از باب مقاصد و اغراض.

و اما در سیاست مسئلهٔ وسیله نیز مطرح است. تعقیب یک غرض سیاسی با روشهایی که محکوم به شکست است، کار بیهوده‌ای است. اگر غرض خوب باشد باید وسیله‌ای برگزینیم که کافی و وافی به حصول آن غرض باشد. مسئلهٔ وسیله را می‌توان به طریق علمی صرف، بدون در نظر گرفتن خوبی یا بدی غرض حل کرد. «توفیق» عبارت است از حصول غرض، حال آن غرض هر چه می خواهد باشد، اگر توفقیق برای خود فنی باشد، این فن را می توان در توفیقهای بدکاران و درستکاران به یکسان مطالعه کرد - و راست اینکه در عمل بدکاران بهتر، چرا که نمونه های گناهکاران موفق از مقدسان موفق فراوانتر است. اما این فن، چون معلوم و معین شد، مقدسان را همان قدر به کار می‌آید که گناهکاران را. زیرا که شخصی مقدس، چونکه با سیاست سروکارش فتاد، باید جویای توفیق باشد؛ چنانکه شخص گنهکار جویاست.

پس مسئله در مرحلهٔ نهایی مسئلهٔ قدرت است. برای حصول یک غرض سیاسی نوعی از انواع قدرت لازم است. این حقیقت آشکار با شعارهایی از قبیل «حق غلبه خواهد کرد»، یا «پیروزیِ بدی عمرش کوتاه است» پوشیده می‌شود. اگر طرفی که در نظر تو حق با اوست غلبه کرد، علت این است که نیروی بیشتری داشته است. البته درست است که قدرت غالباً متکی بر عقیده است و عقیده بر تبلیغ؛ و نیز درست است که با تقوا جلوه کردن خود یک متیاز تبلیغی است، و یک راه با تقوا جلوه کردن این است که شخص فی‌الواقع با تقوا باشد. بدین دلیل ممکن است گاهی اتفاق بیفتد که پیروزی نصیب آن طرفی شود که آنچه را مردم تقوا و فضیلت می‌دانند بیشتر داشته باشد. باید به ماکیاولی حق بدهیم که این موضوع عامل مهمی در رشد قدرت کلیسا در قرون یازدهم و دوازدهم و سیزدهم و نیز توفیق رفورم در قرن شانزدهم بود. اما محدودیتهای مهمی هم وجود دارد. نخست اینکه آنان که قدرت را قبضه کرده‌اند، با در دست گرفتن تبلیغات کاری می کنند که گروهشان با تقوا بنماید. مثلاً هیچ کس نمی تواند در مدارس دولتی نیویورک یا بوستون از گناهان پاپ الکساندر ششم نامی ببرد. دوم اینکه دوره های پر هرج و مرجی هست که در آن دوره ها رذالت و اوباشی آشکار به کرات قرین پیروزی می‌گردد؛ و دورهٔ ماکیاولی یکی از این دوره ها بود. در چنین زمانهایی نوعی تمایل به بی‌مبالاتی پدید می‌آید که به سرعت رشد می‌کند، و مطابق این مشرب هر عملی، به شرط آنکه صرفه داشته باشد، بخشودنی است. در این قبیل اوقات، چنانکه خود ماکیاولی نیز می‌گوید، حتی پسندیده است که شخص در برابر تودهٔ مردم نادان به تقوا و پرهیزگاری تظاهر کند.

این مسئله را می‌توان یک قدم پیشتر هم برد. ماکیاولی عقیده دارد که بشر متمدن به تحقیق بی وجدان و خود پرست است. می‌گوید که امروزه اگر کسی بخواهد یک جامعهٔ جمهوری تشکیل بدهد کوه نشینان را برای جامعهٔ خود مناسبتر از ساکنان شهرهای بزرگ خواهد یافت، زیرا که مردم شهرها دیگر فاسد شده‌اند.[۱]

اگر شخص خودپرست و بی وجدان باشد، انتخاب عاقلانه ترین رفتارش به جماعتی بستگی خواهد داشت که با آنها سر و کار دارد. کلیسای دورهٔ رنسانس همه را شگفت زده و ناراحت ساخته بود. ولی فقط در شمال کوههای آلپ بود که درجهٔ شگفت زدگی و ناراحتی مردم به حدی رسید که نهضت رفورم را پدید آورد. هنگامی که لوتر طغیان خود را آغاز کرد خراجی که دستگاه پاپ می‌گرفت شاید بیش از آن مقداری بود که هرگاه الکساندر ششم و ژول دوم مردان با تقوا و پرهیزگاری می‌بودند ممکن بود گرفته شود؛ و اگر این موضوع راست باشد، به واسطهٔ بی‌مبالاتی ایتالیا در عصر رنسانس است. از این موضوع به طبع چنین برمی‌آید که هرگاه سیاستمداران متکی به جامعهٔ با تقوایی باشند، رفتار و کردارشان بهتر از وقتی خواهد بود که به مردمی که نسبت به ملاحظات اخلاقی اعتنا ندارند اتکا داشته باشند. و نیز اگر سیاستمداران در اجتماعی باشند که در آن هر کار زشتی که مرتکب شوند به گوش همه برسد، رفتارشان بهتر از زمانی خواهد بود که در محیطی باشند که سانسور شدید تحت نظارت خودشان برقرار باشد. البته می‌توان با ریا و تزویر مقدار معینی توفیق به دست آورد، اما با کمک سازمان صحیح و مناسب این مقدار را می‌توان بسیار پایین آورد.

تفکر سیاسی ماکیاولی، مانند تفکر اکثر قدما، از یک لحاظ قدری سطحی است. فکر او مشغول قانون گذاران بزرگی از قبیل لیکورگوس و سولون است که گویا قوانین آنها جوامعی پدید می آورد که، قطع نظر از سابقهٔ تاریخی‌شان، یکپارچه و یکدست باشند. مفهوم جامعه به عنوان یک رویش طبیعی که سیاستمداران فقط تا اندازه‌ای می‌توانند در آن مؤثر باشند، مفهومی است که بیشتر به عصر جدید تعلق دارد و نظریهٔ تکامل آن را تقویت فراوان کرده است. این مفهوم را نمی‌توان در آثار ماکیاولی بیش از آثار افلاطون یافت.

اما شاید بتوان گفت که نظریهٔ تکامل تدریجی جامعه، گرچه در گذشته صحیح بود، دیگر قابل تطبیق با جوامع امروزی نیست و باید برای زمان حاضر و آینده نظر مکانیکی‌تری به جای آن قرار داد. در آلمان و روسیه جوامع تازه‌ای ایجاد شده‌اند که با شهر اسپارت که گویا با قوانین لیکورگوس اساطیری ساخته شده بود شباهت بسیار دارد. قانون گذار قدیم افسانهٔ شیرینی بیش نبود، و حال آنکه قانون گذار جدید واقعیت وحشت‌آوری است. دنیا بیش از پیش به دنیای ماکیاولی شباهت یافته است، و بشر متجددی که امیدوار است فلسفهٔ او را رد کند باید ژرفتر از آنچه در قرن نوزدهم لازم می‌نمود بیندیشد.

---

۱. یافتن طلیعهٔ نظریات روسو در اینجا جالب توجه است. خالی از لطف و نیز پر ناصواب نیست که ماکیاولی را یک رمانتیک نومید و سر خورده تلقی کنیم.

فصل چهارم

اِراسموس و مور

در کشورهای شمالی رنسانس دیرتر از ایتالیا آغاز شد و به زودی با نهضت اصلاح دین (رفورم) دچار آمد. اما در آغاز قرن شانزدهم دورۀ کوتاهی بود که در آن تخم معارف، بی آنکه با مشاجرات مربوط به حکمت الهی آمیخته باشد، در فرانسه و انگلستان و آلمان به قوت کاشته می شد. رنسانس شمال از بسیاری از جهات با رنسانس ایتالیا تفاوت داشت. این رنسانس آمیخته به هرج و مرج یا بری از اخلاق نبود؛ بلکه به عکس با دیانت و زهد و تقوای عمومی همراه بود. این رنسانس بسیار علاقه مند بود که اصول دانش و تحقیق را در مورد کتاب مقدس به کار بندد و متنی دقیقتر از «وولگات» به دست آورد. این رنسانس از مادر ایتالیایی خود کمتر درخشان بود و بیشتر استوار؛ کمتر در پی نمایش دانش فردی بود و بیشتر مشتق گسترش دانش تا سر حد امکان.

دو نفر، اراسموس Erasmus و سر توماس مور Sir Thomas More به عنوان نمونه های رنساس شمال مورد بحث ما قرار خواهند گرفت. این دو تن با یکدیگر دوست صمیمی بودند و وجوه مشترک فراوان داشتند: هر دو فاضل و دانشمند بودند، گرچه مرتبۀ فضل و دانش مور از اراسموس فروتر بود؛ هر دو فلسفۀ مدرسی را تحقیر می کردند؛ هر دو خواهان اصلاح جامعۀ روحانیت از داخل بودند، اما هنگامی که انشعاب پروتستانی پدید آمد آن را هم تحقیر کردند؛ هر دو نویسندگانی زیرک و لطیفه گو و بسیار ماهر بودند. پیش از شورش لوتر این دو رهبران فکری بودند، اما پس از آن جهان در هر دو جانب خشن‌تر از آن بود که موافق طبع مردانی از نوع آنان باشد. مور به شهادت رسید، و اراسموس عاطل و بی‌اثر شد.

نه اراسموس و نه مور فیلسوف به معنی اخص کلمه نبودند. دلیل من برای بحث دربارۀ آنان این است که این دو نمایش دهندۀ روحیۀ عصر پیش از انقلابند که در آن تقاضای عمومی برای اصلاحات معتدل وجود دارد و مردمان متزلزل هنوز از ترس افراطیان به ارتجاع نپیوسته اند. و نیز این دو نمونه هایی هستند از تنفر از هر چیز اسلوبی (سیستماتیک) در الهیات یا فلسفه، و این تنفر صفت مشخص واکنشهایی بود که در برابر فلسفۀ مدرسی پدید آمد.

اراسموس (۱۵۳۶-۱۴۶۶) در روتردام[۱] متولد شد. او فرزند نامشروع بود، و دروغ رمانتیکی در بیان کیفیات تولد خود اختراع کرده بود. در حقیقت پدرش کشیشی بود که از فضل و دانش بهره ای و از زبان یونانی اطلاعی داشت. والدینش پیش از آنکه او به سن رشد برسد درگذشتند، و قیّمهایش (ظاهراً به سبب آن که دارایی اش را تصاحب کرده بودند) او را اغوا کردند تا به سلک رهبانان صومعه ای واقع در استیر Steyr درآمد، و این کاری بود که اراسموس سراسر بقیۀ عمرش از کردن آن پشیمانی کشید. یکی از قیّمهایش مدیر مدرسه‌ای بود، اما کمتر از اراسموس، در دورۀ کودکی، از زبان لاتینی اطلاع داشت. در پاسخ رساله ای که اراسموس نوشته بود، مدیر مدرسه به آن پسر بچه نوشت: «اگر باز هم چیزی بدین فصاحت نوشتید، لطفاً تفسیری هم بر آن بیفزایید.»

---

۱. در مورد زندگی اراسموس، بیشتر از شرح حال عالی او به قلم هوزینگا Huizinga استفاده کرده‌ام.

در ۱۴۹۳ اراسموس دبیر اسقف کامبرای شد که خود رئیس فرقهٔ «زرین پشم» بود. این مقام بـدو امکـان داد کـه صومعه را رها کند و به مسافرت بپردازد، گرچه نتوانست چنان که امیدوار بود به ایتالیا برود. اطلاع او از زبـان یونـانی هنوز مختصر بود، ولی در زبان لاتینی تبحر فراوان داشت. لورنتزووالا را به واسطهٔ کتابش دربارهٔ ظرائف زبـان لاتینـی ستایش فراوان می‌کرد. علاقه به ادبیات لاتینی را کاملاً سازگار با دیانـت حقیقـی مـی‌دانسـت و اگوسـتین و یـروم را شاهد مثال می‌آورد - ظاهراً غافل از این که یروم در خواب دیده بود که حضرت او را به خـاطر مطالعـهٔ آثـار سیسـرو سرزنش می‌کند.

اراسموس مدتی در دانشگاه پاریس گذراند، ولی در آنجا چیزی که به حل خود مفید بداند نیافت. این دانشـگاه، از آغاز فلسفهٔ مدرسی تا عصر ژرسون و نهضت شورایی، ایام عظمـت را گذرانیـده بـود. ولـی اکنـون دیگـر مشـاجرات و مباحثات دیرینه خشک و ملال آور شده بود. پیروان توماس اکویناس و دونس اسکوتوس که مشترکاً «قـدما» نامیـده می شدند با پیروان اوکامی که آنها را «متجددین» می نامیدند، با هم در جدال بودند. سرانجام در ۱۴۸۲ اینها بـا هـم آشتی کردند و مشترکاً بر ضد اومانیستها، که در بیرون از محافل دانشگاهی در پاریس کارشان گرفتـه بـود، قـد علـم کردند. اراسموس از مدرسیان، که آنها را فرسوده و منسوخ می‌دانسـت، نفـرت داشـت. در نامـه‌ای نوشـته اسـت کـه هنگامی که می خواسته درجهٔ اجتهاد بگیرد، کوشیده است که هـیچ چیـز زیبـا و زیرکانـه‌ای بـر زبـان نیـاورد. او در حقیقت هیچ فلسفه‌ای را دوست نمی‌داشت، حتی به افلاطون و ارسطو هم ارادتی نمی‌ورزید؛ گو اینکه این دو چون از قدما بودند می‌بایست نامشان را به احترام بر زبان آورد.

در ۱۴۹۹ نخستین بار به انگلستان سفر کرد، و در آنجا رسم بوسیدن دختران به مذاقش خوش آمد. در انگلسـتان وی با کولت Colet و مور دوست شد و آن دو او را تشویق کردند تا به جای کارهای سبک ادبی، به امـور جـدی تـری بپردازد. کولت بی‌آنکه یونانی بداند کتاب مقدس را تدریس می کرد. اراسموس چـون احسـاس کـرد کـه مایـل اسـت تحقیقاتی دربارهٔ کتاب مقدس انجام دهد دریافت که اطلاع از زبان یونانی شـرط لازم ایـن کـار اسـت. پـس از تـرک انگلستان در آغاز ۱۵۰۰ برای آموختن زبان یونانی به کار پرداخت، گرچه وسعش نمی رسید کـه معلمـی بـرای خـود بگیرد. تا پاییز سال ۱۵۰۲ بر آن زبان تسلط یافت و در ۱۵۰۶ که به ایتالیا سفر کرد دید که ایتالیاییان چیزی ندارنـد که بدو بیاموزند. مصمم شد که آثار یروم قدیس را تنظیم و تدوین کند و یک انجیـل یونـانی همـراه بـا یـک ترجمـهٔ لاتینی جدید تهیه کند؛ و در ۱۵۱۶ به انجام دادن هر دو مهم توفیق یافت. کشف لغزشهای «وولگات» بعدها در بحث و جدل برای پروتستانها مفید افتاد. اراسموس به فراگرفتن زبان عبری هم دست زد ولی ادامه نداد.

تنها کتاب اراسموس که هنوز خواننده دارد «مـدح دیـوانگی» The Praise of Folly اسـت. تصـور ایـن کتـاب در ۱۵۰۹، هنگامی که در سفر ایتالیا به انگلستان از کوههای آلپ می گذشت، برایش پیش آمـد و سـپس در خانـهٔ سـر توماس مور در لندن آن را به سرعت نوشت و به مور اهدا کرد. اهدای «مدح دیوانگی» به مور مناسبت ظریفی را هـم دارد و آن اینکه کلمهٔ «موروس» (moros) به معنی «دیوانه» است. این کتاب از زبـان خـود «دیـوانگی» بیـان شـده است. وی مدح خود را با لذت فراوان می سراید و کلامش با تصاویری به قلم هولبین Holbein زنـده تـر شـده اسـت. «دیوانگی» همهٔ شئون زندگی بشر و همهٔ طبقات و مشاغل را در بر می گیرد. اگـر «دیـوانگی» نبـود، نسـل بشـر بـر می‌افتاد، زیرا کیست که بتواند بدون دیوانگی زن بگیرد؟ دیوانگی به عنوان پادزهر عقل زن گرفتن را تجویز می کنـد، «موجودی چنان بی آزار و ابله، و معهذا چنان مفید و مناسب که بتواند خشکی طبیعت نامطبوع مردان را نرم و قابـل قبول سازد.» که می‌تواند بدون شنیدن سخنان خوشایند و بـدون عشـق بـه خـود خوشـبخت باشـد؟ معهـذا چنـین خوشبختی دیوانگی است. خوشبخت ترین مردم کسانی هستند که به حیوانات نزدیکترند و از عقل تبری می جوینـد. بهترین خوشبختی آن است که مبتنی بر فریب باشد، زیرا فریب ارزانترین چیزهاست. آسانتر است که آدمـی خـود را پادشاه بپندارد تا آنکه خود را در عالم واقع پادشاه سازد. اراسموس سپس غرور ملی و خودپسندی صـاحبان حِـرف را

دست می‌اندازد و مـی‌گویـد کـه تقریبـاً همـهٔ اسـتادان فنـون و علـوم دیوانـه‌وار خودپسـندند، و خوشـبختی‌شـان از خودپسندی ناشی می‌شود.

در «مدح دیوانگی» قطعاتی هست که آنها هزل به هجا می گراید و «دیـوانگی» عقایـد جـدی اراسـموس را بیـان می کند. این قطعات مربوط به نادرستی و بدکاری روحانیان است. عفو و بخشایش، که کشیشان بدان وسیله از «ایـام اقامت روح در برزخ می کاهند،» و پرستش قدیسان، و حتی پرستش مریم عذرا که «پرستندگان کور باطنش برازنـده می پندارند که مادر را مقدم بر پسر قرار دهند» و مجادلات حکمای الهی دربارهٔ اقانیم ثلاثه و حلول و نظریـه تبـدیل جوهر و فرق مدرسی و پاپها و کاردینالها و اسقفها - همه را سخت مسخره می‌کند. بـه خصـوص حملـه اش بـه فـرق رهبانی شدید است: این مردم «دیوانگان سبک مغزی»ی هستند که کمتر نشـانی از دیانـت دارنـد و معهـذا «سـخت عاشق نفس و پرستندهٔ خوشی و خویشتن اند.» رفتارشان چنان است که گویی دین عبارت است «از تشریفات دقیـق و جزئیاتی از قبیل عدهٔ دقیق گره های بند کفش، و رنگ مشخص لباسهای هر یک، و اینکـه از چـه قماشـی باشـد، و عرض و طول کمر بندهایش» و قس علی هذا. «دفاع آنها در برابر محکمهٔ عدل الهی شنیدنی خواهـد بـود. ایـن یـک فخر خواهد فروخت که من با منحصر ساختن غذایم به ماهی شهوات نفسانی را کشته ام؛ و آن یک مدعی خواهد شد که من قسمت اعظم اوقاتم را در جهان خاکی به عمل آسـمانی خوانـدن سـرودهای مـذهبی صـرف کـرده ام،... و آن دیگری خواهد گفت که در مدت شصت سال هرگز به سکه ای دست نزدم، بلکه از ورای دستکشـهای ضـخیم آنهـا را لمس کردم». اما مسیح سخنان آنان را قطع کرده خواهد گفت: «وای بر شما کاتبان و فریسـیان... مـن بـه شـما یـک دستور بیش ندادم، و آن این بود که یکدیگر را دوست بدارید و اکنون از زبان هیچ یـک از شـما نمـی‌شـنوم کـه ایـن وظیفه را تماماً به جای آورده باشد.» و معهذا بر روی زمین، مردم از این گروه می‌ترسند، زیـرا کـه اینـان بـه واسـطهٔ اعترافات به رازهایی آگاهی دارند، و غالباً در حال مستی بر زبان می‌آورند.

در این کتاب به پاپها نیز ابقا نمی‌شود. اراسموس می‌گوید اینان می بایست فروتنی و فقر را از آقای خود بیاموزنـد. «تنها سلاح آنان باید سلاح روحانی باشد؛ و حقیقت آنکه این قوم از این سلاح به کلی بیگانه اند، چنانکـه از تحریمهـا و تعلیقها و تحقیرها و تکریمها و تکفیرهای کبیر و صغیر و تهدیدهای غرانّشان، که بر هر کس خشم بگیرند به جنـگ او می‌فرستند، بیگانه اند. این پدران بسیار مقدس بر هیچ کس بیشتر خشم نمی گیرند که بر کسانی کـه بـه تحریـک وساوس شیطان و به سبب خدا ناترسی و از روی خبث و فساد قصد آن می‌کنند که از ارثیـهٔ پطـرس قـدیس چیـزی بکاهند.»

شاید از این قطعات چنین تصور شود که اراسموس بایستی نهضت اصلاح دین را با آغوش باز استقبال کنـد؛ ولـی واقعیت جز این از آب درآمد.

کتاب او با طرح این موضوع جدی به پایان می رسد که دیانت حقیقی نوعی «دیوانگی» است. در سراسر کتاب دو نوع «دیوانگی» وجود دارد، که یکی به طنز و دیگری به جد مدح شده اند: آنکه به جد مدح شده، همان اسـت کـه در سادگی مسیحیت تظاهر می‌کند. این مدح، با نفرت اراسموس از فلسفهٔ مدرسی و مجتهدین فاضلی که اطلاعشـان بـر ادبیات لاتینی از منابع غیر کلاسیک بود، از یک قماش است. اما این کتاب جنبهٔ عمیقتـری هـم دارد و آن اینکـه، تـا آنجا که من اطلاع دارم، نخستین بار است که عقیده ای که در «کشیش ساوآیی»[۱] روسـو حلاجـی شـده، در ادبیـات ظاهر می شود. بنابراین نظر دیانت حقیقی از دل ناشی می شود و نه از مغز، و الهیات دقیق و دشوار امری زائد اسـت. این عقیده هر روز بیشتر عمومیت یافته است و اکنون تقریباً همهٔ پروتستانها آن را قبول دارند. ایـن نظـر در حقیقـت رد اصالت عقل یونانی است به وسیلهٔ اصالت حس شمالی.

---

۱. Savoyard Vicar عنوان فصل چهارم کتاب «امیل» اثر روسو. م.

اراسموس پنج سال اقامت دومش را در انگلستان (۱۴-۱۵۰۹) چندی در لنـدن و چنـدی در کمبـریج گذرانـد. او تأثیر فراوانی در برانگیختن نهضت اومانیسم در انگلستان داشت. تعلیم و تربیت در مدارس ملی انگلسـتان، تـا همـین سالهای اخیر تقریباً درست به همان شکلی باقی مانده بود که او می‌خواست: یعنی تدریس کامل یونانی و لاتینی، کـه نه تنها شامل ترجمه می شد، بلکه انشای نظم و نثر هم جزو آن بود. علم گرچه از قرن هفدهم به بعد از لحاظ فکـری تفوق به دست آورده بود، در این مدارس شایستهٔ توجه یک فرد نجیب زاده یا روحانی شناخته نمی شد. آثار افلاطـون را می‌بایست مطالعه کرد، اما موضوعاتی را که افلاطون شایستهٔ مطالعه می‌دانست نمی‌بایست مطالعه کـرد. همـهٔ ایـن امور با تأثیر اراسموس هماهنگ است.

مردم عصر رنسانس کنجکاوی بسیار داشتند. هوزینگا می‌گوید: «این مردم هرگز حس کنجکاویشـان بـرای یـافتن تصادفات و جزئیات جالب و نوادر و عجایب ارضا نشد.» اما در ابتدا این مردم این قبیل چیزها را نه در جهان بلکـه در لابلای کتابهای کهنه می جستند. اراسموس به جهان واقع علاقه مند بود، ولی نمی توانسـت آن را بـه همـین شـکل هضم کند؛ پدیده های جهان می بایست به شکل یونانی و لاتینی پخته شود تا برای او قابل هضم باشد. سفرنامه های سیاحان را مردود می دانستند، ولی هرگونه عجایبی را از قول پلینی Pliny باور می‌کردند. اما بتدریج کنجکاوی جهـت خود را از کتابها به سوی جهـان واقـع تغییـر داد؛ سـپس بـه اقـوام وحشـی و جـانوران غریبـی کـه در واقـع کشـف می‌شدند بیش از آنهـایی کـه در آثـار بزرگـان توصیفشـان آمـده بـود علاقـه منـد شـد. کالیبـان Caliban از مـونتی Montaigne گرفته شده، و کانیبالهـای (آدمخـواران) مـونتی از داسـتانهای سـیاحان گرفتـه شـده‌انـد. آدمخـواران و انسانهایی که سرشان زیر شانه قرار دارد، از کتابهای قدیم نیامده‌اند، بلکه اتللو آنها را دیده بود.

و بدین ترتیب کمجکاوی عهد رنسانس که در آغاز ادبی بود، بتدریج علمی گردید. چنان سیلی از اطلاعات واقعـی بر سر مردم آن زمان جاری شد که در برابر آن مقاومت نتوانستند و ناچـار سـیل آنهـا را بـا خـود بـرد. دسـتگاههای فلسفی قدیم غلط از آب درآمد؛ فیزیک ارسطو و نجوم بطلمیوس و طب جالینوس نمی‌توانسـت اکتشـافات تـازه را در بر بگیرد. مونتی و شکسپیر به آشفتگی قانعند. آنها می‌گویند که اکتشاف لذت بخـش اسـت و «دسـتگاه» (سیسـتم) دشمن آن است. تا قرن هفدهم طول کشید تا نیروی «دستگاه سازی» توانسـت خـود را بـه اطلاعـات تـازه‌ای کـه از موضوعات واقعی به دست آمده بود برساند. اما این مطالب بحث ما را از اراسموس، که به آرگونوتهـا Argonaut بـیش از کریستف کلمب علاقه‌مند بود، به دور انداخت.

اراســموس بــه طــور لاعــلاج و بــدون پــرده پوشــی پــای بنــد ادبیــات بــود. کتــابی نوشــت بــه نــام Enchiridion militis christiani در اندرز به سربازان بیسواد؛ و به آنها توصیه می کند که کتـاب مقـدس را بخواننـد، ولی از خواندن آثار افلاطون و آمبروز و یروم و اگوستین هم غفلت نکنند. مجموعـهٔ عظیمـی از امثـال لاتینـی فـراهم کرد که سپس به چاپهای بعدی آن مقدار زیادی امثال یونانی هم افزود، و مقصود اصلی اش آن بود که کاری کند کـه مردم بتوانند به زبان لاتینی با استعمال اصطلاحات و امثال چیز بنویسند. یـک کتـاب «محـاورات» نوشـت تـا بـدان وسیله به مردم بیاموزد که چگونه در موضوعات روزمره، از قبیل توپ بازی، به زبان لاتینی سخن بگویند؛ و این کتـاب توفیق فراوانی یافت. شاید این کتاب بیش از آنچه امروز به نظر می رسد در آن هنگام مفید بوده است. لاتینـی یگانـه زبان بین المللی بود و دانشجویان دانشگاه پاریس از سراسر اروپای غربی در پاریس گرد می‌آمدند، و یا اتفاق می‌افتـاد که لاتینی تنها زبانی بود که دو دانشجو بدان وسیله می‌توانستند با یکدیگر گفتگو کنند.

پس از رفورم اراسموس نخست در لورن Louvain زندگی می کرد کـه مـذهب کاتولیـک را کـاملاً نگـاه داشـت و سپس به بال رفت که بعدها مذهب پروتستان در آنجا غالب شد. هر دو طرف می خواستند او را به صف خود درآورند، ولی تا مدت درازی این کوشش بیهوده ماند. چنانکه دیدیم او دربارهٔ بدکاری روحانیان و فسـاد پاپهـا سـخنان تنـدی گفته بود. در ۱۵۱۸، یعنی درست همان سال شورش لوتر، اراسموس یک اثـر هجـایی انتشـار داد بـه نـام «یولیـوس

مطرود» Julius exclusus و در آن شکست یولیوس دوم را در ورود به بهشت توصیف کرد. اما شدت عمل لوتر نفرت او را برانگیخت؛ و او از جنگ بیزار بود. سرانجام اراسموس به جانب کاتولیکها پیوست. در ۱۵۳۴ کتابی نوشت و از اختیار که لوتر به پیروی اگوستین و مبالغه در عقاید او آن را رد می کرد، مدافعه کرد. لوتر با لحن خصمانه ای به او پاسخ داد، و اراسموس بیشتر به جانب ارتجاع رانده شد. از این هنگام تا زمان مرگش، مرتباً از اهمیت او کاسته شد. اراسموس همیشه متزلزل بود، و در این هنگام دیگر زمانه برای مردم متزلزل مناسب نبود. برای مردم صدیق و درست، دو راه بیشتر وجود نداشت: یا شهادت، یا پیروزی. دوستش سر توماس مور ناچار شد شهادت را انتخاب کند و اراسموس در این خصوص نوشت: «کاشکی مور هرگز در این کار خطرناک دخالت نکرده بود، و حکمت الهی را به حکمای الهی واگذار کرده بود.» اراسموس بیش از اندازه عمر کرد؛ به دوره ای رسید که فضایل و رذائل تازه ای داشت، که عبارت بود از قهرمانی و تعصب؛ و اراسموس هیچ یک از این دو را نمی‌توانست به دست آورد.

سِر توماس مور (۱۵۳۵-۱۴۷۸) شخصاً بسیار بیش از اراسموس شایستهٔ ستایش است، ولی از لحاظ تأثیر، اهمیتش بسیار کمتر از اوست. او یک نفر اومانیست بود، ولی در عین حال عمیقاً متدین بود. در اکسفورد به تحصیل زبان یونانی پرداخت که در آن زمان کاری غیر معمول بود، و در حق او چنین پنداشتند که به کفار ایتالیایی تمایلی دارد. مقامات دانشگاه و پدر خودش بدو اعتراض کردند و مور از دانشگاه اخراج شد. در این هنگام به فرقهٔ کارتوزیانها Carthusians جلب شد و ریاضتهای سخت کشید و در فکر پیوستن به آن فرقه بود که گویا به واسطهٔ نفوذ اراسموس، که نخستین بار او در این هنگام دید، از پیوستن بدان فرقه منصرف شد. پدرش وکیل دعاوی بود، و خود او هم بر آن شد که شغل پدر را در پیش بگیرد. در ۱۵۰۴ نمایندهٔ مجلس بود و رهبری مخالفت با تقاضای هِنری هفتم را برای ازدیاد مالیات، بر عهده گرفت. در این کار توفیق یافت، ولی پادشاه بر او خشم گرفت و پدر مور را به «برج لندن» فرستاد، اما با گرفتن صد لیره او را آزاد کرد. با درگذشت پادشاه در ۱۵۰۹ مور به وکالت دعاوی بازگشت و مورد لطف و عنایت هنری هشتم قرار گرفت. در ۱۵۱۴ بدو لقب «سر» داده شد. به عنوان سفیر به چندین مأموریت اعزام شد. پادشاه مرتباً او را به دربار دعوت می‌کرد، اما مور بدانجا نمی رفت؛ سرانجام پادشاه بدون دعوت برای صرف شام به خانهٔ او در محلهٔ چلسی وارد شد. اما مور هنری هشتم را خوب می شناخت؛ و هنگامی که نظر لطف پادشاه را به او تبریک گفتند، پاسخ داد: «اگر به قیمت سر من قصری در فرانسه به دست آورد، این سر دیگر بر این تن باقی نمی‌ماند.»

پس از سقوط ولسی Wolsey پادشاه مور را به جای وی به مقام صدراعظم منصوب کرد. او برخلاف معمول از قبول هرگونه هدیه ای از طرف طرفهای دعوا خودداری می کرد. مور به زودی مغضوب پادشاه واقع شد، زیرا که پادشاه تصمیم داشت کاترین آراگونی را طلاق بدهد تا آن بولین را به زنی بگیرد و مور سخت با این طلاق مخالف بود. بدین جهت در ۱۵۳۲ استعفا کرد. فسادناپذیری او در هنگام تصدی مقام صدارت از اینجا معلوم می شود که پس از کناره گیری درآمدش از سالی صد لیره تجاوز نمی‌کرد. با همهٔ مخالفتش، پادشاه او را به جشن عروسی خود با آن بولین دعوت کرد، ولی مور دعوت را نپذیرفت. در ۱۵۳۴ پادشاه مجلس را وادار به تصویب «قانون ریاست» کرد که مطابق آن به جای پاپ شخص پادشاه رئیس کلیسای انگلستان اعلام می شد. در این قانون یک «سوگند ریاست» هم قرار داده شده بود، که مور از یادکردن آن سرپیچید. این عمل مطابق قانون معاونت در جرم خیانت بود که مستوجب مجازات اعدام نمی شد؛ اما در محکمه با شواهد بسیار مشکوک ثابت کردند که مور گفته است مجلس «نمی‌تواند» هنری را رئیس کلیسا سازد، و به این دلیل او را به جرم خیانت به مصالح عالیه محکوم کردند و گردن زدند. املاکش به شاهدخت الیزابت داده شد و او این املاک را تا زمان مرگ خود در تصاحب داشت.

نام مور تقریباً فقط به واسطهٔ کتاب «یوتوپیا» Utopia (۱۵۱۸) در خاطرها باقی است. یوتوپیا جزیره ای است در نیمکرهٔ جنوبی که در آنجا همه چیز به بهترین نحو ممکن صورت می گیرد. دریانوردی به نام رافائل هیتلودی تصادفاً

گذارش بدانجا می افتد و پنج سال در آنجا به سر می برد و فقط بدین منظور به اروپا باز می گردد که سازمان عاقلانهٔ آن جزیره را به اروپاییان بشناساند. در مدینهٔ فاضلهٔ مور نیز مانند جمهوری افلاطون همه چیز اشتراکی است، زیـرا در جایی که مالکیت خصوصی برقرار باشد، خیر عمومی نمی‌تواند حاصل شود و بدون نظـام اشـتراکی مسـاوات نامقـدور است. مور در مکالمهٔ خود اعتراض می‌کند که نظام اشتراکی مردم را عاطل می‌سازد و حرمت قضات را از میان می‌برد و رافائل در پاسخ می‌گوید که اگر کسی در مدینهٔ فاضله زیسته باشد چنین نخواهد گفت.

در یوتوپیا پنجاه و چهار شهر وجود دارد که همه از روی یک نقشه ساخته شده‌اند، جز آنکه پایتخـت اسـت. همـهٔ خیابانها بیست پا عرض دارند و خانه های مسکونی همه عیناً شبیه یکدیگرند، و یک درشان به خیابان باز می شـود و یک در به باغ. هیچ یک از درها قفل ندارد و هر کس می تواند به هر خانه ای وارد شود. سقف خانه ها مسـطح اسـت، هر دو سال یکبار مردم خانه ها را با یکدیگر عوض می‌کنند – ظاهراً برای آنکه احساس مالکیتی در آنها ایجـاد نشـود. در دِه مزارعی هست که ساکنان هر یک از آنها کمتر از چهل تن نیست، کـه دو تـن بـرده نیـز از آن جملـه انـد. هـر مزرعه‌ای تحت نظر یک رئیس یا رئیسه قرار دارد که اشخاص مسن و خردمندی هستند. جوجه کِشی به وسـیلهٔ مـرغ صورت نمی‌گیرد، بلکه برای این کار از ماشین جوجه کشی استفاده می شود (که در زمان مور وجـود نداشـت). همـه یک جور لباس می‌پوشند، منتهی میان لباس مرد و زن متآهل و مجرد تفاوت هست مدها هرگـز تعبیـر نمـی یابـد و لباس تابستانی و زمستانی با هم فرقی ندارد. مردم سر کار چرم و پوست می پوشند، و هر دست لباس هفت سال کـار می‌کند. هنگامی که از کار فارغ می‌شوند، یک جبهٔ پشمین روی لباس کار می‌پوشند. همهٔ ایـن جبـه هـا هماننـد و رنگشان رنگ طبیعی پشم است. هر خانواری لباسهای خود را می‌سازد.

همه – از زن و مرد – روزی شش ساعت کار می‌کنند، که به دو نوبت سه ساعته قبل و بعد از غدا تقسیم می‌شـود. صبح زود مجالس سخنرانی دایر است که قاطبهٔ مردم در آنها حاضر می شوند، گرچه حضور در این مجـالس اجبـاری نیست. پس از شام ساعتی صرف بازی می شود. شش ساعت کار کافی است، زیرا اشخاص بیکاره وجود ندارنـد و کـار بیهوده هم صورت نمی‌گیرد. نویسنده می گوید که در جامعهٔ ما، زنان و کشیشان و توانگران و نوکران و گـدایان غالبـاً هیچ کار مفیدی انجام نمی دهند و به سبب وجود توانگران نیروی فراوانی به مصرف تجملات غیر لازم مـی رسـد. در «یوتوپیا» از همهٔ این چیزها جلوگیری و پرهیز می‌کنند. گاهی معلوم می‌شود که تولید اضافه بـر مصـرف اسـت، و در این مواقع قاضیان تا مدتی روز کار را کوتاهتر اعلام می‌کنند.

بعضی اشخاص برای فراگرفتن علم و دانش برگزیده می شوند و اگر کـار علمـی شـان رضـایتبخش بـود، از سـایر خدمات معاف می شوند. همهٔ آنهایی که در دستگاه دولت کار می کنند، از میان دانشمندان انتخاب می شوند. شـکل دولت دموکراسی پارلمانی است که نمایندگان آن به طرز انتخاب غیر مستقیم تعیین می‌شوند. در رأس دولت امیـری قرار دارد که مادام‌العمر انتخاب می‌شود، اما ممکن است به جرم استبداد معزول گردد.

زندگی خانوادگی به شکل پدر سری است. پسران زن دار در خانهٔ پدر زندگی می کنند و تحت فرمـان او هسـتند، مگر آنکه پدر خرف و از کار افتاده باشد. اگر خانواده ای بیش از حد توسعه یابد، کودکان زیادی آن به خانوادهٔ دیگری منتقل می شوند. اگر شهری بیش از حد توسعه یابد، مقداری از ساکنان آن به شـهر دیگـری انتقـال مـی یابنـد. اگـر شهرها بیش از حد بزرگ شوند، شهر تازه ای در زمین بایر بنا می شود. در خصوص اینکه اگر تمام زمینهـای بـایر بـه کار رفت چه باید کرد، چیزی گفته نشده است. کشتار حیوانات تماماً به دست بردگان انجام می گیرد، تا مبـادا مـردم آزاد شهر کشتن را یاد بگیرند. بیمارستانهایی وجود دارد که به قدری عالی است که بیماران آنها را به خانه های خـود ترجیح می دهند. غذا خوردن در خانه آزاد است، ولی بیشتر مردم در تالارهای عمومی غذا می خورند. در این تالارهـا «کارهای کثیف» به دست بردگان انجام می گیرد، اما پخت و پز را زنان و چیدن سـفره راکودکـان رسـیده بـر عهـده دارند. مردان سر یک سفره، و زنان سر سفرهٔ دیگری می نشینند، و زنان بچه دار، با کودکان پایینتر از پنج سال، اتـاق

دیگری دارند. همهٔ زنان از بچه های خود نگه داری می‌کنند. کودکان بالاتر از پنج سال، اگر سنشان به حدی نباشد که در چیدن سفره شرکت کنند، «با کمال ادب ساکت می‌ایستند» تا بزرگترانشان غذا صرف کنند. این کودکان غذای جداگانه‌ای ندارند، بلکه باید به ریزه‌ای که از سر خوان بدانها داده می‌شود، قناعت کنند.

در مورد ازدواج، چه مرد و چه زن، اگر در وقت زفاف بکر نباشد به سختی مجازات خواهند شد؛ و خانه دار هر خانه ای که فساد در آن واقع شده باشد، به سبب لاابالیگری در معرض رسوایی و بدنامی خواهد بود. پیش از عروسی، عروس و داماد یکدیگر را برهنه تماشا می‌کنند. هیچ کس اسبی را بدون آنکه زین و برگش را بردارد نمی خرد؛ و عین این ملاحظات باید در امر ازدواج مرعی گردد. در صورت ارتکاب زنا یا «خودسری غیر قابل تحمل» یکی از طرفین، طلاق مجاز است؛ اما طرف خاطی حق ازدواج مجدد ندارد. گاهی حق طلاق فقط بدان سبب داده می شود که طرفین خواهان آن هستند. کسانی که قید نکاح را بشکنند، با اسارت و بردگی مجازات می‌شوند.

تجارت خارجی صورت می گیرد، و منظور آن بیشتر وارد کردن آهن است که در جزیره وجو ندارد، ولی برای مقاصد جنگی هم از تجارت استفاده می شود. مردم یوتوپیا افتخارات جنگی را به چیزی نمی گیرند؛ گو اینکه همه، اعم از مرد و زن، فن جنگ را فرا می گیرند. این مردم به سه منظور به جنگ متوسل می شوند: دفاع از خاک خود در موقع هجوم خارجی، نجات دادن خاک کشورهای متحد از دست مهاجمان، آزاد ساختن مللی که تحت فشار حکومتهای جبار قرار دارند. اما مردم یوتوپیا هرگاه از دستشان برآید، کاری می کنند که به جای خودشان سربازان اجیر را به جنگ بفرستند. این مردم می کوشند ملل دیگر را مدیون خود سازند، تا آن ملل با دادن سرباز اجیر، قرض خود را ادا کنند. به منظور جنگ، داشتن یک خزانهٔ زر و سیم را هم مفید می دانند، زیرا از آن محل می توانند مزد سربازان مزدور خارجی را بپردازند. اما خودشان پولی در بساط ندارند، و طلا را برای ساختن ظروف خانه و زنجیر بردگان به کار می برند و بی ارزشی آن را بدین ترتیب نشان می دهند. مروارید و الماس برای زینت به کار می رود، اما اشخاص بالغ هرگز این چیزها را به خود نمی بندند. در زمان جنگ برای کسی که امیر دشمن را بکشد، جایزهٔ هنگفتی معین می شود و اگر کسی او را زنده دستگیر کند، یا خود او اگر تسلیم شود، جایزهٔ بزرگتری خواهد گرفت. مردم یوتوپیا نسبت به تودهٔ عوام کشور دشمن احساس ترحم دارند، زیرا « می‌دانند که آنها علیرغم ارادهٔ خود، به سبب جنون شدید امیران و سران خود جبراً و قهراً به جنگ را نده می شوند» زنان نیز مانند مردان در جنگ شرکت می کنند. اما هیچ کس مجبور به شرکت در جنگ نیست. «ماشینهای جنگی را توصیه می‌کنند، و دستگاههای شگفت انگیز اختراع می‌کنند.» ملاحظه می‌شود که روش آنها نسبت به جنگ بیشتر عقلی است تا قهرمانی، گرچه در مواقع لزوم شجاعت بسیار هم از خود نشان می‌دهند.

در مورد اخلاق چنین می‌خوانیم که مردم یوتوپیا تمایل فراوانی دارند به اینکه سعادت را در لذت بدانند. اما این نظر نتایج و عواقب بدی ندارد. زیرا به نظر آنان در دنیای دیگر نیکوکاران پاداش می گیرند و بدکاران به جزای خود می رسند. این مردم ریاضت کش نیستند و روزه گرفتن را حماقت می دانند. ادیان بسیاری در میان آنان وجود دارد، و همهٔ این ادیان از آزادی بر خوردارند. تقریباً همه به خدا و بقای روح معتقدند، و آن عدهٔ کمی که بدینها اعتقاد ندارند در شمار سایر مردم که از حقوق مدنی برخوردارند محسوب نمی شوند و در زندگی سیاسی شرکت ندارند، اما از جهات دیگر کسی مزاحم آنها نمی شود. بعضی از اشخاص مقدس وجود دارند که از ازدواج و خوردن گوشت پرهیز می کنند. این اشخاص در انظار مردم مقدسند، ولی حکیم و خردمندشان نمی‌پندارند. زنان هم به شرطی که مسن و بیوه باشند، می‌توانند کشیش شوند. کشیشان تعدادشان کم است، حرمت دارند، ولی قدرت ندارند.

بردگان کسانی هستند که به مناسبت جرایم زشت محکوم شده‌اند و یا خارجیانی هستند که در مملکت خود محکوم به مرگ شده‌اند، ولی مردم یوتوپیا آنها را به عنوان برده پذیرفته‌اند.

هرگاه کسی به بیماری دردناک علاج ناپذیری مبتلا شد، به او توصیه می‌شود که خودکشی کنـد، امـا اگـر از ایـن کار سر باز زند با کمال دقت از او پرستاری می‌کنند.

رافائل هیتلودی نقل می‌کند که مسیحیت را به مردم یوتوپیا موعظه و تبلیغ کرده است و بسیاری از آنان هنگامی که دانسته اند مسیح با مالکیت خصوصی مخالف بوده، دیانت او را پذیرفته اند. اهمیت مالکیت اشتراکی کـراراً تأکیـد می‌شود. در اواخر کتاب می‌خوانیم که نزد هیچ ملت دیگری «من چیزی نمی‌بینم جز این توانگران توطئه‌ای چیده‌اند تا وسایل راحت و آسایش خود را تحت نام و عنوان ثروت عمومی تأمین کنند.»

«مدینهٔ فاضلهٔ» مور به طرز شگفت انگیزی دارای افکار آزادی خواهانه (لیبرال) بود. منظور من از این افکار تبلیـغ مالکیت اشتراکی نیست که موافق سنّت بسیاری از نهضتهای دینی است؛ بلکه موضوعی که بیشتر مورد نظر من قـرار دارد، عبارت است از جنگ و مذهب و آزادی مذهبی و ناصواب دانسـتن اذیـت حیـوان (قطعـات بسـیار بلیغـی در ذم شکار در کتاب آمده است) و طرفداری از قانون جنایی معتدل. (این کتاب با استدلالی بر ضـد تعیـین مجـازات اعـدام برای دزدی آغاز می‌شود.) اما باید اعتراف کرد که در مدینهٔ فاضلهٔ مور نیز مانند اغلب مداین فاضلهٔ دیگـر زنـدگی بـه طرز تحمل ناپذیری ملال‌آور است. تنوع در سعادت مقام اساسی دارد، و حال آنکه در یوتوپیا کمتر اثـری از آن دیـده می‌شود. این عیبی است که همهٔ نظامهای اجتماعی مطابق نقشه، چه واقعی و چه خیالی، بدان مبتلا هستند.

فصل پنجم

رفورم و ضد رفورم

رفورم و ضد رفورم هر دو نمایندهٔ طغیان ملل کم تمدن بر ضد سلطهٔ فکری ایتالیاست. در مورد رفورم، طغیان جنبهٔ سیاسی و دینی هم داشت؛ یعنی این نهضت مرجعیت و حاکمیت پاپ را مردود شناخت و مالیاتی که به بهانهٔ در دست داشتن کلیدهای بهشت به وسیلهٔ پاپ جمع آوری می شد. قطع شد. در مورد ضد رفورم طغیان بر ضد آزادی فکری و اخلاقی ایتالیای عصر رنسانس صورت گرفت. در این طغیان قدرت پاپ نه تنها کاسته نشد، بلکه افزایش یافت؛ اما در عین حال روشن گردید که حاکمیت پاپ با بی‌قیدی و لاابالیگری خاندانهای بورجیا و مدیچی سازش ندارد. به طور کلی می توان گفت که رفورم یک نهضت آلمانی و ضد رفورم یک نهضت اسپانیایی بود. جنگهای مذهبی در عین حال جنگ میان اسپانیا و دشمنانش بود، و این جنگها مصادف با ایامی بود که اسپانیا در اوج قدرت قرار داشت.

روش افکار عمومی ملل شمالی نسبت به ایتالیای عصر رنسانس در این ضرب‌المثل انگلیسی نشان داده می‌شود که می‌گوید:

انگلیسیِ ایتالیایی شده،
شیطان مجسم است.

باید توجه داشت که در آثار شکسپیر عدهٔ فراوانی از اشخاص بد و نابکار ایتالیایی هستند. یاگو شاید برجسته ترین نمونهٔ آنها باشد، اما حتی از او هم روشن کننده‌تر یاشیمو Iachimo در نمایشنامهٔ «سیمبلین» Cymbeline است که انگلیسیان درستکار و با تقوی را که در ایتالیا مسافرت می‌کنند از راه به در می‌برد، و به انگلستان می‌آید تا نیرنگهای نابکارانهٔ خود را بر مردم خوش باور آنجا بازی کند. انگیخته شدن خشم اخلاقی نسبت به ایتالیاییان، با رفورم ارتباط بسیار داشت. متأسفانه این نهضت، طرد و رد فکری خدماتی را که ایتالیاییان به تمدن کرده بودند نیز به همراه داشت.

سه رجل بزرگ رفورم و ضد رفورم عبارت بودند از لوتر و کالوین و لویولا. هر سهٔ آنها، چه در قیاس با ایتالیاییانی که بلافاصله قبل از آنها آمده بودند، و چه نسبت با رجالی از قبیل اراسموس و مور، از لحاظ فلسفی متعلق به قرون وسطی هستند. قرنی که به دنبال آغاز نهضت رفورم آمد، از لحاظ فلسفه عقیم و بی ثمر است. لوتر و کالوین به اگوستین قدیس ارادت می ورزیدند، اما از تعالیم او فقط آن قسمت را که مربوط به ارتباط روح با خداست حفظ می‌کردند و بدان قسمت که مربوط به کلیساست توجهی نداشتند. الهیات آنان طوری بود که قدرت کلیسا را می‌کاست. این دو، برزخ را که ارواح مردگان با اجرای مراسم دعا از آنجا نجات می یافت از میان برداشتند. آنها نظریهٔ بخشایش را که بر اساس آن مقدار زیادی از مالیاتهای پاپ اخذ می شد، طرد کردند. نظریهٔ تقدیر، سرنوشت ارواح را پس از مرگ، یکسره از دست کشیشان خارج ساخت. این نوآوریها، در عین حال که پروتستانها را در مبارزه با پاپ یاری می کرد مانع می‌شد از اینکه کلیسای پروتستان در کشورهای پروتستان همان قدرتی را به دست آورد که

کلیسای کاتولیک در کشورهای کاتولیک داشت. متألهان پروتستان (لااقل در ابتدای امر) نیز به همان اندازهٔ متکلمین کاتولیک متعصب بودند، منتها قدرت آنها را نداشتند و به همین جهت ضرر آزارشان کمتر بود.

تقریباً در همان ابتدای امر میان پروتستانها بر سر اختیارات دولت در امور دینی خلاف افتاد. لوتر حاضر بود که هر جا رئیس مملکت پروتستان باشد، او را به عنوان رئیس کلیسای مملکت خود بشناسند. در انگلستان هنری هشتم و الیزابت دعوی خود را در این مورد با قدرت تمام اعمال کردند، و حکام پروتستان و آلمان و اسکاندیناوی و هلند (پس از شورش بر ضد اسپانیا) نیز همین کار را کردند. این باعث شد که تمایلی که از چندی پیش در جهت افزایش قدرت پادشاهان وجود داشت، تسریع شود.

اما آن پروتستانهایی که جنبهٔ فردیت رفورم را به جد گرفته بودند، با تسلیم به پادشاه و پاپ به یک اندازه مخالف بودند. آناباپتیستها در آلمان سرکوب شدند، اما نظریاتشان به هلند و انگلستان اشاعه یافت. نبرد میان کرمول و «پارلمان طویل» چندین جنبه داشت: قسمتی از جنبهٔ مذهبی آن اختلاف میان کسانی بود که حاکمیت دولت را در امور دینی رد می‌کردند و کسانی که آن را می پذیرفتند، به تدریج خستگی تز جنگهای مذهبی منجر به رشد آزادی مذهبی شد و این یکی از مبادی و منابع نهضتی شد که لیبرالیسم قرون هجده و نوزده را پدید آورد.

پیروزی پروتستانها، که در ابتدا سرعتی شگفت انگیز داشت، به واسطهٔ ایجاد فرقهٔ یسوعیان به دست لویلا جلو پیشرفتش گرفته شد. لویلا قبلاً مردی نظامی بود، و فرقه اش مطابق نقشهٔ نظامی طرح ریزی شد. در این فرقه می بایست همه از «ژنرال» کورکورانه اطاعت کنند و هر فرد یسوعی می بایست خود را در حال جنگ با ارتداد و الحاد بداند. از زمانهایی به قدمت زمان تشکیل شورای ترنت یسوعیان رفته رفته دارای نفوذ شدند. افراد این فرقه با انباط و کاربر و کاملاً مومن به مذهب خود بودند و در تبلیغ مهارت داشتند. الهیات آنان ضد الهیات پروتستانها بود. یسوعیان آن قسمت از تعالیم اگوستین قدیس را که مورد تأکید پروتستانها بود رد می کردند. آنها به اختیار معتقد و با تقدیر مخالف بودند. در نظر آنان رستگاری روح تنها بستگی به ایمان نداشت، بلکه به ایمان و عمل هر دو وابسته بود. یسوعیان به شور و حرارتی که به صورت مرسلین، به خصوص در خاور دور، از خود نشان می‌دادند کسب حیثیت کردند. افراد این فرقه به واسطهٔ اعترافات خود جلب محبوبیت کردند، زیرا (اگر قول پاسکال را باور کنیم) یسوعیان، قطع نظر از روشی که در قبال مرتدان و ملحدان داشتند، از همهٔ روحانیان دیگر نرمتر بودند. آنها کوشش خود را به تعلیم و تربیت مقصود داشتند، و بدین وسیله سلطهٔ محکمی بر افکار جوانان به دست آوردند. در زمینه هایی که الهیات دخالت نداشت تعلیم و تربیت آنان بهترین تعلیم و تربیت موجود بود. خواهیم دید که این فرقه به دکارت بیش از اندازه‌ای که او می‌توانست در جاهای دیگر فراگیرد، ریاضیات آموخت. از لحاظ سیاسی یسوعیان سازمانی منضبط و متحد بودند که از هیچ خطر یا عملی باک نداشتند. آنها حکام کاتولیک را به عذابهای بی رحمانه تشویق می کردند و در پشت سر سپاهیان اسپانیایی که نواحی جدید را به تصرف درمی‌آوردند، وحشت تفتیش عقاید را، حتی در ایتالیا که نزدیک به یک قرن از آزادی عقیده برخوردار بود، بار دیگر برقرار می‌ساختند.

نتایج رفورم و ضد رفورم در زمینهٔ فکری در ابتدا به کلی بد بود، ولی بالمآل مفید در آمد. «جنگهای سی ساله» همه را مجاب و معتقد ساخت که نه کاتولیکها و نه پروتستانها هیچکدام کاملاً پیروز نخواهند شد. لازم آمد که از امید قرون وسطایی اتحاد فکری و نظری دست بشویند، و این موضوع به مردم آزادی بیشتر داد تا شخصاً حتی در مسائل اساسی به تفکر بپردازند. تنوع عقاید در کشورهای مختلف این امکان را به وجود آورد که اشخاص بتوانند با زیستن در خارج از کشور خود، از عذاب و آزار در امان باشند. بیزاری و زدگی از نیروهای کلامی توجه مردم را روز به روز بیشتر به فضایل دنیوی، خصوصاً ریاضیات و علوم، منعطف ساخت. اینها از جملهٔ دلایل این امر است که در عین حالی که قرن شانزدهم پس از ظهور لوتر در زمینهٔ فلسفه عقیم است، قرن هفدهم بزرگترین سیماها را در بر

می‌گیرد و بیشترین پیشرفت بعد از زمان یونانیان را نشان می‌دهد. این پیشرفت در علم آغاز شد، و من در فصل آینده دربارهٔ آن بحث خواهم کرد.

فصل ششم

ظهور علم

تقریباً همهٔ آن اموری را که در وجه تمایز عصر جدید از قرون پیشین است، می توان به علم نسبت داد؛ و علم شگرفترین پیروزیهای خود را در قرن هفدهم به دست آورد. رنسانس ایتالیا گرچه قرون وسطایی نیست، جدید (مدرن) هم نیست؛ این دوره بیشتر به بهترین دورهٔ تاریخ یونان شباهت دارد. قرن شانزدهم، با توجه فراوانی که به الهیات دارد بیش از دنیای ماکیاولی به قرون وسطی متعلق است. عصر جدید، تا آنجا که پای جهان بینی فکری در میان است، از قرن هفدهم آغاز می شود. سخن هیچ یک از ایتالیاییان دورهٔ رنسانس برای افلاطون و ارسطو نامفهوم نیست؛ توماس اکویناس اگر سخنان لوتر را می‌شنید وحشت می‌کرد، اما فهم مطالب او برایش دشوار نمی بود. اما موضوع قرن هفدهم غیر از این است: اگر افلاطون و ارسطو، اکویناس و اوکامی، سخنان نیوتون را می‌شنیدند از آن هیچ سر در نمی‌آوردند.

مفاهیم جدیدی که علم به وجود آورد، نفوذ عمیقی در فلسفهٔ جدید کرد. دکارت که به یک معنی مؤسس فلسفهٔ جدید است، خود یکی از موجدین علم قرن هفدهم بود. برای آنکه محیط فکری زمانی که فلسفهٔ جدید در آن آغاز شد قابل فهم شود باید اندکی دربارهٔ روشها و نتایج نجوم و فیزیک سخن گفت.

چهار مرد بزرگ - کوپرنیکوس و کپلر و گالیله و نیوتون - در ایجاد علم مقام بلندی دارند. از این چهار تن، کوپرنیکوس به قرن شانزدهم تعلق دارد، اما او در زمان خود چندان نفوذی نداشت.

کوپرنیکوس (۱۴۷۳-۱۵۴۳) کشیشی لهستانی بود که تمامیت اعتقاد و ایمانش محل تردید نبود. در جوانی سفری به ایتالیا رفت و مقداری از روح رنسانس را جذب کرد. در ۱۵۰۰ در رم کرسی دانشیاری یا استادی ریاضیات داشت، اما در ۱۵۰۳ به وطن خود بازگشت و اسقف فراونبورگ Frauenburg شد. گویا مقدار زیادی از اوقاتش صرف مبارزه با آلمانیها و اصلاح پول رایج می شد، ولی اوقات فراغت را به نجوم می پرداخت. کوپرنیکوس به زودی معتقد شد که خورشید مرکز جهان است و زمین دارای دوحرکت است: یکی چرخش شبانه روزی و دیگری گردش سالانه به دور خورشید. ترس از مؤاخذهٔ روحانیان مانع از این شد که نظریاتش را انتشار دهد، اما از نقل آنها برای دیگران خودداری نکرد. اثر عمدهٔ او به نام «در گردش افلاک آسمانی» De Revolutionibus Orbium Calestium در سال مرگش (۱۵۴۳) انتشار یافت و دوستش اوسیاندر Osiander در مقدمه ای که بر آن نوشت گفت که نظریهٔ مرکزیت خورشید فقط به عنوان یک فرضیه مطرح می شود. معلوم نیست که خود کوپرنیکوس تا چه اندازه این گفته را تأیید و تصویب می کرده است؛ اما این مسئله چندان اهمیت ندارد، زیرا که خود او هم در متن کتاب از این قبیل سخنان گفته است.[1] این کتاب به پاپ اهدا شده بود، و تا زمان گالیله از محکومیت رسمی جست. در زمان حیات کوپرنیکوس کلیسا آزادمنش‌تر از دورهٔ بعدی بود که شورای ترنت و یسوعیان و انکیزیسیون کار خود را کرده بودند.

---

۱. ر.ک. There Copernican Treatises ترجمهٔ Edward Rosen. شیکاگو، ۱۹۳۹.

روح کتاب کوپرنیکوس جدید نیست، بلکه بهتر است آن را فیثاغوری بنامیم. کوپرنیکوس این مطلب را چون اصل مسلمی پذیرفته است که همهٔ حرکات فلکی باید دورانی و یکنواخت باشد، و مانند فلاسفهٔ یونان به خود اجازه می‌دهد که تحت تأثیر انگیز های زیبا شناختی (استتیک) قرار بگیرد. در دستگاه او هنوز فلکهای تدویر (اپی‌سیکل) وجود دارد، منتهی مرکز آنها در خورشید یا، بهتر بگوییم، نزدیک خورشید است. این موضوع که خورشید درست در مرکز فلکهای تدویر نیست، سادگی نظریهٔ او را از میان برده است. گرچه او نظریات فیثاغوری را شنیده بود، به نظر نمی رسد که از نظریهٔ آریستارخوس دائر بر مرکزیت خورشید مطلع بوده باشد. معهذا در تفکرات او هیچ نکته ای که نتواند به نظر یک منجم یونانی رسیده باشد دیده نمی‌شود. موضوع مهم در کار وی این است که زمین را از مقام شامخی که در جهان نجومی داشت، فرود آورد. این امر در تحلیل آخر قبول آن اهمیت جهانی را که از الهیات مسیحی برای بشر قایل است دشوار می سازد؛ اما این قبیل نتایج نمی‌توانست مورد قبول خود کوپرنیکوس باشد، زیرا که دین و ایمانش تمام و صادقانه بود، و به این سخن که نظریهٔ او با کتاب مقدس تناقض دارد اعتراض می‌کرد.

در نظریهٔ کوپرنیکوس چند اشکال حقیقی وجود داشت. مهمترین آنها عبارت بود از فقدان اختلاف منظر ستارگان. اگر زمین در هر نقطه ای از مدار خود ۱۸۶,۰۰۰,۰۰۰ میل از نقطه ای که شش ماه دیگر در آن نقطه خواهد بود فاصله داشته باشد، این امر ناچار در وضع ظاهری ستارگان تغییری خواهد داد؛ کما اینکه کشتیی که در دریاست و نسبت به یک نقطهٔ ساحل شمالی به نظر می رسد، نسبت به نقطهٔ دیگر ساحل شمالی به نظر نخواهد رسید. اما چون اختلاف منظری مشاهده نمی شد کوپرنیکوس به درست نتیجه گرفت که ثوابت باید بسیار دورتر از خورشید باشند. در قرن نوزدهم بود که فن اندازه گیری به آن دقت رسید که بتوان اختلاف منظر ستارگان را، آنهم فقط در مورد چند تا از نزدیکترین آنها، مشاهده کرد.

مشکل دیگر از اجرام سقوط کننده بر می‌خاست. اگر زمین به طور مداوم از غرب به شرق در حال چرخش است، پس جرمی که از ارتفاعی سقوط می کند نباید در نقطه ای که در امتداد قائم درست زیر نقطهٔ ابتدای سقوط قرار دارد سقوط کند، بلکه باید نقطهٔ سقوط کمی در طرف مغرب نقطهٔ واقع بر خط قائم مارّ بر وضع نخستین جسم ساقط شونده باشد، زیرا که در مدت سقوط زمین از زیر این جسم چرخیده است. در «قانون جبر یا لَختی» (law of inertia) گالیله جواب این مشکل پیدا شد، اما در زمان کوپرنیکوس جوابی برای آن مشهود نبود.

کتاب جالبی موجود است به نام «مبانی مابعدالطبیعی علم فیزیک جدید» The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science به قلم ای. ا. برت E. A. Burtt که در آن بسیاری از مفروضات بیجای بنیادگذاران علم جدید تشریح شده است. برت می گوید، و کاملاً هم درست می گوید، که در زمان کوپرنیکوس هیچ معلوماتی که قبول منظومهٔ او را لازم بیاورد در دست نبود، بلکه به عکس معلومات چندی هم بر ضد آن حکم می کرد. اگر «اختیاریان[1] معاصر در قرن شانزدهم می زیستند نخستین کسانی می بودند که فلسفهٔ جدید عالم را با هجو و تحقیر از میدان به در می‌کردند.» منظور کلی کتاب این است که کشفیات علم جدید چیزی نیست جز حسن تصادفی چند که از خرافاتی به همان سختی خرافات قرون وسطی ناشی شده است. به نظر من این نشانهٔ بد فهمیدن روش علمی است: وجه مشخص مرد عالم «آنچه» او عقیده دارد نیست، بل این است که «چگونه» و «چرا» عقیده دارد. عقاید او آزمایشی است نه جزمی؛ و اساس آنها شواهد و قراین است نه مرشد و مرجع یا کشف شهود. کوپرنیکوس حق داشت که نظریهٔ خود را فرضیه بنامد، و مخالفان او که فرضیات جدید را نامطلوب می‌پنداشتند، اشتباه می‌کردند.

---

۱. Empiricists نام این دسته از فلاسفه قبلاً در این کتاب به صورت «تجربیان» نیز ترجمه شده است. م.

کسانی که علم جدید را پی ریزی کردند دو حسن داشتند، که همیشه با هم ملازم نیستند: یکی صبر و حوصلهٔ بسیار در مشاهده؛ دیگری جسارت فراوان در ساختن فرضیات. حس دوم قدیمیترین فلاسفهٔ یونان نیز داشتند، و حسن اول تا اندازهٔ زیادی در منجمین اخیر دوران قدیم وجود داشت. اما هیچ یک از قدما، شاید بجز آریستارخوس، این هر دو حسن را با هم نداشتند. و در قرون وسطی هیچ کس هیچ کدام را نداشت. کوپرنیکوس مانند اسلاف بزرگ خود هر دو حسن را دارا بود. او از حرکات ظاهری ستارگان در آسمان آنچه را که دانستن آن با وسایل موجود ممکن بود می‌دانست، و متوجه این نکته بود که فرضیهٔ چرخش شبانه روزی زمین به دور خود از فرضیهٔ گردش همهٔ افلاک به دور زمین، به صلاح و صرفه نزدیکتر است. مطابق نظرات جدید، که همهٔ حرکات را نسبی می داند، تنها فایده ای که از فرضیهٔ کوپرنیکوس حاصل می شود همانا سادگی آن است؛ اما نظر خود کوپرنیکوس با معاصرانش غیر از این بود. در مورد گردش سالانهٔ زمین نیز فرضیهٔ او کار را ساده می کرد؛ اما این سادگی به اندازهٔ سادگی فرصیهٔ حرکت وضعی زمین قابل توجه نبود. کوپرنیکوس هنوز به فلکهای تدویر احتیاج داشت، منتهی تعداد افلاک تدویر در دستگاه او کمتر از افلاک بطلمیوسی بود. فقط وقتی که کپلر قوانین جدید خود را کشف کرد نظریهٔ جدید سادگی کامل خود را به دست آورد.

نجوم جدید علاوه بر تأثیر انقلابی بر تصور بشر از جهان، دو حسن بزرگ هم داشت: یکی شناساندن این حقیقت که آنچه از زمان قدیم مورد اعتقاد بوده است شاید که غلط باشد؛ دیگری اینکه محک ضحت علمی گردآوری معلومات است از روی صبرو حوصله و جسارت داشتن در حدس زدن قوانینی که این معلومات را به یکدیگر مربوط می‌سازد. هیچ یک از این دو حسن نزد کوپرنیکوس بدان سان که در اخلاف او دیده می‌شود رشد نیافته است؛ اما در آثار او هر دوی این محاسن تا اندازهٔ زیادی وجود دارد.

بعضی از کسانی که کوپرنیکوس نظریهٔ خود را برایشان نقل می کرد لوتریهای آلمانی بودند، اما وقتی که خود لوتر از آن نظریه اطلاع یافت سخت برآشفت و گفت: «مردم سخنان طالع بین نوخاسته ای را استماع می کنند که می کوشد نشان دهد که زمین می چرخد، و نه قبهٔ فلکی و خورشید و ماه. گویا هر کس بخواهد خود را زیرک جلوه دهد باید برای خود دستگاهی اختراع کند که از همهٔ دستگاههای گذشته بهتر نیز باشد. این احمق می خواهد که علم نجوم را به کلی زیر و رو کند. اما کتاب مقدس به ما می‌گوید که یوشع به خورشید فرمان داد تا بی‌حرکت بایستد، نه به زمین[۱]» کالوین نیز کوپرنیکوس را با بیان این گفتهٔ کتاب مقدس، تخطئه کرد که «ربع مسکون نیز پایدار گردیده است و جنبش نخواهد خورد.» («مزامیر داود» ۱ : ۹۳) و بر خورشید که «کیست که جرأت کند حکم کوپرنیکوس را به جای حکم روح القدس قرار دهد؟» روحانیان پروتستان نیز دست کم به اندازهٔ روحانیان کاتولیک تعصب داشتند؛ معهذا دیری نگذشت که در کشورهای پروتستان نسبت به کشورهای کاتولیک آزادی اندیشه بسیار بیشتر به دست آمد؛ زیرا در کشورهای پروتستان قدرت روحانیان قدرت کمتر بود. امتیاز برجستهٔ مذهب پروتستان تجزیه طلبی بود، نه رفض و الحاد؛ زیرا تجزیه طلبی منجر به تشکیل کلیساهای ملی می شد و کلیساهای ملی آنقدر قدرت نداشتند که دولتها را به زیر استیلای خود درآورند. این امر یکسره به سود مردم بود؛ زیرا در جاهای دیگر کلیساها تا آنجا که از دستشان بر می‌آمد با هر چیز نویی که باعث افزایش شادی یا دانش بشر در روی زمین می‌شد مخالفت می‌ورزیدند.

کوپرنیکوس در وضعی نبود که بتواند دلیلی قطعی در تأیید فرضیهٔ خود ارائه دهد، و ستاره شناسان تا مدتها فرضیهٔ او را رد می کردند. دومین منجم مهم تیکو براهه Tycho Brahe (۱۵۴۶-۱۶۰۱) بود که حد وسط را گرفت، بدین معنی که گفت خورشید و ماه به دور زمین می گردند، و ستارگان به دور خورشید. از لحاظ نظری، نظریات

---

۱. «... ای آفتاب بر جبعون بایست و تو ای ماه بر وادی اپلون.» صحیفهٔ یوشع، ۱۲ : ۱۰. م.

تیکو براهه چندان بدیع و اصیل نبود، ولی او دو دلیل قوی بر ضد این نظر ارسطو ارائه کرد که بالای ماه همه چیز لایتغیر است. یکی از این دلایل ظهور ستارهٔ جدیدی بود در ۱۵۷۲ که اختلاف منظر روزانه نداشت، و بنابراین می بایست دورتر از ماه باشد؛ دلیل دیگر رصدگیری شهابهای ثاقب بود که معلوم کرد اینها نیز دورتر از ماه هستند. خوانندگان این نظریهٔ ارسطو را به یاد دارند که می‌گفت کون و فساد منحصر و محدود به جهان زیر ماه است؛ این نکته نیز مانند هر چیز دیگری که ارسطو در باب علوم گفته بود خار راه ترقی از آب درآمد.

اهمیت تیکو براهه به عنوان مردی نظریه ساز نیست، بلکه او مشاهده کننده و رصدگیر مهمی است که نخست در تحت حمایت پادشاه دانمارک و سپس امپراتور رودلف دوم به مشاهده و تحقیق پرداخت. وی زیجی از ستارگان ترتیب داد و اوضاع ستارگان را د مدت چندین سال در آن ثبت کرد. در اواخر عمرش کپلر، که در آن هنگام جوان بود، دستیار او شد. مشاهدات او برای کپلر ارزش بی‌حد و حصری داشت.

کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) یکی از جالبترین شواهد این مدعاست که با صبر و حوصلهٔ فراوان، و بی نبوغ چندان، می توان به چه توفیقها رسید. پس از کوپرنیکوس، کپلر نخستین منجم نامداری بود که نظریهٔ مرکزیت خورشید را اتخاذ کرد، اما معلوماتی که تیکو براهه ثبت کرده بود نشان داد که این نظریه به صورتی که کوپرنیکوس بدان بخشیده بود، نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد. کپلر متأثر از مذهب فیثاغوری بود و، با آنکه پروتستان کاملی بود، کم و بیش از روی خیالبافی به خورشید پرستی تمایل داشت. این انگیزه‌ها بی‌شک تمایلی به جهت فرضیهٔ مرکزیت خورشید در او ایجاد می کرد. جنبهٔ فیثاغوریش همچنین او را متمایل به پیروی از رسالهٔ «تیمائوس» افلاطون می‌ساخت که می‌گوید معنی جهان باید وابسته به پنج حجم منظم باشد. کپلر این اجسام را به عنوان راهنما در طرح فرضیه‌های خود بکار می‌برد، و از حسن اتفاق یکی از آنها مفید واقع شد.

توفیق بزرگ کپلر همانا کشف سه قانون حرکت سیارات است. دو تا از این قوانین را وی در ۱۶۰۹ و سومی را در ۱۶۱۹ انتشار داد. قانون اول او می‌گوید: سیارات روی مدارهای بیضوی شکلی حرکت می کنند که خورشید در یکی از کانونهای آنها قرار گرفته است. قانون دوم او می‌گوید: خطی که یک سیاره را به خورشید وصل کند در زمانهای مساوی مساحتهای مساوی را می‌پوشاند. قانون سوم او می‌گوید: مجذور مدت چرخش یک سیاره متناسب است با مکعب فاصلهٔ متوسط آن از خورشید.

در توضیح اهمیت این قوانین باید قدری سخن گفت.

در زمان کپلر دو قانون اول فقط در مورد سیارهٔ مریخ قابل «اثبات» بود؛ در مورد سایر سیارات رصدها با آن قوانین سازش داشت، منتهی چنان نبود که آنها را قطعاً محقق سازد، و مدتها گذشت تا دلایل قطعی در تأیید آنها به دست آمد.

کشف قانون اول، یعنی اینکه سیارات روی مدارهای بیضوی حرکت می‌کنند، بیش از آنکه برای مردم امروز به آسانی قابل تصور باشد مستلزم کوشش در رها ساختن گریبان خود از چنگ سنتهای کهنه بود. تنها نکته‌ای که همهٔ ستاره شناسان در آن خصوص با هم توافق داشتند این بود که همهٔ حرکات سماوی دورانی است یا از حرکات دورانی ترکیب شده. هرگاه دوایر برای توضیح حرکات سیارات کافی نبودند، از فلک تدویر (اپی‌سیکل) استفاده می شد. فلک تدویر قوسی است که از حرکت نقطه‌ای واقع بر دایره‌ای که روی دایرهٔ دیگری گردش کند رسم می شود. مثلاً چرخ بزرگی را بگیرید و به طور افقی به زمین وصل کنید؛ چرخ کوچکتری را نیز بگیرید که باز به طور افقی روی زمین قرار داشته باشد و در آن میخی فرو کنید. بعد چرخ کوچک را در حالی که خود می چرخد به دور چرخ بزرگ بگردانید، چنان که نوک میخ با زمین تماس داشته باشد. در این صورت اثر میخ روی زمین یک فلک تدویر خواهد بود. مدار ماه نسبت به خورشید تقریباً از همین نوع است: یعنی زمین تقریباً دایره ای به دور خورشید رسم می کند و در عین حال ماه نیز دایره ای به دور زمین رسم می کند. اما این فقط تقریبی است. چون رصدگیری دقیقتر شد،

معلوم شد که هیچ منظومه‌ای از فلکهای تدویر با حقیقت واقع تماماً راست در نمی‌آید. کپلر متوجه شد که فرضیهٔ خودش بسیار بیش از فرضیهٔ بطلمیوس، و حتی کوپرنیکوس، با اوضاع ثبت شدهٔ کرهٔ مریخ توافق دارد.

قرار دادن بیضی به جای دایره مستلزم رها کردن آن تمایل زیبا شناختی بود که از زمان فیثاغورس به بعد بر نجوم حکومت کرده بود. دایره شکل کامل و افلاک سماوی اجسام کامل شناخته می‌شدند - که در اصل مقام خدایی داشتند و حتی در آثار افلاطون و ارسطو نیز رابطهٔ نزدیکی با خدایان دارند. واضح به نظر می رسید که یک جسم کامل باید بر یک مدار کامل حرکت کند. به علاوه، چون اجسام آسمانی آزادند، یعنی بی آنکه کشیده یا رانده شوند حرکت می کنند، پس حرکت آنها بایستی «طبیعی» باشد؛ و تصور اینکه دایره «طبیعی» است و بیضی چنین نیست امر آسانی بود. بدین ترتیب بسیاری از سبق ذهنهای عمیق می بایست منسوخ و مطرود گردد تا قانون اول کپلر بتواند مورد قبول واقع شود. هیچ یک از قدما، حتی آریستارخوس ساموسی، چنین فرضیه‌ای را پیش بینی نکرده بودند.

قانون دوم مربوط به سرعت متغیر سیاره در نقاط مختلف مدار خویش است. اگر S خورشید باشد و p_1 و p_2 و p_3 و p_4 و p_5 به ترتیب اوضاع سیاره در فواصل زمانی متساوی - مثلاً یک ماه -، پس قانون کپلر می‌گوید که مساحتهای P_1SP_2 و P_2SP_3 و P_3SP_4 و P_4SP_5 همه با هم متساویند. بنابراین سیاره در نزدیکترین فاصلهٔ خود به خورشید بیشترین سرعت را دارد و در دورترین فاصلهٔ خود از خورشید کمترین سرعت را. این نکته هم باز سبب حیرت می شد؛ زیرا که وقار و متانت سیاره مغایر این بود که گاهی شتابان و زمانی خرامان راه برود!

قانون سوم از این لحاظ مهم بود که حرکات سیارات مختلف را نسبت به هم می سنجید، و حال آنکه دو قانون اول به چند سیاره، هر یک به تنهایی، مربوط می شد. قانون سوم می گوید که اگر r فاصلهٔ متوسط یک سیاره نسبت به خورشید و T طول سال آن باشد، پس $\frac{r^3}{T^2}$ در مورد همهٔ سیارات یک اندازه است. این قانون (تا آنجا که به منظومهٔ شمسی مربوط می‌شود) دلیل قانون جاذبهٔ نیوتون نیز قرار گرفت. اما در این خصوص ما بعداً سخن خواهیم گفت.

گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، شاید صرف نظر از نیوتون، بزرگترین پایه گذاران علم جدید است. در حوالی روز مرگ میکل آنژ به دنیا آمد و در سال تولد نیوتون از دنیا رفت. من این نکات را برای کسانی نقل می‌کنم که هنوز به تناسخ ارواح عقیده دارند (اگر چنین کسانی موجود باشند.) گالیله به عنوان ستاره شناس دارای اهمیت است؛ ولی شاید اهمیت او به عنوان مؤسس علم نیروشناسی یا دینامیک از این هم بیشتر باشد.

گالیله ابتدا اهمیت «شتاب» را در دینامیک کشف کرد. «شتاب» یعنی تغییر سرعت چه در مقدار و چه در جهت. بدین ترتیب جسمی که با سرعت یکنواخت روی دایره ای حرکت می کند، در همه حال دارای شتابی به سوی مرکز دایره است. به زبانی که پیش از گالیله مرسوم بود، می توان گفت که وی فقط حرکت یکنواخت در خط مستقیم را «طبیعی» می دانست، خواه این حرکت در آسمان واقع شود و خواه بر روی زمین. قبلاً پنداشته می شد که حرکت «طبیعی» اجسام سماوی دیره است و حرکت اجسام زمینی خط مستقیم. ولی می پنداشتند که اگر اجسام متحرک زمینی را به حال خود بگذاریم رفته رفته از حرکت باز خواهد ماند. در مقابل این نظر، گالیله عقیده داشت که هر جسمی، اگر به حال خود گذاشته شود، به سرعت یکنواخت در خط مستقیم به حرکت خود ادامه خواهد داد. هر تغییری، چه در سرعت و چه در جهت حرکت، باید به عنوان نتیجهٔ اعمال یک «نیرو» توجیه شود. این اصل را نیوتون به عنوان «قانون اول حرکت» اعلام کرد. آن را «قانون لختی» نیز می‌نامند. من دربارهٔ مفاد آن بعداً بحث خواهم کرد. ابتدا باید قدری در تفصیل اکتشافات گالیله سخن گفت.

گالیله نخستین کسی بود که قانون اجسام سقوط کننده را وضع کرد. این قانون می گوید: وقتی که جسمی در حال سقوط باشد، شتاب آن ثابت است مگر تا حدی که مقاومت هوا دخالت کند؛ دیگر اینکه شتاب در مورد همهٔ

اجسام، چه سنگین و چه سبک، چه بزرگ و چه کوچک، مساوی است. اثبات کامل این قانون تا هنگام اختراع ماشین تخلیهٔ هوا، که در حدود ۱۶۵۴ واقع شد، میسر نشد. پس از این اختراع مشاهدهٔ سقوط اجسام در فضایی که عملاً خلأ به حساب می آمد ممکن شد، و دیده شد که در این خلأ پَر و سرب به یک سرعت سقوط می کنند. آنچه گالیله اثبات کرد این بود که هیچ تفاوتی قابل اندازه گیری میان یک قطعهٔ بزرگ و یک قطعهٔ کوچک از جسم واحد، وجود ندارد. تا زمان گالیله می پنداشتند که یک قطعهٔ بزرگ سرب از یک قطعهٔ کوچک سرب بسیار تندتر سقوط می‌کند؛ اما گالیله به تجربه ثابت کرد که چنین نیست. اندازه گیری در عصر وی به دقت امروز نبود؛ با این حال گالیله قانون صحیح اجسام سقوط کننده را پیدا کرد. اگر جسمی آزادانه در خلأ سقوط کند، سرعت آن به نسبت ثابتی افزایش خواهد یافت. در پایان ثانیهٔ اول سرعت آن ۳۲ پا در ثانیه خواهد بود و در پایان ثانیهٔ بعد ۶۳ پا در ثانیه و در ثانیهٔ سوم ۹۶ پا در ثانیه و قس علی هذا. شتاب، یعنی نرخ افزایش سرعت، همیشه یک مقدار ثابت است: در ثانیه افزایش سرعت (تقریباً) ۳۲ پا در ثانیه است.

گالیله حرکات اجسام پرتاب شده یا پرتابه‌ها را نیز که برای مخدومش دوک توسکانی دارای اهمیت بود مطالعه کرد. قبلاً می پنداشتند که گلوله ای که به طور افقی شلیک شود، تا مدتی به طور افقی حرکت خواهد کرد و آنگاه ناگهان به طور عمودی فرو خواهد افتاد. گالیله نشان داد که صرف نظر از مقاومت هوا، سرعت حرکت افقی مطابق «قانون لختی» ثابت خواهد ماند، اما یک سرعت عمودی نیز به آن اضافه خواهد شد که مطابق قانون اجسام سقوط کننده افزایش خواهد یافت. برای کشف اینکه گلوله پس از مدت کوتاهی، مثلاً یک ثانیه، چگونه حرکت خواهد کرد چنین استدلال می‌کنیم: اول: اگر گلوله در حال سقوط نباشد، پس مسافت افقی معینی را، که مساوی است با مسافتی که در ثانیهٔ اول حرکت خود پیموده است، طی خواهد کرد. دوم: اگر به طور افقی حرکت نکند بلکه فقط در حال سقوط باشد، به طور عمودی سقوط خواهد کرد، به سرعتی که با مدت زمان حرکت متناسب خواهد بود. در حقیقت مسیر تغییر مکان آن چنان است که گلوله ابتدا یک ثانیه به طور افقی به سرعت اولیه و سپس یک ثانیه به طور عمودی به سرعتی متناسب با مدت زمانی که در پرواز بوده است، حرکت کرده باشد. یک محاسبهٔ ساده نشان می‌دهد که مسیر منتج از آن یک سهمی است، و این موضوع را مشاهده تأیید می‌کند - مگر تا حد دخالت مقاومت هوا.

شرح بالا مثال ساده‌ای است از اصلی که در دینامیک بسیار مفید از کار درآمد: یعنی این اصل که هرگاه چند نیرو در آن واحد عمل کنند نتیجه چنان خواهد بود که هر یک از آن نیروها به نوبت عمل کرده باشند. این اصل قسمتی از یک اصل کلی تر است که «قانون متوازی‌الاضلاع» نامیده می شود. مثلاً فرض کنید که شما بر عرشهٔ یک کشتی که در حال حرکت است قرار دارید و عرض عرشه را می پیمایید. هنگامی که عرض عرشه را پیمودید، کشتی نیز به جلو حرکت کرده است، به طوری که شما، نسبت به سطح آب، هم به جلو حرکت کرده اید و هم به جهت عمود بر کشتی. اگر می خواهید بدانید که نسبت به سطح آب در کجا واقع شده اید می توانید فرض کنید که نخست شما ایستاده اید و کشتی جلو رفته است، و سپس به مدتی مساوی با دفعهٔ قبل کشتی ثابت مانده و شما عرض عرشه را پیموده اید. همین اصل در مورد نیروها نیز صدق می کند. این اصل امکان می دهد که منتجهٔ چند نیرو را حساب کنیم، و پدیده های متعددی را که بر اجسام متحرک عمل می‌کنند کشف کنیم. آنکه این روش بسیار مثمر و مفید را باب کرد گالیله بود.

در مطالب بالا من کوشیده ام تا آنجا که ممکن است زبان قرن هفدهم را بکار برم. زبان جدید از جهات مهمی با این زبان تفاوت دارد، اما برای توضیح اکتشافاتی که قرن هفدهم بدان نایل شد بهتر همان است که فعلاً طرز بیان همان قرن را بکار بریم.

قانون لختی معمایی را که قبل از گالیله منظومهٔ کوپرنیکی قادر به حل آن نبود، توضیح داد. چنانکه گذشت، اگر شخصی سنگی را از بالای برجی رها کند، آن سنگ در پای برج خواهد افتاد، و نه قدری به طرف مغرب آن. اما اگر زمین در حال چرخش است، پس در مدت سقوط سنگ باید به فاصلهٔ معینی از زیر سنگ لغزیده باشد. اینکه چرا چنین نمی شود بدین علت است که سنگ سرعت زمین را، که قبل از رها شدن مانند همهٔ اشیای روی زمین دارا بوده است، حفظ می کند. در حقیقت اگر برج ما به اندازهٔ کافی بلند می بود اثری عکس آنچه مخالفان کوپرنیکوس انتظار داشتند ظاهر می‌شد؛ زیرا که قلهٔ برج چون نسبت به پایهٔ آن از مرکز زمین دورتر است سریعتر حرکت می‌کند، و بنابراین سنگ باید کمی به طرف مشرق پایهٔ برج به زمین بیفتد. اما این اثر ناچیزتر از آن است که بتوان اندازه گرفت.

گالیله با مهارت تمام منظومهٔ مرکزیت خورشید را اتخاذ کرد، و با کپلر مکاتبه کرد و اکتشافات او را پذیرفت. و پس از آنکه شنید شخصی هلندی یک تلسکوپ اختراع کرده است، خود نیز تلسکوپی ساخت و فوراً نکات مهمی کشف کرد. دریافت که کهکشان از عدهٔ فراوانی ستارگان جداگانه تشکیل شده. وی اهلّهٔ مختلف سیارهٔ زهره را نیز رصدگیری کرد. کوپرنیکوس می‌دانست که این اهله در نظریه اش بیان شده است. ولی چشم غیر مسلح نمی توانست آنها را مشاهده کند. گالیله اقمار سیارهٔ مشتری را هم کشف کرد و به افتخار مخدوم آنها را «سیدرا مدیچا» («ستارگان مدیچی») نامید. معلوم شد که این اقمار از قوانین کپلر متابعت می کنند. اما اشکالی هم در میان بود. قبلاً همیشه هفت جرم سماوی وجود داشت که عبارت بودند از پنج سیاره و خورشید و ماه. از طرفی عدد هفت عدد مقدسی است. مگر نه این است که سبت هفتمین روز هفته است؟ و مگر نه شمعدانها هفت شاخه دارند و کلیساهای آسیا هفتگانه اند؟ پس بهتر از این چه می‌تواند باشد که اجرام سماوی نیز هفت تا باشند؟ اما اگر چهار قمر مشتری را به آنها بیفزاییم، عدد آنها یازده خواهد شد، که دارای هیچ گونه خواص اسرارآمیزی نیست. به همین دلیل کهنه پرستان تلسکوپ را محکوم کردند و از نگریستن در آن سرپیچیدند و مدعی شدند که این دستگاه چشم را می فریبد و آنچه از توی آن دیده می شود فریبی بیش نیست. گالیله به کپلر نامه‌ای نوشت و در آن گفت که ای کاش می‌توانستیم با هم بر حمق این «عوامالناس» بخندیم؛ و چنانکه از باقی نامه معلوم می‌شود «عوامالناس» عبارت بوده‌اند از استادان فلسفه که به قوهٔ «براهین منطقی، چنانکه گویی اوراد سحر و جادو است.» می‌خواسته‌اند شر و مضرت اقمار مشتری را از سر جهان دور کنند.

چنانکه همه می‌دانند گالیله به وسیلهٔ محکمهٔ تفتیش عقاید محکوم شد - نخست در ۱۶۱۶ به طور محرمانه، و سپس در ۱۶۳۳ به طور علنی: و در دفعهٔ دوم عقاید خود را انکار کرد و قول داد که دیگر هرگز نگوید که زمین می‌چرخد یا می‌گردد. تفتیش عقاید توانست که حیات علم را در ایتالیا پایان دهد، و از آن پس تا قرنها علم در آن سرزمین احیا نشد؛ اما نتوانست مانع مردم در قبول نظریهٔ مرکزیت خورشید شود، و با حماقت خود صدمات سنگینی به کلیسا زد. اما خوشبختانه کشورهای پروتستانی نیز وجو داشتند و در آن کشورها روحانیان هر اندازه هم مایل و مشتاق بودند که علم را از پیشرفت بازدارند، باز نمی‌توانستند زمام دولت را به دست بگیرند.

نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) به پیروزی نهایی و کاملی که کوپرنیکوس و کپلر و گالیله راهش را هموار ساخته بودند رسید. نیوتون با شروع کردن از سه قانون حرکت خود - که در قانون اول آن را مدیون گالیله بود - ثابت کرد که سه قانون کپلر معادل این قضیه است که: هر سیاره، در هر لحظه، دارای شتابی است در جهت خورشید که به نسبت عکس مجذور فاصلهٔ آن از خورشید تغییر می کند. وی نشان داد که شتابهای ماده در جهت خورشید و زمین، مطابق همان فرمول، حرکت ماده را توضیح می‌دهد؛ و نیز شتاب اجرام سماوی که بر سطح زمین سقوط می‌کنند، باز مطابق قانون عکس مجذور فاصله، به شتاب ماه مربوط می شود. نیوتون «نیرو» را به عنوان عامل تغییر سرعت، یعنی شتاب، تعریف کرد؛ و بدین ترتیب توانست قانون جاذبهٔ عمومی خود را وضع و اعلام کند،که می‌گوید: «اجسام به نسبت

مستقیم حاصل ضرب جرمهای خود، و به نسبت معکوس مجذور فاصلهٔ خود، یکدیگر را جذب می‌کنند.» نیوتون توانست از این فرمول همهٔ مفاد نظریهٔ سیارات، یعنی حرکات سیارات و اقمار آنها و مسیر شهابهای ثاقب و جزر و مد را استنتاج کند. بعدها معلوم شد که حتی انحرافات جزئی سیارات از مدارهای بیضویشان نیز از قانون نیوتون قابل استنتاج است. پیروزی چنان کامل و قطعی بود که بیم آن می رفت که نیوتون ارسطوی ثانی شود و به صورت مانعی بزرگ و دست نیافتنی در برابر پیشرفت درآید. در انگلستان یک قرن از مرگ او گذشت تا مردم توانستند خود را آن اندازه از زیر سلطه‌اش درآوردند که بتوانند در زمینه‌هایی که مورد بحث و تحقیق او قرار گرفته بود، دست به کارهای تازه بزنند.

در قرن هفدهم کارهای جالب صورت گرفت، نه فقط در زمینهٔ نجوم و دینامیک، بل در بسیاری زمینه های دیگر نیز که به علم مربوط می‌شد.

ابتدا مسئلهٔ ابزارهای علمی را در نظر بگیرید.[1] میکروسکوپ کمی پیش از قرن هفدهم، یعنی در حدود سال ۱۵۹۰ اختراع شد. تلسکوپ در سال ۱۶۰۸ به وسیلهٔ یک هلندی به نام لیپرشی Lippershey اختراع شد؛ منتهی نخستین کسی که از آن برای مقاصد علمی استفاده کرد گالیله بود. دماسنج را نیز گالیله اختراع کرد - یا حداقل به اغلب احتمال چنین به نظر می رسد، شاگرد او توریچلی Torricelli نیز هواسنج را اختراع کرد. گریک Gucricke (۸۶-۱۶۰۲) ماشین تخلیهٔ هوا را اختراع کرد. ساعت نیز گرچه چیز تازه‌ای نبود در قرن هفدهم، و بیشتر به دست گالیله، تکامل فراوان یافت. به واسطهٔ این اختراعات امر مشاهدهٔ علمی از زمانهای پیشین بسیار دقیقتر و وسیعتر شد.

علاوه بر نجوم و دینامیک، در علوم دیگر نیز کارهای مهمی صورت گرفت. گیلبرت Gilbert (۱۵۴۰-۱۶۰۳) کتاب بزرگ خود را دربارهٔ مغناطیس در سال ۱۶۰۰ انتشار یافت. هاروی Harvey (۱۵۷۸-۱۶۵۷) گردش خون را کشف کرد و کشف کرد و کشف خود را در ۱۶۲۸ انتشار داد. لیوونهوک Leeuwenhoek (۱۶۳۲-۱۷۲۳) اسپرماتوزوئید را کشف کرد. گو اینکه شخص دیگری نیز، یعنی استیون هم Stephen Hamm ظاهراً چند ماه پیشتر آن را کشف کرده بود. لیوونهوک همچنین پروتوزوئرها یا جانوران تک سلولی، و حتی باکتریها را کشف کرد. روبرت بویل Robert Boyle (۱۶۲۷-۱۶۹۱)، چنانکه در ایام کودکیِ من به کودکان می‌آموختند، «پدر علم شیمی و پسر ارل آوکارک» بود، ولی اکنون بیشتر به مناسبت «قانون بویل» نامش در خاطرها باقی است. این قانون می‌گوید که فشار مقدار معینی از گاز در حرارت معین با حجم آن تناسب معکوس دارد.

تا اینجا من دربارهٔ پیشرفتهایی که در ریاضیات محض صورت گرفت چیزی نگفتم. اما باید دانست که این پیشرفتها بسیار بزرگ بود و جزو لازم بسیاری از کارهایی بود که در علوم فیزیکی صورت می گرفت. ناپیر Napier لگاریتم را که کار خودش بود در ۱۶۱۴ انتشار داد. هندسهٔ تحلیلی بر اثر کار چندین تن از ریاضیدانهای قرن هفدهم به وجود آمد، که از آن میان بزرگترین سهم را دکارت داشت. نیوتون و لایب نیتس هر یک مستقلاً حساب دیفرانسیل و انتگرال را اختراع کردند، و این حساب به منزلهٔ ابزار کار همهٔ ریاضیات عالی است. اینها که ذکر شد برجسته‌ترین توفیقهایی است که در زمینهٔ ریاضیات محض به دست آمد. کارهای بیشمار دیگر هم صورت گرفت که دارای اهمیت فراوان بود.

نتیجهٔ این کارهای علمی که برشمردیم این شد که جهان‌بینی مردم درس خوانده تغییر کلی یافت. در آغاز قرن سر توماس براون Sir Thomas Browne در محاکمهٔ جادوگران شرکت می کرد، و حال آنکه در پایان قرن چنین چیزی غیر ممکن بود. در زمان شکسپیر هنوز ستارگان دنباله دار به عنوان نشانه های شومی و نحوست شناخته

---

۱. در این باره ر.ک به فصل «ابزارهای علمی» از کتاب:

A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries by A. Wolf.

می شدند، در حالی که پس از اتشار کتاب «اصول» Principia نیوتون در ۱۶۸۷ معلوم شد که نیوتون و هالی Halley مدار چند ستارهٔ دنباله دار را حساب کرده اند و مسلم شد که این ستارگان نیز مانند سیارات تابع قانون جاذبه هستند، و در نتیجه دیگر اموری از قبیل سحر و جادو برای مردم پذیرفتنی نبود. در ۱۷۰۰ جهان‌بینی فکری مردم درس خوانده کاملاً جدید بود؛ و حال آنکه در ۱۶۰۰ به جز در میان چند تن انگشت شمار، طرز تفکر هنوز بیشتر قرون وسطایی بود.

در باقی ماندهٔ این فصل می خواهم کوشید تا آن عقاید فلسفی را که ظاهراً از علوم قرن هفدهم نتیجه شده بود به اختصار بیان کنم، و نیز برخی از جهات مغایرت علم جدید را با علم نیوتون نشان دهم.

نخستین چیزی که باید گفت این است که آخرین آثار اعتقاد به روح از قوانین طبیعی زدوده شد. یونانیان گرچه خود تصریح نکرده اند، از قرار معلوم قدرت حرکت را دلیل زندگی می دانستند. با مشاهدهٔ عادی چنین به نظر می رسد که جانداران خود را حرکت می دهند و حال آنکه مادهٔ بیجان وقتی به حرکت در می آید که یک نیروی خارجی در آن عمل کند. در فلسفهٔ ارسطو روح جانور وظایف مختلفی برعهده دارد، که یکی از آنها به حرکت درآوردن جسم جانور است. مطابق تفکر یونانی خورشید و سیارات یا خدا هستند، یا دست کم به وسیلهٔ خدایان تنظیم می شوند و به حرکت در می‌آیند. البته آناکساگوراس عقیده اش غیر از این بود، منتهی او لامذهب و خدا ناشناس به حساب می‌آمد. دومکریتوس هم عقیده اش جز این بود، منتهی همه او را به نفع افلاطون و ارسطو در طاق نسیان نهادند، و تنها اپیکوریان به تعالیم او توجه داشتند. چهل و هفت یا پنجاه و پنج «جنبانندهٔ ناجنبیدهٔ» ارسطو ارواح الهی هستند که منبع اصلی هرگونه جنبش و حرکت را در سماوات تشکیل می دهند. هر جسم بیجان را اگر به حال خود بگذاریم به زودی از حرکت باز خواهد ایستاد؛ بنابراین اگر حرکت نباید متوقف شود، عمل روح بر جسم باید پیوسته و مداوم باشد.

قانون اول حرکت همهٔ این مطالب را تغییر داد. مادهٔ بیجان همین که به حرکت درآید حرکت خود را تا ابد ادامه خواهد داد، مگر اینکه به وسیلهٔ یک عامل خارجی متوقف گردد. به علاوه، عوامل تغییر حرکت نیز، هر جا که به طور قطعی معلوم و محقق شد، خود مادی از آب درآمد. باری، معلوم شد که منظومهٔ شمسی به حول و قوهٔ خود و مطابق قوانین خود در حرکت است و احتیاجی به دخالت خارجی ندارد. شاید هنوز به وجود خدا احتیاج بود تا این دستگاه را به کار بیندازد. مطابق نظر نیوتون سیارات در اصل به حول و قوهٔ الهی به حرکت درآمده اند؛ اما پس از آنکه خدا سیارات را به حرکت درآورد و قانون جاذبه را مجری داشت، همه چیز به خودی خود حرکت را ادامه داد، بی آنکه دیگر نیازی به دخالت ید قدرت الهی باشد. وقتی که لاپلاس گفت که همین نیروهایی که اکنون عمل می کنند ممکن است باعث پدید آمدن سیارات از خورشید شده باشند، سهم خدا در جریان طبیعت باز هم محدودتر شد. اکنون ممکن بود خدا به عنوان «خالق» باقی بماند، اما این موضوع هم مورد تردید بود، زیرا روشن نبود که جهان دارای آغازی در زمان بوده باشد. هر چند غالب دانشمندان خود نمونه های دینداری بودند، جهان‌بینیی که از کارهای آنان بر می‌آمد داشت پایه‌های این ایمان را می‌لرزانید و علمای دین حق داشتند که احساس نگرانی کنند.

یکی دیگر از نتایج علم تغییر تصور انسان بود از مقام بشر در گیتی. در جهان قرون وسطی زمین مرکز کائنات بود و هر چیزی دارای غایت و منظوری راجع به بشر بود. در جهان نیوتون زمین سیارهٔ کوچک یکی از ثوابت بود که خود آن هم امتیاز خاصی نداشت. فواصل نجومی چنان بزرگ بود که در قیاس آنها زمین سر سنجاقی بیش نبود. محتمل به نظر نمی آمد که این همه صنعتگریها از بهر موجودات حقیری باشد که روی این سر سنجاق زندگی می کنند. به علاوه، مفهوم غایت که از زمان ارسطو به بعد جزءِ مهمی از علم بود، اکنون از جریان علم بیرون رانده شده بود. در این زمان هر کسی ممکن بود هنوز معتقد باشد که وجود کائنات محض تجلی شکوه و جلال خداست؛ اما دیگر هیچ کس بدین اعتقاد اجازهٔ دخالت در محاسبات نجومی نمی داد. ممکن بود جهان غایتی داشته باشد، اما این غایت دیگر

نمی توانست در توضیحات علمی داخل شود. ظاهراً نظریهٔ کوپرنیکوس بایستی برای غـرور بشـر تحقیـر کننـده بـوده باشد؛ اما در حقیقت اثر عکس داشت، زیرا پیروزیهای علم غرور بشر را زنده کرد. احساس گناه در تن محتضـر جهـان قدیم فساد کرده بود، و به صورت درد و افسردگی به قرون وسطی به ارث رسیده بود. خاکسـپاری در برابـر خـدا هـم صحیح بود و هم مقرون به احتیاط، زیرا خدا غرور را مجازات می کرد. ناخوشی و سیل و زلزله و ترک و تاتار و سـتارهٔ دنباله دار قرون مظلمه را دچار سرگیجه ساخته بود، و مردم احساس می‌کردند که فقط خاکسـپاری بیشـتر و بیشـتر است که می‌تواند این بلایای واقعی و احتمالی را رفع کند. اما پس از آنکه بشر به توفیقهایی از این قبیل نایل آمد که:

طبیعت با قوانین طبیعت | درون ظلمت شب داشت مسکن
خدا گفتا «نیوتون باد» و آنگاه | جهان از پای تا سر گشت روشن

دیگر خاکسپاری برایش غیر ممکن شد. و در مورد لعنت الهی نیز این فکـر پـیش آمـد کـه خـالق جهـانی بـدین پهناوری بیگمان مشاغل فکریش بهتر و والاتر از این است که کسی را به خاطر اشتباهات جزئی در حکمـت الهـی بـه آتش جهنم دچار کند. یهودای اسخریوطی ممکن بود دچار لعنت ایزدی گردد، اما نیوتـون بـا آنکـه مـذهب آریوسـی داشت ممکن نبود ملعون واقع شود.

البته برای خودپسندی دلایل فراوان دیگر هم وجود داشت. تاتارهـا در آسـیا محصـور و محـدود شـده بودنـد و از ناحیهٔ ترکها نیز دیگر بیم خطری نمی رفت. ستارگان دنباله دار را هالی از مقام شومشان فرود آورده بود، و زلزله نیـز، با آنکه همچنان وحشتناک بود، از لحاظ علمی به اندازه ای جالب بود که دانشمندان کمتر می توانسـتند از وقـوع آن متأسف شوند. مردم اروپای غربی به سرعت ثروت می اندوختند و به صورت خداوندان سراسـر جهـان در مـی آمدنـد؛ امریکای شمالی و جنوبی را به تصرف درآورده بودند، در آفریقا و هندوسـتان صـاحب قـدرت بودنـد، در چـین بـدانها احترام می گذاشتند، و ژاپن از آنان حساب می برد. وقتی که پیروزیهای علـم را نیـز بـر اینهـا بیفـزاییم، دیگـر جـای شگفتی نخواهد بود اگر ببینیم که مردم قـرن هفـدهم خـود را مـردم نـازنینی مـی‌انگاشـتند و دیگـر آن گناهکـاران بیچاره‌ای نبودند که هنوز هم در روزهای یکشنبه خود را بدان نام می‌خواندند.

مواردی هست که در آنجا فیزیک نظری جدید با دستگاه نیوتون مغایرت دارد. مثلاً اول اینکه مفهـوم «نیـرو» کـه در قرن هفدهم مقام برجسته ای دارد اکنون زائد شناخته شده است. در دستگاه نیوتون «نیرو» عبارت اسـت از علـت تغییر حرکت، چه در مقدار و چه در جهت آن. مفهوم علت مهم انگاشـته مـی شـود، و «نیـرو» را در تخیـل آن نـوع چیزی می پندارند که وقتی ما چیزی را می رانیم یا می کشیم احساس می کنیم. به همین دلیـل ایـن حقیقـت کـه جاذبه از دور عمل می کند، همچون اشکالی در اصل جاذبه جلوه گر می شد، و خود نیوتـون نیـز اذعـان داشـت کـه بایستی واسطه ای در میان باشد که نیروی جاذبه به توسط آن منتقل شود. اما به تدریج معلوم شد که همهٔ معـادلات را بدون دخالت دادن نیرو می توان نوشت. آنچه قابل مشاهده بود عبارت بود از رابطهٔ خاصی میان شـتاب و هیئـت و وضع؛ و اگر بگوییم که این رابطه به توسط «نیرو» برقرار می شود، در واقع چیزی به دانش خود نیفزوده ایم. مشـاهده نشان می دهد که سیارات در همهٔ احوال دارای شتابی به جهت خورشید هستند که نسبت به عکـس مجـذور فاصـلهٔ آنها از خورشید تغییر می کند. اگر بگوییم این شتاب در نتیجهٔ «نیرو»ی جاذبه است، فقط یک حشـو لفظـی بـه کـار برده ایم. مانند اینکه بگوییم افیون آدم را به خواب می برد، زیرا خاصیت خواب آور دارد. به همین جهت فیزیکدانهای جدید فقط فورمولهایی را بیان می کنند که شتابها را معین می سـازد و از اسـتعمال کلمـهٔ «نیـرو» یکسـره اجتنـاب می‌ورزند. «نیرو» عبارت بود از شبحی رقیق و اثیری که معتقدان به روح به عنـوان علـت حرکـت ارائـه مـی‌دادنـد، و اکنون دیگر این شبح رفته رفته ناپدید و نابود شده است.

تا هنگام پدید آمدن مکانیک کوانتوم هیچ واقعه ای پیش نیامد کـه مفـاد اصـلی دو قـانون اول حرکـت را (یعنـی اینکه قوانین دینامیک را باید به صورت شتابهای مخالف بیان کرد) به جهتی اصلاح کند. از این حیـث کوپرنیکـوس و کپلر را هم باید در ردیف قدما گذاشت. این دو در جستجوی قوانینی بودن که اشکال مدارهای اجسام سماوی را بیـان کند. نیوتون باز نمود که قوانینی که بدین شکل بیان شوند جز بیان تقریبی واقعیـات کـاری از آنهـا سـاخته نیسـت. سیارات روی مدارهای بیضوی تمام حرکت نمی‌کنند، زیرا جاذبۀ سایر سیارات مخل حرکت یکنواخت آنهاست. و نیـز مدار یک سیاره به همان دلیل هرگز عیناً مجدداً پیموده نمی‌شود. اما قانون جاذبه که دربـارۀ شـتابها بحـث مـی‌کـرد بسیار ساده بود و تا دویست سال پس از نیوتون کاملاً دقیق پنداشته می‌شد؛ و وقتی هـم کـه اینشـتین آن را اصـلاح کرد؛ باز این قانون به صورت قانونی که دربارۀ شتابها بحث می‌کند باقی ماند.

درست است که بقای انرژی قانونی است که از سرعتها بحث می‌کند و نه از شتابها؛ اما در محاسباتی که این قانون را بکار می‌برند هنوز شتابها هستند که باید بکار برده شوند.

و اما تغییراتی که مکانیک کوانتوم پیش آورده است، گرچه بسیار عمیق است، هنوز تا حدی مورد بحث است و به تحقیق نرسیده.

در فلسفۀ نیوتون یک تغییر دیگر هم رخ داده است که اکنون باید از آن نام برد و آن طـرد زمـان و مکـان مطلـق است. خوانندگان اشاره به این موضوع را در مورد دموکریتوس به یاد دارند. نیوتون معتقـد بـود کـه مکـان از نقـاط و زمان از لحظات تشکیل شده و وجودشان مستقل از اجسام و وقایعی است که در آنها واقع می شـوند. در مـورد مکـان در تأیید نظر خود از یک برهان تجربی استفاده می کرد، و آن اینکه پدیـده هـای طبیعـی مـا را قـادر بـه تمیـزدادن چرخش مطلق می سازند. اگر آب موجود در یک سطل را بچرخانیم، آب در نزدیکی جـدار سـطل بـالا مـی آیـد و در مرکز آن فرو می رود؛ و حال آنکه اگر سطل را بچرخانیم، و آب ثابت بماند، چنین اثری مشـاهده نمـی شـود. پـس از نیوتون تجربۀ آونگ فوکو Foucault تعبیه شد و چنین می پنداشتند که این تجربه چرخش را نشان می دهـد. حتـی در جدیدترین نظریات نیز مسئلۀ چرخش مطلق اشکالی ایجاد می‌کند. اگر حرکت نسبی باشد، پـس فـرق بـین ایـن فرضیه که زمین می چرخد و این فرضیه که آسمان به گرد زمین می چرخد یک تفاوت لفظی صرف اسـت و بـیش از فرق این دو بیان نیست که «زید پدر عمرو است» و «عمرو پسر زید است». اما اگـر آسـمان بچرخـد، بایـد سـتارگان سریعتر از نور حرکت کنند، و این محال انگاشته می شود. نمی توان گفت که پاسخهای جدیدی به ایـن مشـکل داده شده کاملاً قانع کننده است، اما آنقدر قانع کننده هست که بتواند تقریباً همۀ فیزیکدانها را بر این اعتقاد باقی بگـذارد که حرکت و مکان صرفاً نسبی هستند. این موضوع، به اضافۀ ترکیـب شـدن زمـان و مکـان بـه صـورت «زمانمکـان» (space-time) نظر ما را دربارۀ جهان نسبت به آنچه از کارهای گالیله و نیوتون بر می‌آمـد تغییـر فـراوان داده اسـت. ولی من در این باره نیز، مانند نظریۀ کوانتوم، فعلاً بیش از این بحثی نخواهم کرد.

فصل هفتم

فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) گرچه فلسفه‌اش از بسیاری جهات قانع کننده نیست، به عنوان بنیادگذار روش استقرایی جدید و پیشاهنگ تنظیم منطقی روش علمی دارای اهمیت همیشگی است.

وی یکی از پسران سِر نیکولا بیکن، مهردار سلطنتی و خواهرزادهٔ زوجهٔ سر ویلیام سیل،- بعدها لرد بورگلی - بود؛ و بدین ترتیب در محیط امور دولتی و دیوانی بزرگ شد. در بیست و سه سالگی به پارلمان رفت و مشاور اسکس Essex شد. با این حال وقتی اسکس مغضوب واقع شد، بیکن به محاکمه‌کنندگانش کمک کرد. بدین مناسبت وی سخت مورد سرزنش قرار گرفته است. مثلاًلیتون استریچی Lytton Strachy در کتابش به نام «الیزابت و اسکس» بیکن را همچون هیولای خیانت و نمک‌ناشناسی نمایانده است. اما این دو از انصاف است. بیکن تا زمانی که اسکس خادم دولت بود با او کار کرد، اما هنگامی که ادامهٔ خدمت به او در حکم خیانت بود او را رها کرد؛ و در این عمل هیچ چیزی که حتی خشکترین اخلاقیان آن عصر بتوانند محکومش کنند وجود نداشت.

بیکن با آنکه اسکس را رها کرد، در زمان حیات الیزابت هرگز مورد لطف و عنایت دربار واقع نشد؛ اما چون جیمز به تخت نشست وضع و حال او بهتر شد. در ۱۶۱۷ به مقام خزانه داری منصوب شد. اما پس از آنکه فقط دو سالی در این منصب بزرگ باقی بود، به اتهام قبول رشوه محاکمه شد. بیکن صحت اتهام را گردن نهاد، و در دفاع از خود همین قدر گفت که تحف و هدایا هرگز در تصمیمات او مؤثر نبوده است. در این خصوص هر کس می تواند برای خود عقیده ای داشته باشد، زیرا شاهدی در دست نیست که تصمیمات بیکن در شرایط دیگر چه صورتی پیدا می کرد. بیکن به پرداخت ۴۰,۰۰۰ لیره جریمه و حبس در برج لندن مادامی که میل پادشاه باشد، و طرد همیشگی از دربار و انفصال دائم از خدمات دولتی محکوم شد. از این حکم فقط جزءِ ناچیزی اجرا شد؛ بدین معنی که وی را به پرداخت جریمه مجبور نساختند، و فقط چهار روز در برج زندانی شد؛ اما او را مجبور به ترک زندگی سیاسی ساختند، و ناگزیر باقی عمرش را به نوشتن کتابهای مهم صرف کرد.

در آن ایام اخلاق قضات کمی سست بود. تقریباً همهٔ قضات، و معمولاً از هر دو طرف دعوا، هدیه می پذیرفتند. امروز به نظر ما رشوه گرفتن قضات کاری جنایتبار است، و جنایتبارتر آنکه پس از گرفتن رشوه، قاضی بر ضد راشی رأی بدهد. اما در آن روزگار پذیرفتن هدیه رسم بود و قضات «تقوا»ی خود را بدین ترتیب نشان می دادند که تحت تأثیر هدایا قرار نگیرند. بیکن تصادفاً در یک نزاع حزبی محکوم شد، و نه بدان سبب که جرمی استثنایی مرتکب شده باشد. البته بیکن مانند سَلَفش سر توماس مور نبود که در اخلاق مقامی بلند داشت باشد؛ اما او را فاسد مطلق هم نباید به حساب آورد. بیکن از لحاظ شخصی متوسط و عادی بود که از دیگر معاصرانش بهتر یا بدتر نبود.

بیکن پس از آنکه پنج سال را در گوشه ای گذراند، هنگامی که برای آزمایش نگهداری غذا از راه یخ بندان، شکم مرغی را با برف می‌انباشت، سرما خورد و درگذشت.

مهمترین کتاب او «پیشرفت دانش» The Advancement of Learning از بسیاری جهات سخت متجددانه است. بیکن را عموماً به عنوان نخستین کسی که گفت «دانایی توانایی است» می‌شناسند؛ و گرچه شاید پیش از او هم

کسانی همین معنی را بر زبان آورده باشند، باید گفت که بیکن با تأکید تازه ای این نکته را بیان کرده است. اساس فلسفهٔ بیکن تماماً عملی بود، یعنی کوشش در این که بشر به وسیلهٔ اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود. وی عقیده داشت که فلسفه باید از الهیات جدا باشد، نه چنانکه در فلسفهٔ مدرسی مشهود است با آن درآمیزد. بیکن مذهب رسمی را می‌پذیرفت، زیرا آدمی نبود که بر سر چنین موضوعی با دولت دست به گریبان شود. اما در عین حال که معتقد بود عقل و استدلال می‌تواند وجود خدا را اثبات کند، باقی مطالب الهیات را تماماً حاصل کشف و شهود محض می‌دانست. در حقیقت معتقد بود که وقتی احکام دینی در نظر عقل محض کاملاً نامعقول می‌نماید پیروزی ایمان به حد اعلی رسیده است. اما فلسفه باید متکی بر عقل باشد. بدین ترتیب وی از طرفداران نظریهٔ «حقیقت مضاعف» بود، یعنی حقیقت حاصل از عقل و حقیقت حاصل از کشف و شهود. در قرن سیزدهم بعضی از ابن رشدیان این نظریه را تعلیم می دادند، اما کلیسا آن را محکوم کرده بود. «پیروزی ایمان» برای مؤمنین چیز خطرناکی بود. بیل Bayle در اواخر قرن هفدهم آن را به سخره گرفت و آنچه را عقل می توانست بر ضد عقیدهٔ رسمی بیان کند به تفصیل بسیار حلاجی کرد و بعد نتیجه گرفت که «پس اگر با تمام اوصاف باز هم از عقیدهٔ خود دست برنداریم پیروزی ایمان بسی بزرگتر خواهد بود.» اما اینکه اعتقاد دینی بیکن تا چه حد صادقانه بوده است نکته‌ای است که تحقیقش ممکن نیست.

بیکن نخستین فرد از سلسلهٔ طویل فلاسفهٔ علمی بود که اهمیت استقراء را در برابر قیاس تأکید کرده اند. او مانند اغلب اخلاف خود می کوشید که نوعی استقراء بهتر از آنچه «استقرای ناقص» نامیده می شود پیدا کند. استقرای ناقص را می توان با یک حکایت روشن کرد. یک وقت یک مأمور آمارگیری بود که می بایست نام خانوارهای یک دهکدهٔ واقع در ایالت ویلز را ثبت کند. نخستین کسی که این مأمور نامش را پرسید ویلیام ویلیامز نام داشت. نفر دوم هم نامش همین بود، و به همین ترتیب نفر سوم و چهارم و... سرانجام مأمور آمار به خود گفت: «این که خسته کننده است؛ لابد اینها همه اسمشان ویلیام ویلیامز است. پس من نامشان را همین طور ثبت می کنم و بقیهٔ وقتم را به استراحت می‌پردازم.» اما اشتباه می‌کرد، زیرا در آن دهکده یک نفر وجود داشت که نامش جون جونز بود. این حکایت نشان می‌دهد که اگر ما به استقرای ناقص اعتماد مطلق داشته باشیم، دچار گمراهی خواهیم شد.

بیکن معتقد بود روشی دارد که به وسیلهٔ آن می‌توان استقرا را از این بهتر ساخت. مثلاً می خواست ماهیت حرارت را، که می پنداشت (و صحیح می پنداشت) عبارت است از حرکت سریع و غیر منظم ذرات جسم، کشف کند. روش او نوشتن صورتی بود از اجسام گرد و صورتی از اجسام سرد، و صورتی از اجسامی که درجهٔ حرارت متغیر دارند. وی امیدوار بود که این صورتها صفت مشخصه ای را نشان خواهند داد که در اجسام گرم همیشه موجود و در اجسام سرد همیشه مفقود و در اجسام دارای حرارتهای متغیر به درجات متفاوت موجود باشد. بیکن انتظار داشت که با این روش به قوانین عمومیی برسد که در مرحلهٔ اول دارای پایین ترین درجهٔ عمومیت باشند، و امیدوار بود که با جمع عده ای از این قوانین به قوانینی برسد که دارای درجهٔ دوم عمومیت باشند. قانونی که پیشنهاد می‌شود باید با تطبیق در شرایط جدید آزموده شود؛ اگر در این شرایط عمل کند، تا حد این شرایط تأیید شده است. برخی از موارد این روش ارزش خاصی دارند؛ زیرا که ما را قادر می سازند که از میان دو نظریه، که مطابق مشاهدات قبلی هر دو ممکن می‌نمایند، یکی را اختیار کنیم. این موارد را موارد «اختیاری» (prerogative) می‌نامند.

بیکن نه تنها قیاس را تحقیر می‌کرد، بلکه برای ریاضیات نیز ارزش به سزایی قائل نبود - شاید بدین سبب که آن را به اندازهٔ کافی تجربی نمی‌دانست. وی با ارسطو سخت دشمن بود، اما به دموکریتوس منزلت بسیار بلندی می‌داد. گر چه منکر این معنی نبود که سیر طبیعت حاکی از یک غایت الهی است، به درآمیختن توجیهات کلامی در تحقیق پدیده‌های واقعی معترض بود و عقیده داشت که هر چیزی باید به عنوان نتیجهٔ لازم علل فاعله توجیه شود.

بیکن برای این روش، به عنوان راهنمای تنظیم معلومات حاصل از مشاهده که علم باید بر آنها استوار شود، ارزش قائل بود. می‌گفت که ما باید نه چون عنکبوت باشیم که از درون خود می‌تند، و نه چون مورچه که فقط به گرداوری اشیا می‌پردازد؛ بلکه باید از زنبور سرمشق بگیریم که هم گردآوری و هم تنظیم می‌کند. در این مثال قدری به مورچگان ستم رفته ولی در عوض منظور بیکن روشن شده است.

یکی از معروفترین قسمتهای فلسفهٔ بیکن بر شمردن چیزهایی است که خود او «بت» می‌نامد، و منظورش از آنها عادتهای بد فکر است که مردم را به اشتباه می‌اندازد. از این بتها، بیکن پنج قسم را می شمرد. «بتهای قبیله»، آن عادتهایی است که فطری بشر است؛ از آن جمله خصوصاً این عادت را ذکر می‌کند که بشر از پدیده های طبیعی نظمی بیش از آنچه واقعاً در آنها موجود است انتظار دارد. «بتهای غار» سبق ذهنهای شخصی است که وجه مشخص شخص محقق است. «بتهای بازاری» مربوطند به جبر کلمات و دشواری مصون داشتن ذهن از تأثیر آنها. «بتهای تئاتر» آنهایی هستند که طرز تفکرهای مقبول و مرسوم مربوط می‌شوند و از این جمله به طبع ارسطو و مدرسیان برای بیکن بیش از همه قابل ذکرند. دست آخر از «بتهای مکاتب» نام می برد، که عبارتند از این گمان که فلان قانون کور (مثلاً قیاس) می‌تواند در تحقیق جای قضاوت را بگیرد.

گرچه علاقهٔ بیکن متوجه علم بود، و گرچه جهان بینی کلی او علمی است، بیکن از بیشتر کارهای علمی که در عصر او صورت گرفت بیخبر ماند. بیکن نظریهٔ کوپرنیکوس را رد می کرد، و در این امر، تا آنجا که به نظریات خود کوپرنیکوس مربوط می شود، عذر بیکن موجه است؛ زیرا کوپرنیکوس هیچ دلیل محکمی در اثبات نظریهٔ خود ارائه نکرده بود. اما بیکن بایستی با نظریات کپلر، که کتاب «نجوم جدید»ش در ۱۶۰۹ درآمد، قانع شده باشد. اما به نظر می رسد که کارهای وسالیوس Vesalius پیشاهنگ تشریح جدید، و گیلبرت، که در کتابش در باب مغناطیس به طرز درخشانی روش استقرائی را نمایش می دهد از نظر بیکن پوشیده مانده باشد. از این هم شگفت‌تر آنکه گویا بیکن از کار هاروی Harvey نیز که طبیب مخصوص خود او بود اطلاع نداشته است. راست است که هاروی تا پس از درگذشت بیکن کشف خود را دربارهٔ گردش خون انتشار نداد، اما انسان انتظار دارد که بیکن از پژوهشهای او مطلع بوده باشد. هاروی به بیکن چندان عقیده نداشت، و دربارهٔ او می‌گفت: «مانند خزانه داران فلسفه می‌نویسد.» بی‌شک اگر بیکن به توفیق دنیوی کمتر پابند می‌بود در زمینهٔ علم و فلسفه به توفیق بزرگتری دست می‌یافت.

روش استقرائی بیکن، از آن جهت که بر فرضیه تأکید کافی ندارد معیوب است. وی امیدوار بود که تنها تنظیم و ترتیب معلومات بتواند فرضیهٔ صحیح را آشکار سازد، و حال آنکه این امر به ندرت اتفاق می افتد. اصولاً ساختن فرضیات دشوارترین قسمت کار علمی است، و قسمتی است که مستلزم توانایی بسیار است. تاکنون هیچ روشی پیدا نشده است که ساختن فرضیات را بر طبق قاعده ممکن سازد. معمولاً وجود یک فرضیه مقدمهٔ لازمی است برای گردآوری حقایق واقع، زیرا که انتخاب حقایق واقع مستلزم این است که راهی برای تشخیص مناسب آنها با موضوع کار خود داشته باشیم. بدون چنین راهی، صرف تراکم حقایق واقع موجب سرگشتگی خواهد بود.

سهمی که قیاس استنتاجی در علم برعهده دارد از آنکه بیکن می‌پنداشت بیشتر است. غالباً وقتی بخواهیم فرضیه‌ای را بیازماییم، باید راه قیاس استنتاجی درازی را - از آن فرضیه تا یکی از نتایج آن که آزمودنش از راه مشاهده میسر باشد - بپیماییم. این قیاس معمولاً قیاس ریاضی است، و از این لحاظ بیکن اهمیت ریاضیات را در تحقیق علمی کمتر از آن می‌پنداشت که هست.

مسئلهٔ قیاس استقرائی یا استقرای ناقص تا به امروز لاینحل مانده است. بیکن کاملاً حق داشت که در آنجا که پای جزئیات تحقیق علمی در کار می آمد استقرای ناقص را رد می‌کرد؛ زیرا که در بحث از جزئیات باید قوانین عمومیی را فرض کرد که بر اساس آنها، تا زمانی معتبر دانسته می شوند، می‌توان روشهای کم و بیش قانع کننده ای تأسیس کرد. جان استوارت میل چهار قانون در روش استقرائی وضع کرد که، تا آنجا که قانون علیت مفروض باشد،

آنها را می‌توان به طرز مفیدی بکار بست. اما واضع قانون ناچار خود اعتراف کرده است که این قانون تنها بر اساس استقرای ناقص قابل قبول است. آنچه از سازمان دادن نظری علم حاصل می‌شود این است که همهٔ استقرائات جزئی در چند استقرا - و شاید فقط در یکی - که شمول و جامعیّت کلی دارد خلاصه می‌شود.

این گونه استقرائات جامع را چنان تعدادی از مصادیق امر تأیید می‌کنند که می‌توان در مورد آنها استقرای ناقص را پذیرفت. البته چنین وضعی به هیچ وجه رضایتبخش نیست؛ اما نه خود بیکن و نه هیچکدام از اخلافش راهی برای رهایی از آن نیافته‌اند.

فصل هشتم

لویاتان هابز

هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) فیلسوفی است که گذاشتنش در یک طبقهٔ خاص امر دشواری است. مانند لاک و بارکلی و هیوم از فلاسفهٔ تجربی است، اما برخلاف آنان روش ریاضی را می‌ستاید، نه تنها در زمینهٔ ریاضیات محض، بلکه در موارد استعمال آن نیز. جهان بینی کلی او بیشتر متأثر از گالیله است تا از بیکن. فلسفهٔ اروپایی، از دکارت تا کانت، مفهوم خود را از ماهیت معرفت بشری از ریاضیات می‌گرفت؛ اما معرفت ریاضی را مستقل از تجربه می شناخت و بدین ترتیب مانند حکمت افلاطونی کارش بدانجا می‌کشید که سهم ادراک را به حداقل برساند و بر سهم تعقل محض بیش از اندازه تکیه کند. از طرف دیگر مذهب تجربی انگلیسی کمتر متأثر از ریاضیات بود و تمایلی داشت بدین که روش علمی را به غلط تعبیر کند. هابز هیچکدام از این دو عیب را نداشت. پس از او فقط در عصر خود ماست که می‌توان فلاسفه‌ای یافت که در عین تجربی بودن برای ریاضیات نیز اهمیت لازم را قائل باشند. از این لحاظ هابز محاسن بزرگی دارد. اما این فیلسوف معایبی هم دارد که گذاشتنش را در تراز اول غیر ممکن می سازد. هابز حوصلهٔ ظرایف و دقایق را ندارد و سخت مایل است که قضیه را سمبل کند. راه حلهایش برای مسائل منطقی است، اما با حذف واقعیات نامساعد بدین راهها رسیده است. قوی است، اما ناشی است؛ در میدان نبرد تیر برایش خوش دست‌تر از شمشیر است. با این حال، نظریه اش دربارهٔ «دولت» شایستهٔ مطالعهٔ دقیق است، خصوصاً که این نظریه از نظریات پیش از خود، و حتی از نظریهٔ ماکیاولی، جدیدتر است.

پدر هابز کشیشی بود بدخو و تحصیل نکرده، و در نتیجهٔ نزاع با یک کشیش همسایه، جلو در کلیسا، مقام خود را از دست داد. از آن پس هابز نزد عمویش بزرگ شد. معلومات جامعی از آثار یونانی به دست آورد و در چهارده سالگی «مده» The Medea اثر اوری پیدس را به شعر لاتینی ترجمه کرد. (در سالهای بعد چنین بر خود می بالد، و حق هم داشت، که هر چند از ذکر اقوال شعرا و خطبای یونانی خودداری می‌کند، این از آن سبب نیست که با آثار آنان آشنایی نداشته باشد.) در پانزده سالگی به آکسفورد رفت و در آنجا منطق مدرسی و فلسفهٔ ارسطو را بدو آموختند. بعدها این دو چیز اسباب ناراحتی خیالش شد، و مدعی شد که در سالهای دانشگاه فایدهٔ چندانی نبرده است. در حقیقت هابز در نوشته هایش دانشگاهها را مکرر به باد انتقاد می گیرد. در ۱۶۱۰، یعنی هنگامی که بیست و دو سال داشت، معلم لرد هاردویک (بعدها دومین ارل دونشیر) شد و با او به سیاحت دراز مدتی رفت. در این هنگام بود که رفته رفته با اثار گالیله و کپلر آشنا شد و عمیقاً تحت تأثیر آنان قرار گرفت. شاگردش حامی او شد، و تا زمان مرگ خود در ۱۶۲۸ همچنان حمایت از او را ادامه داد. به واسطهٔ او هابز بن جانسون Ben Jonson و بیکن و لرد هربرت آو چربری Lord Herbert of Cherbury و بسیاری دیگر از مردان مهم را ملاقات کرد. پس از درگذشت ارل دونشیر، که پسر خردسالی از خود باقی گذاشت، هابز مدتی در پاریس گذراند و در آنجا مطالعهٔ آثار اقلیدس را آغاز کرد؛ سپس معلم فرزند شاگرد سابق خود شد و با او به ایتالیا سفر کرد و در آنجا به سال ۱۶۳۶ گالیله را ملاقات کرد. در ۱۶۳۷ به انگلستان بازگشت.

عقاید سیاسی که در «لوایتان» Leviathan بیان شده و به حد افراط سلطنت طلبانه است، از مـدتها پـیش مـورد اعتقاد هابز بود. در سال ۱۶۲۸ که در پارلمان لایحهٔ حقوق عمومی را گذراند هابز ترجمه ای از توسبدید انتشـار داد و غرضش از این کار نشان دادن مضرات دموکراسی بود. هنگامی که مجلس طویل[1] در ۱۶۴۰ تشکیل شـد و لـود Laud و استرافورد Straford در برج لندن زندانی شدند، هابز بیمناک شد و به فرانسه گریخت. کتاب او به نام De Cive کـه در ۱۶۴۱ نوشته بود اما تا ۱۶۴۷ انتشار نیافت، اساساً همان نظریهٔ «لوایتـان» را تشـریح مـی کنـد. علـت عقایـد وی حقیقت وقوع جنگ داخلی نبود، بلکه بیم وقوع آن بود؛ ولی البته وقوع جنگ او را در عقایدش استوارتر کرد.

در پاریس بسیاری از ریاضیدانان و دانشمندان تراز اول از هـابز اسـتقبال کردنـد. هـابز یکـی از کسـانی بـود کـه «تفکرات» Meditations دکارت را پیش از انتشار دید و ایرادهایی بر آن گرفت، و دکارت ایرادهای او را بـا جوابهـای خود یکجا چاپ کرد. به زودی گروهی از سلطنت طلبان فراری انگلستان گرد هابز فـراهم شـدند. او مـدتی، یعنـی از ۱۶۴۶ تا ۱۶۴۸، به چارلز دوم آینده ریاضیات می آموخت؛ اما چون در سال ۱۶۵۱ «لوایتان» را انتشـار داد هـیچکس از این کتاب خرسند نشد. جنبهٔ تعقلی آن غالب فراریان را رنجاند، و حملات سخت آن به کلیسـای کاتولیـک موجـب رنجش دولت فرانسه شد. بدین جهت هابز پنهانی به لندن گریخت و در آنجا خود را تسلیم کرامول کـرد و از هرگونـه فعالیت سیاسی کناره گرفت.

اما هابز نه این دوره و نه هیچ دورهٔ دیگر زندگی خود را به بطالت نگذراند. با اسقف برامهال Bramhall مجادلـه ای بر سر جبر و اختیار آغاز کرد - خود او جبری خشکی بود. چون به قدرت خود در هندسه غرّه بود، چنان می پنداشت که از راه محاسبهٔ سطح دایره را کشف کرده است؛ و در این باب با کمال حماقت مجادله‌ای بـا والـیس Wallis، اسـتاد هندسه در دانشگاه آکسفورد، آغاز نهاد. البته استاد موفق شد که او را پاک بی‌آبرو کند.

پس از بازگشت سلطنت، آن عده را طرفداران پادشاه که کمتر سختگیر بودنـد بـار دیگـر هـابز را بـه میـان خـود پذیرفتند، و خود پادشاه نیز نه تنها تصور هابز را به دیوار خانهٔ خود آویخت، بلکه به عنـوان پـاداش مـواجبی هـم بـه مبلغ صد لیره در سال برایش معین کـرد - منتهـی اعلیحضـرت پرداخـت آن را فرامـوش فرمودنـد. لـرد خزانـه دار، کلارندون Clarendon از عنایت پادشاه نسبت به شخصی که گمان کفر بر او می رفـت ناراحـت شـد، و نظیـر همـین ناراحتی در پارلمان نیز پدید آمد. پس از طاعون و حریق لندن که بیم و هراسهای خرافی مـردم تحریـک شـده بـود، مجلس عوام هیئتی را مأمور تحقیق دربارهٔ نوشته های کفرآمیز ساخت و خصوصاً آثار هابز را ذکر کرد. از این به بعـد دیگر هابز اجازه نیافت چیزی در موضوعات مورد بحث و اختلاف به چاپ برسـاند. حتـی تـاریخ وی دربـارهٔ «مجلـس طویل» به نام Bebemoth، گرچه رسمی ترین نظریات را تشریح می کـرد، ناچـار در خـارج از انگلسـتان چـاپ شـد (۱۶۶۸). مجموعهٔ آثار هابز در ۱۶۸۸ در آمستردام از چاپ درآمد. در دوران پیری، شهرت او در خارج بسـیار بـیش از داخل انگلستان بود. در هشتاد و چهار سالگی برای سرگرمی شرح حال خود را به نظم لاتینی نوشـت، و در هشـتاد و هفت سالگی ترجمه‌ای از آثار هومر انتشار داد. از هشتاد و هفت سالگی به بعد دیگر مـن سـراغ نـدارم کتـاب بزرگـی نوشته باشد.

اکنون می‌پردازیم به بحث دربارهٔ «لوایتان» که شهرت هابز بیشتر بر آن استوار است.

هابز در همان آغاز کتاب ماده‌گرایی کامل عیار خود ررا اعلام می کند. می گوید که حیـات جـز در حرکـت اعضـا چیزی نیست، و بنابراین دستگاههای متحرک خودکار درای نوعی حیات مصنوعی است. دولت، که هابز آن را لوایتـان می‌نامد، مخلوق صنعت و لذا در حقیقت یک انسان مصنوعی است. منظور وی از این سـخن جـدّیتر از تمثیـل سـاده است، و به همین جهت آن را با قدری تفصـیل بیـان مـی کنـد. حـق حاکمیـت یـک روح مصـنوعی اسـت. عهـود و

---

۱. Long Parliament در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل شد و در تمام مدت جنگهای داخلی انگلستان دایر بود. م.

قراردادهایی که «لوایتان» ابتدا به وسیلهٔ آنها پدید می‌آید، در حکم این فرمان خداست که گفت: «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم... .»[۱]

قسمت اول کتاب دربارهٔ انسان به عنوان فرد بحث می کند، و در این قسمت آن مقدار فلسفهٔ عمومی که هابز لازم می داند، داخل در بحث می شود. احساس در نتیجهٔ فشار اجسام پدید می آید؛ رنگها و صداها و غیره در خود اشیا موجود نیستند. آن کیفیات اشیا که با احساسهای ما مطابقت می کنند عبارت از حرکاتند. هابز قانون اول حرکت را بیان و بلافاصله با روانشناسی تطبیق می کند؛ تخیل یک حس فاسد است، زیرا تخیل و حس هر دو حرکتند. تخیل در حال خواب و رؤیاست. ادیان امم ضاله در نتیجهٔ تمیز ندادن میان رؤیا و بیداری به وجود آمده اند. (خوانندهٔ بی احتیاط ممکن است همین برهان را در مورد دین مسیحی نیز به کار برد، اما هابز بسیار محتاط تر از آن است که خود به چنین کاری دست بزند.[۲]) این عقیده که رؤیا از آینده خبر می‌دهد فریبی بیش نیست. اعتقاد به جادو و روح نیز از همین قرار است.

تسلسل افکار ما اختیاری نیست، بلکه تابع قوانینی است - گاهی قانون همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) و گاهی وابسته به مقصود تفکر ماست، (این نکته به عنوان انطباق روانشناسی با جبریّت دارای اهمیت است.)

هابز چنانکه انتظار می‌رود، نامگرای (از اصحاب تسمیه) به تمام معنی است. می‌گوید که جز نام هیچ امر کلی وجود ندارد، و بدون کلمات هیچ فکر کلی برای ما قابل تصور نیست. بدون وجود زبان، صدق و کذب نمی‌توانست مصداق داشته باشد، زیرا «صادق» و «کاذب» از صفات کلامند.

به نظر هابز هندسه یگانه علم حقیقی است که تاکنون به وجود آمده. ماهیت استدلال از نوع محاسبه است و باید با تعاریف آغاز شود، اما در تعاریف لازم است از مفاهیمی که ناقض نفس خود هستند احتراز شود، و حال آنکه این امر معمولاً در فلسفه رعایت نمی‌شود. مثلاً «جوهر غیر متجسم» قول مهملی است. وقتی اعتراض شود که خدا جوهر غیر متجسم است، هابز دو پاسخ در برابر این اعتراض دارد: اول اینکه خدا موضوع فلسفه نیست؛ دوم اینکه بسیاری از فلاسفه خدا را متجسم انگاشته اند. وی می گوید همهٔ اشتباهاتی که در قضایای «کلی» صورت می گیرد ناشی از مهمل بودن (یعنی ناقض نفس خود بودن) قضایاست، و از باب نمونهٔ مهملی مسئلهٔ اختیار را و وجود اعراض نان را در پنیر مثال می زند. (می‌دانیم که مطابق مذهب کاتولیک اعراض نان **می‌توانند** بر ماده‌ای جز نان طاری شوند.)

در این قسمت هابز نوعی عقل گرایی فرسوده از خود نشان می دهد. کپلر به قضیهٔ کلی رسیده بود، یعنی اینکه «مدارات سیارات به دور خورشید بیضوی است.» اما عقاید دیگران، مثلاً عقاید بطلمیوس، منطقاً مهمل نیست. هابز با همهٔ علاقهٔ فراوانی که به کپلر و گالیله داشت، ارزش به کار بردن روش استقرا را برای رسیدن به قوانین کلی درک نکرده بود.

در رد عقاید افلاطون، هابز می‌گوید که عقل فطری نیست، بلکه در نتیجهٔ کار و ورزش به دست می‌آید.

سپس می‌پردازد به مطالعهٔ شهوات. «کوشش» را می توان ابتدای ناچیز حرکت تعریف کرد؛ اگر متوجه امری باشد، «میل» است، و اگر در جهت خلاف آن باشد، «نفرت». عشق همان میل است و بیزاری همان نفرت. وقتی که چیزی هدف میل باشد آن را «خوب» می‌دانیم و وقتی هدف نفرت قرار بگیرد «بد» می نامیم. (ملاحظه می کنید که این تعاریف عینیتی برای «خوب» و «بد» قائل نیست؛ اگر تمایلات اشخاص با هم مغایر باشند، هیچ روش نظری برای رفع اختلاف آنها وجود ندارد.) هابز برای شهوات مختلف تعاریفی می آورد غالباً مبتنی بر این نظر که زندگی میدان تنازع است. مثلاً خنده اعتلای ناگهانی است. ترس از قدرت ناپیدا، اگر در عرف عام مجاز باشد دین است، و

---

۱. «سِفر پیدایش» ۱ : ۲۶. م.

۲. هابز همه جا می‌گوید که خدایان مشرکین در نتیجهٔ بیم و هراس بشر به وجود آمده اند.اما خدای مسیحی همان «علت اول» است.

اگر مجاز نباشد خرافات است. بنابراین تعیین اینکه دین کدام است و خرافات کدام، به باقانونگذار خواهد بود. سعادت مستلزم پیشرفت مداوم است، یعنی سعادت توانگر شدن است، نه توانگر شده بودن. چیزی به نام سعادت ایستا (static) وجود ندارد – البته سوای لذات بهشتی که بیرون از حدود فهم ماست.

«اراده» چیزی نیست جز آخرین شهوت یا نفرت که در حال انتباه مانده باشد. یعنی اراده چیزی غیر از میل یا نفرت نیست؛ بلکه در صورت تعارض این دو، آنکه قویتر باشد اراده است. این نکته چنانکه پیداست با عقیدهٔ هابز دائر بر انکار ارادهٔ آزاد، یا اختیار، ارتباط دارد.

هابز برخلاف غالب مدافعان حکومتهای استبدادی معتقد است که افراد بشر طبیعتاً با هم مساویند. در حال طبیعی، قبل از آنکه دولتی به وجود آمده باشد، هر فردی میل دارد آزادی خود را حفظ کند و در عین حال بر دیگران تسلط یابد. هر دوی این امیال از غریزهٔ صیانت نفس ناشی می شوند. از تعارض این امیال جنگ همه بر ضد همه پدید می آید که زندگی را «نکبت بار و حیوانی و کوتاه» می‌سازد. در حال طبیعی نه مالکیت وجود دارد و نه عدالت و نه بی عدالتی؛ بلکه فقط جنگ وجود دارد و «زور و نیرنگ در جنگ دو فضیلت عظمی هستند.»

قسمت دوم بیان می‌کند که چگونه افراد بشر برای گریز از بدیها به دامن جوامعی پناه می برند که هر یک تابع یک حاکم مرکزی هستند. هابز چنین وانمود می کند که این امر به وسیلهٔ یک پیمان اجتماعی واقع می شود. گویا عده ای از افراد فراهم می آیند و توافق می کنند که حاکم یا هیئت حاکمه ای انتخاب کنند که حکومت بر افراد را اعمال کند و جنگ عمومی را خاتمه دهد. من گمان نمی‌کنم که این «پیمان» (چنانکه هابز غالباً بدین لفظ از آن نام می برد) به عنوان یک واقعهٔ تاریخی معین تصور شده باشد؛ چنین تصوری مسلماً با دلیل و برهان بی ارتباط خواهد بود. این یک تمثیل است، در توضیح این نکته که افراد چرا با محدودیتهای آزادی فردی که از تسلیم به حکومت ناشی می شود گردن می‌گذارند. و چرا باید گردن بگذارند. هابز می‌گوید غرض از قیدی که افراد به گردن می‌گذارند صیانت نفس است در کشاکش عمومیی که از عشق ما به آزادی خود و تسلط بر دیگران نتیجه می‌شود.

هابز در این مسئله که چرا افراد بشر نمی‌توانند مانند زنبوران و مورچگان همکاری کنند بحث می کند. می گوید که زنبورهای یک کندو با هم رقابت نمی کنند، میلی به کسب افتخار ندارند، عقل خود را برای انتقاد از دولت به کار نمی برند. توافق آنها توافق طبیعی است، و حال آنکه توافق افراد بشر جز مصنوعی و ناشی از پیمان نیست. این پیمان باید قدرت را به یک فرد یا یک هیئت تفویض کند، زیرا که اگر جز این باشد مجری داشتن پیمان ممتنع خواهد بود. «پیمانهای بی شمشیر الفاظی بیش نیستند.» (ولی متأسفانه پرزیدنت ویلسون این نکته را فراموش کرد.) در کتاب هابز، برخلاف آنچه بعدها لاک و روسو گفتند، پیمان میان اتباع و طبقهٔ حاکمه بسته نمی‌شود؛ بلکه پیمانی است میان خود اتباع تا از آن حکومتی که برگزیدهٔ اکثریت باشد تبعیت کنند. وقتی که افراد انتخاب خود را کردند، قدرت سیاسی‌شان ختم می‌شود. اقلیت نیز مانند اکثریت مقید می شوند، زیرا قرار بر این است که همه از دولت برگزیدهٔ اکثریت تبعیت کنند. وقتی که دولت انتخاب شد افراد همهٔ حقوق خود را از دست می‌دهند، مگر آن حقوقی که دولت صلاح بداند بدانها بدهد. مردم حق طغیان ندارند، زیرا حاکم به حکم هیچ پیمانی مقید نیست، و حال آنکه اتباع مقیدند.

گروهی از مردم که بدین ترتیب متحد شده باشند جامعه نامیده می‌شوند. این «لوایتان» خدایی است فانی.

هابز حکومت سلطنتی را ترجیح می دهد، اما همهٔ استدلالات نظری او با همهٔ اشکال حکومتهایی که در آنها یک مقام عالی وجود دارد که از جانب قانون یا مقاماتی غیر از خود محدود نمی شود، به یک اندازه قابل انطباق است. هابز پارلمان تنها را می‌توانست تحمل کند، اما نظامی که در آن قدرت میان پادشاه و پارلمان تقسیم شده باشد برایش قابل تحمل نبود. و این درست ضد عقاید لاک و مونتسکیو است. هابز می‌گوید جنگ داخلی انگلستان بدین سبب رخ داد که قدرت میان پادشاه و مجلس اعیان و مجلس عوام تقسیم شده بود.

عالیترین مقام، چه فرد باشد و چه مجلس، حـاکم نامیـده نامیـده مـی شـود. اختیـارات حـاکم در دسـتگاه هـابز نامحدود است. حاکم حق دارد که هرگونه اظهار عقیده را تحت سانسور درآورد. علاقهٔ اصلی وی متوجه حفظ صـلح و آرام داخلی است؛ و بنابراین اختیار سانسور کردن را برای اختناق حقیقت به کار نخواهد بود، زیرا عقیده ای که منافی صلح و آرام باشد حقیقت هم ندارد. (عجب نظر پراگماتیستیی!) قوانین مالکیت باید تماماً تابع حـاکم باشـند؛ زیـرا در حال طبیعی مالکیت وجود ندارد، و لذا مالکیت مخلوق دولت است، و دولت می‌تواند در خلقـت آن هـر طـور بخواهـد نظارت کند.

هابز اذعان می‌کند که حاکم ممکن است مستبد باشد، ولی بدترین استبداد را از هرج و مرج بهتـر مـی دانـد. بـه علاوه در بسیاری موارد منافع حاکم با منافع اتباعش مشترک است. اگر مردم ثروتمند باشند ثـروت او بیشـتر خواهـد شد، و اگر مردم آرام و سر به راه باشند امنیت او بیشتر خواهد بود، و قس علیهذا. طغیان بد است، هم بدین جهت که معمولاً به شکست منجر می شود، و هم بدان سبب که اگر هم پیروز شود تخم لقی در دهان مردم می شکند و بـدانها شورش را می‌آموزد. هابز تمایزی را که ارسطو میان «سلطنت» و «جباری» قائل است رد می‌کنـد. مطـابق نظـر هـابز جباری سلطنتی است که اتفاقاً شخصی که از آن نام می‌برد آن را خوش ندارد.

دلایل گوناگونی در رجحان حکومت پادشاهی بر حکومت پارلمانی ذکر می شود. درسـت اسـت کـه هـر جـا نفـع شخصی پادشاه با نفع اجتماع مصادم شود پادشاه نفع خود را دنبال خواهد کرد؛ اما مجلس هم کاری جز این نخواهـد کرد. پادشاه ممکن است نورچشمیهایی داشته باشد، اما یکایک اعضای مجلس هم چنین کسانی خواهند داشت. پـس مجموع نورچشمیها در حکومت سلطنتی کمتر از حکومت پارلمانی خواهد بـود. پادشـاه ممکـن اسـت در خفـا از هـر کسی اندرز بشنود، اما مجلس فقط اندرز اعضای خود را می‌تواند بشنود، آن هم به طور علنی. در مجلس ممکن اسـت به سبب غیبت چند تن از اعضا فلان حزب اکثریت به دست آورد، و بدین ترتیب مشی سیاسی تغییر یابـد. بـه عـلاوه اگر در مجلس نفاق و احتلاف بیفتد ممکن است کار به جنگ داخلی بکشد. هابز بنابر این دلایل نتیجه می‌گیـرد کـه حکومت سلطنتی بهترین شکل حکومت است.

در سراسر «لوایتان» هابز هیچ جا تأثیر ممکن انتخابات دوره به دوره را در مهار کـردن تمایـل مجلسـیان بـه فـدا کردن منافع اجتماع در برابر منافع خویشتن مورد توجه قرار نمی دهد. در واقع چنین پیداسـت کـه بحـث او دربـارهٔ مجالسی نیست که به طریق دموکراتی انتخاب شده باشد، بلکه راجع به مجالسی است از قبیل «شورای کبیر» ونـیس یا «مجلس اعیان» انگلیس. هابز دموکراسی را به رسم زمان باستان چنان در نظر می‌گیرد که مستلزم شرکت داشـتن یکایک افراد در قانونگذاری و ادارهٔ امور اجتماع است؛ یا حداقل به نظر می‌آید که چنین نظری دارد.

در دستگاه هابز دخالت مردم با انتخاب نخستین حاکم یکسره پایان می یابد. جانشین حاکم باید بـه وسـیلهٔ خـود حاکم معین شود، چنانکه در امپراتوری روم هنگامی که شورش و طغیان در این امر دخالت نمـی کـرد معمـول بـود. هابز اذعان می کند که حاکم معمولاً یکی از فرزندان خود یا، اگر فرزندی نداشته باشد، یکی از خویشان نزدیک خـود را به جانشینی بر می‌گزینند؛ اما عقیده دارد که هیچ قانونی نباید مانع از این شود کـه حـاکم شـخص دیگـری، جـز از فرزندان و خویشانش را انتخاب کند.

در کتاب هابز فصلی هست دربارهٔ آزادی اتباع که با تعریفی که دقت آن شایان ستایش است آغاز می شـود. آزادی یعنی فقدان موانع خارجی در برابر حرکت. آزادی، بدین معنی، با جبـر توافـق دارد؛ مـثلاً آب وقتـی مـانعی در برابـر حرکتش نباشد، و وقتی که به حسب تعریف آزاد باشد، **جبراً** سرازیر جریان می یابد. بشر آزاد است کـه آنچـه را اراده می کند انجام دهد، اما مجبور است آن اموری را انجام دهد که خدا اراده می کند. همهٔ اراده هـای مـا عللـی دارنـد و بدین معنی جبری هستند. و اما در مورد آزادی اتباع، این افراد در آنجا که قوانین مداخله نمی کنند آزادند. ایـن امـر محدودیتی برای حق حاکمیت ایجاد نمی‌کنـد، زیـرا همـین کـه حـاکم اراده کنـد، قـوانین در آزادی اتبـاع مداخلـه

می‌کنند. اتباع حقی بر حاکم ندارند، مگر آنچه حاکم به دلخواه خود برای آنان قائل شود. هنگامی که داود اوریا را هلاک کرد به حق اوریا تجاوز نکرد، زیرا که اوریا تابع وی بود؛ بلکه به حق خدا تجاوز کرد، زیرا که وی تابع خدا بود و از قانون خدا تمرد کرد.

مطابق نظر هابز نویسندگان قدیم با مدایحی که دربارهٔ آزادی نوشته اند باعث شده اند که مردم شورش و اغتشاش را خوش بدارند. هابز مدعی است که آن آزادی که نویسندگان قدیم آن را ستوده اند اگر درست تعبیر شود همان آزادی شخص حاکم است، یعنی آزادی از تسلط خارجی. او مقاومت داخلی را در برابر حاکم، حتی به هنگامی که کاملاً بر حق باشد، محکوم می‌کند. مثلاً می‌گوید که امبروز قدیس حق نداشت پس از قتل عام تسالونیکا امپراتور تئودوسیوس را تکفیر کند؛ و پاپ زکریا را به مناسبت شرکت کردن در خلع آخرین فرد سلسلهٔ مرو وینجی به نفع پپین، سخت سرزنش می‌کند.

اما هابز به یک محدودیت نیز د وظیفهٔ تسلیم به حکام قائل است. حق صیانت نفس به نظر وی مطلق است و اتباع حتی در برابر پادشاهان نیز حق دفاع از خود دارند. این موضوع منطقی است، چونکه وی صیانت نفس را انگیزهٔ تشکیل دولت قرار داده است. به همین دلیل عقیده دارد (گرچه فقط تا حدی) که فرد حق دارد وقتی که دولت وی را برای فرستادن به جنگ فرا می‌خواند، از جنگیدن سر باز زند. این حقی است که هیچیک از دُول جدید بدان گردن نمی‌گذارند. یکی از نتایج جالب اخلاق خودخواهانهٔ هابز این است که مقاومت در برابر حاکم فقط وقتی موجه خواهد بود که در دفاع از نفس باشد، و مقاومت در دفاع از دیگران همیشه جرم است.

یک استثنای بسیار منطقی دیگر نیز وجود دارد: فرد در قبال حاکمی که قادر به حمایت او نیست هیچ وظیفه ای برعهده ندارد. این نکته عمل هابز را در تسلیم شدن به کرامول به هنگامی که چارلز دوم در تبعید بود توجیه می‌کند.

مطابق نظر هابز البته هیچ سازمانی از قبیل حزب سیاسی و آنچه امروز اتحادیهٔ صنفی نامیده می شود نباید در جامعه وجود داشته باشد. همهٔ معلمان باید مجری دستورهای حاکم باشند و فقط آنچه را که حاکم مفید می داند تعلیم دهند. حق مالکیت فقط در قبال سایر اتباع معتبر است، نه در قبال حاکم. حاکم حق دارد که تجارت خارجی را اداره کند. حاکم تابع قوانین مدنی نیست. حق وی در مجازات کردن اشخاص از هیچگونه مفهوم عدالتی ناشی نمی‌شود، بل از آنجا می‌آید که وی آن آزادی را که همهٔ مردم در حال طبیعی دارا بوده‌اند - یعنی هنگامی که هیچکس را نمی‌شد به مناسبت آسیب رساندن به دیگران مجرم دانست - حفظ کرده است.

هابز صورت جالبی هم از دلایلی (غیر از تصرف خارجی) که می تواند موجب بر هم زدن حکومت باشد، آورده است. این دلایل از این قرارند: کم بودن قدرت حاکم؛ دادن حق قضاوت خصوصی به اتباع؛ این نظریه که هر امر خلاف وجدان گناه است؛ اعتقاد به وحی و الهام؛ این نظر که حاکم تابع قوانین مدنی است؛ به رسمیت شناختن حق مالکیت خصوصی مطلق؛ تجزیه کردن قدرت شخص حاکم؛ تقلید از یونانیان و رومیان؛ تفکیک قدرت دینی و دولتی؛ گرفتن حق مالیات بستن از حاکم؛ وجاهت ملی اتباع قدرتمند؛ آزادی مشاجره کردن با حاکم. در آن زمان، در تاریخ اخیر انگلستان و فرانسه از همهٔ این موارد فراوان یافت می‌شد.

هابز عقیده دارد که آموخته ساختن مردم بدین که به حقوق حاکم اعتقاد پیدا کنند، چندان اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا مگر نه این است که مردم را به اعتقاد آوردن به مسیحیت و حتی به قضیهٔ تبدیل جوهر، که خلاف عقل و منطق است، آموخته اند؟ روزهایی را باید برای آموختن وظیفهٔ تسلیم و اطاعت تخصیص داد. تربیت مردم بستگی به تعلیماتی دارد که در دانشگاهها فرا می‌گیرند، و بنابراین باید با دقت تمام برتعلیمات دانشگاهها نظارت کرد. دین باید یکی باشد و همان باشد که حاکم بفرماید.

قسمت دوم کتاب با اظهار این امید پایان می یابد که حاکمی آن را بخواند و قدرت خود را مطلـق سـازد - و بایـد گفت که این امید از امید افلاطون که حاکمی حکیم گردد، کمتر محال می‌نماید. به سلاطین اطمینان داده مـی‌شـود که قرائت کتاب آسان و مطالب آن بسیار دلکش است.

قسمت سوم، «در باب جامعهٔ مسیحی،» توصیح می‌دهد که کلیسای جهانی وجود ندارد، زیرا کلیسا باید وابسته به دولت محلی باشد. در هر کشوری پادشاه باید رئیس کلیسا باشد. ریاست عالیه و خطاناپذیری پاپ قابل قبـول نیسـت. در این قسمت، چنانکه خلاف انتظار نیست، استدلال می‌شود که اگر فرد مسیحی در تبعیت حاکم غیر مسیحی باشـد باید طریق تقیه در پیش بگیرد؛ زیرا مگر نعمان در خانهٔ رمّون ناچار به تعظیم نشد؟

قسمت چهارم، «در باب قلمرو ظلمت،» بیشتر مصروف انتقاد از کلیسای رم شده است که هـابز از آن نفـرت دارد؛ زیرا این کلیسا قدرت روحانی را بالاتر از قدرت دولت می داند. باقی این قسمت صرف حمله بـه «فلسـفهٔ یـاوه» شـده است که معمولاً منظور آن فلسفهٔ ارسطو است.

اکنون ببینیم که نظر ما دربارهٔ کتاب «لوایتان» چه باید باشد. این مسئله آسـان نیسـت، زیـرا کـه در ایـن کتـاب خوب و بد چنان با هم درآمیخته‌اند که جدا ساختن آنها دشوار می‌نماید.

در زمینهٔ سیاست دو مسئلهٔ مختلف مطرح است: یکی راجع به بهترین شکل دولت، دیگری راجع به اختیارات آن. مطابق نظر هابز بهترین شکل حکومت، حکومت سلطنتی است؛ اما این موضوع قسمت مهم نظریهٔ او نیسـت. قسـمت مهم این مدعاست که اختیارات دولت با ید مطلق باشد. این نظریه، یا چیزی نظیر آن، در دورهٔ رنسـانس و رفـورم در اروپای غربی پدید آمده بود. نخست نجبای فئودال به وسیلهٔ لویی یازدهم و ادوارد چهارم و فردیناند و ایزابلا و اخلاف آنان مرعوب شده بودند. سپس رفورم در کشورهای پروتستان دولت را قادر ساخت که بر کلیسـا تسـلط یابـد. هنـری هشتم قدرتی به دست آورد که قبل از او هیچیک از پادشاهان انگلستان به خود ندیـده بودنـد. امـا در فرانسـه رفـورم ابتدا اثر عکس داشت. پادشاهان در کشاکش میان دو خانـدان گیـز Guise و هوگنـو Huguenot تقریبـاً فاقـد قـدرت بودند. هانری سوم و ریشیلیو، کمی قبل از زمانی که هابز کتاب خود را نوشت اساس سلطنت مطلقه را در فرانسه بنـا کردند که تا زمان انقلاب فرانسه دوام کرد. در اسپانیا شارل پنجم توانسته بود بر خانـدان کـورت Corte فـائق آیـد و فیلیپ دوم، جز در روابط خود با کلیسا، دارای قدرت مطلق بود. اما در انگلستان پوریتانها نتیجهٔ کارهای هـانری سـوم را باطل ساخته بودند، و اعمال آنها برای هابز این تصور را پیش آورد که هرج و مرج از مقاومت در برابر حـاکم ناشـی می‌شود.

هر جامعه‌ای با دو خطر روبرو است: هرج و مرج و استبداد. پوریتانها، خصوصـاً «مسـتقلین» (Independents)، از خطر استبداد سخت می ترسیدند. از طرف دیگر هابز نبرد متعصبان را به چشم دیـده بـود و از هـرج و مـرج سـخت می‌ترسید. فلاسفهٔ لیبرالی که پس از تجدید سلطنت ظهور کردند، و پس از ۱۶۸۸ به قدرت رسیدند، هـر دو خطـر را تشخیص می دادند؛ آنها هم از استرافورد و هم از آناباپتیستها بیزار بودند. این امر لاک را به اتخاذ نظـر تقسـیم قـوا و نظارت و توازن متقابل رهبری کرد. در انگلستان تا زمانی که پادشاه قدرت داشت تقسیم قوای واقعی برقرار بـود؛ بعـد پارلمان و سپس کابینه زمام امور را به دست گرفت. در امریکا تا آنجا که کنگـره و دیـوان عـالی مـی تواننـد در برابـر دولت مقاومت کنند، هنوز نظام نظارت و توازن متقابل برقرار است. در آلمان و ایتالیا و روسیه و ژاپـن دولـت بـیش از آنکه هابز مطلوب می‌دانست قدرت دارد. پس رویهمرفته، از لحاظ اختیارات دولت، پس از یـک دورهٔ لیبـرال طـولانی که حداقل از قرار ظاهر به نظر می رسید که دنیا در جهت خلاف نظر هابز یش می رود، سرانجام در همان جهتی کـه او می خواست پیش رفته است. نتیجهٔ جنگ حاضر هر چه باشد مسلم به نظر می رسـد کـه وظـایف دولـت افـزایش خواهد یافت و مقاومت در برابر دولت بیش از پیش دشوار خواهد شد.

دلیلی که هابز برای جانبداری از دولت ارائه می کند، یعنی این که دولت تنها شق دیگری است که به جای هرج و مرج می توان اختیار کرد، به طور کلی دلیل معتبری است. اما دولت ممکن است چنان بد باشد که در برابر آن هرج و مرج موقت رجحان یابد - مانند وضع فرانسه در ۱۷۸۹، و روسیه در ۱۹۱۷. به علاوه، جلو تمایل دولتها را به جهت جباری نمی‌توان گرفت؛ مگر اینکه دولتها ترسی از شورش در پیش چشم داشته باشند. اگر اتباع روش تسلیم و رضای هابز را در پیش بگیرند، دولتها از آنچه هستند بدتر خواهند شد. این موضوع در زمینهٔ سیاست، که دولتها سعی می‌کنند مقام خود را تثبیت و تحکیم کنند، صدق می‌کند. در زمینهٔ اقتصاد نیز که دولتها می کوشند به خرج مردم خانهٔ خود و دوستانشان را آباد سازند، صدق می‌کند. در زمینهٔ فکر نیز که دولتها هر کشف یا نظریهٔ جدید را که منافی قدرت آنها به نظر آید سرکوب می‌کنند، صدق می‌کند. اینها دلایلی است که نشان می دهد نباید فقط در اندیشهٔ خطر هرج و مرج بود، بلکه باید خطر ظلم و انجماد را نیز که ملازم حکومتهای مطلقه است، در نظر داشت.

محاسن هابز وقتی بیشتر ظاهر می شود که او را در برابر نظریه سازان سیاسی قبل از او قرار دهیم. وی ظاهراً مبرا از خرافات است؛ استدلال خود را بر اساس آنچه در زمان هبوط آدم و حوا بر آنها گذشت قرار نمی دهد؛ واضح و منطقی بحث می کند؛ اخلاق او صحیح یا سقیم، کاملاً قابل فهم است و هیچ نکتهٔ مشکوکی در آن به کار نرفته است. گذشته از ماکیاولی که محدودیت نظریاتش خیلی بیش از اوست، هابز واقعاً نخستین نویسندهٔ متجددی است که در زمینهٔ نظریهٔ سیاسی قلمفرسایی کرده است. در جاهایی که نظریاتش صحیح نیست، سقیم بودن آنها به سبب زیاد ساده کردن قضایاست، نه به این سبب که اساس فکرش غیر واقعی و خیالی است. به این دلیل نظریاتش هنوز ارزش رد کردن را دارد.

بی‌آنکه بخواهیم مابعدالطبیعه و اخلاق هابز را انتقاد کنیم دو نکته می‌توان بر او گرفت: نخست اینکه هابز همیشه منافع ملی را همچون یک کل در نظر می گیرد و تلویحاً چنین فرض می کند که منافع عمدهٔ افراد یک جامعه مشترک است. اهمیت نزاع میان طبقات مختلف را، که مارکس علت عمدهٔ تحول جامعه می‌داند، تشخیص نمی‌دهد. این اشتباه مربوط به این فرض است که منافع پادشاه به طور کلی با منافع اتباعش مشابه است.در زمان جنگ، خاصه اگر جنگ سختی باشد، اتحاد منافعی پدید می آید؛ ولی در زمان صلح تصادم بین منافع یک طبقه و طبقهٔ دیگر ممکن است بسیار شدید باشد. به هیچ وجه همیشه درست نیست که در چنین وضعی بهترین طریق احتراز از هرج و مرج را قدرت مطلق حاکم اعلام کنیم. ممکن است مصالحه و گذشت در تقسیم قوا یگانه راه جلوگیری از جنگ داخلی باشد. این نکته با توجه به تاریخ اخیر انگلستان می‌بایست بر هابز واضح و مبرهن بوده باشد.

نکتهٔ دیگری که محدودیت بی وجه نظریهٔ هابز را نشان می دهد راجع به روابط دُول مختلف است. در «لوایتان» کلمه ای که حاکی از روابطی جز از جنگ و تصرف، و گاهی وقفه ای در جنگ باشد نیامده است. مطابق اصول هابز، این وضع نتیجهٔ فقدان دولت بین المللی است؛ زیرا که روابط دُول هنوز در حالت طبیعی است، که همان جنگ همه بر ضد همه باشد. مادام که هرج و مرج بین المللی حکمفرماست، هیچ معلوم نیست که افزایش قدرت دولتهای جداگانه به سود نوع بشر باشد، زیرا به همین نسبت بر شدت خرابی جنگ نیز افزوده می‌شود. همهٔ دلایلی که هابز به نفع دولت اقامه می‌کند، تا آنجا که اصولاً اعتباری دارند، به نفع دولت بین المللی نیز معتبرند. مادام که دولتهای ملی موجود با یکدیگر در حال جنگند، فقط ضعف است که می‌تواند نژاد بشر را نجات دهد. افزودن بر قدرت جنگی دولتهای جداگانه راهی است که سر منزلی جز ویرانی جهان در پیش ندارد.

فصل نهم

دکارت

رنه دکارت René Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) را معمولاً مؤسس فلسفهٔ جدید می‌دانند، و به نظر من حق همین است. او نخستین کسی است که هم استعداد فلسفی عالی دارد و هم جهان‌بینی‌اش عمیقاً از فیزیک و نجوم جدید متأثر است. درست است که او مقدار زیادی از فلسفهٔ مدرسی را حفظ می کند، ولی اساسی را که اسلافش ریخته بودند نمی‌پذیرد؛ بلکه می کوشد از نو بنای فلسفی جدیدی بسازد. این کار از زمان ارسطو به بعد صورت نگرفته بود، و نشانهٔ اعتماد به نفس تازه‌ای است که از پیشرفت علم حاصل شده بود. در آثار دکارت نوعی تازگی هست که در هیچ یک از فلاسفهٔ پیش از او، از پس از افلاطون، دیده نمی‌شود. در فاصلهٔ این دو همهٔ فلاسفه معلم بودند و بدان حس تفوق حرفه ای که خاص این جماعت است آلودگی داشتند. دکارت نه مانند معلم، بلکه مانند کاشف و محقق، و به شوق اینکه آنچه را می یابد برای دیگران نقل کند، می‌نویسد. شیوهٔ نگارشش آسان و خالی از فضل فروشی است و طرف خطابش بیشتر مردم هوشمندند تا طلاب. به علاوه، این شیوه بسیار عالی است. برای فلسفهٔ جدید خوشبختی بزرگی است که پیشاهنگ آن دارای چنان قریحهٔ ادبی شایان تحسینی بوده است. اخلاف دکارت، چه در قاره اروپا و چه در انگلستان، تا زمان کانت خصیصهٔ غیر حرفه‌ای خود را نگاه داشتند، و چند تنی از آنها قدری از محاسن شیوهٔ نگارش او را نیز حفظ کردند.

پدر دکارت عضو پارلمان بریتانی و صاحب مقداری املاک و اراضی بود. پس از مرگ پدر، که میراثش به پسر رسید، دکارت املاک را فروخت و بهای آن را سرمایه گذاری کرد و از آن محل سالی هفت هزار فرانک به دست می‌آورد. از ۱۶۰۴ تا ۱۶۱۲ در مدرسهٔ یسوعی *لافلش* La Fléche تحصیل کرد و به نظر می رسد که این مدرسه بیش از آنکه از اغلب دانشگاههای آن زمان ساخته بود پایهٔ دکارت را در ریاضیات جدید محکم ساخت. در ۱۶۱۲ به پاریس رفت و در آنجا محیط معاشرت را خسته کننده یافت و از آن کناره گرفت و در فوبورگ سن ژرمن گوشه گیری اختیار کرد و به تحقیق در علم هندسه پرداخت، اما دوستانش او را یافتند، و دکارت برای آنکه فراغ بیشتری به دست آورد در سپاه هلند نام نویسی کرد (۱۶۱۷). چون در آن زمان هلند در صلح و آرام به سر می برد، به نظر می رسد، که دکارت دو سالی مجال تفکر یافته باشد. اما شروع جنگ سی ساله او را به نام نویسی در سپاه باواریا کشاند (۱۶۱۹). در باواریا و در زمستان ۲۰- ۱۶۱۹ بود که آن حالی که در «گفتار دربارهٔ روش» Discours de la Metbode توصیفش را می کند برایش حاصل شد. چون هوا سرد بود، دکارت صبح داخل بخاری[۱] شد و تمام روز را در آنجا به تفکر پرداخت. از قراری که خودش می گوید وقتی از بخاری بیرون آمد، نیمی از فلسفه‌اش ساخته و پرداخته بود؛ اما لزومی ندارد که ما این گفته را عیناً باور کنیم. سقراط تمام روز را در برف به تفکر می‌پرداخت، مغز دکارت فقط در محیط گرم کار می‌کرد.

---

۱. خود دکارت می گوید بخاری (poële)، اما اغلب شارحان این را غیر ممکن دانسته اند. اما کسانی که خانه های قدیمی باواریا را دیده‌اند به من اطمینان می دهند که این امر کاملاً قابل قبول است.

در ۱۶۲۱ دکارت جنگ را رها کرد و پس از سفری به ایتالیا در ۱۶۲۵ در پاریس مسکن گزید. اما باز روزها هنوز از خواب برنخاسته بود (کمتر روزی پیش از ظهر از خواب بر می خاست) که دوستان به سراغش می آمدند؛ این بود که در ۱۶۲۸ به سپاهی که لاروشل La Rochelle را که موضع مستحکم هوگنو بود، در محاصره داشت پیوست. هنگامی که این ماجرا پایان یافت، دکارت بر آن شد که در هلند زندگی کند. و شاید از ترس تعقیب و آزار این تصمیم را گرفت. دکارت شخصی بود ملایم و کم جرأت و رسماً کاتولیک، اما به لامذهبیهای گالیله عقیده داشت. برخی عقیده دارند که او از نخستین محکومیت سری گالیله، که در ۱۶۱۶ رخ داد، اطلاع یافته بود. در هر صورت، دکارت تصمیم گرفت از انتشار کتاب بزرگش، یعنی «جهان» Le Monde که از چندی پیش مشغول پرداختن آن بود، خودداری کند. عذرش این بود که این کتاب حاوی دو نظریهٔ کفرآمیز است: یکی چرخش زمین، و دیگری لایتناهی بودن کائنات. (این کتاب هرگز تماماً انتشار نیافت، اما پس از مرگ دکارت قسمتهایی از آن منتشر شد.)

دکارت بیست سال (۴۹- ۱۶۲۹) در هلند زندگی کرد، و در این مدت فقط چند سفر کوتاه برای انجام دادن کار و کسب خود به فرانسه و انگلستان رفت. در اهمیت هلند در قرن هفدهم، به نام یگانه کشوری که در آن آزادی تفکر وجود داشت، هر چه سخن بگوییم گزاف نخواهد بود. هابز ناچار بود کتابهای خود را در آنجا چاپ کند. لاک در مدت پنج سال قبل از ۱۶۸۸، یعنی بدترین دورهٔ ارتجاع در انگلستان، به هلند پناهنده شد. بیل Bayle (نویسندهٔ «فرهنگ» Dictionary) لازم دید در هلند زندگی کند. و اسپینوزا در هر کشور دیگری می‌بود مشکل بدو اجازه می‌دادند دنبالهٔ کار خویش را بگیرد.

گفتیم که دکارت مرد کم جرأتی بود، اما شاید بهتر باشد در حق او بگوییم که دلش می خواست او را آسوده بگذارند تا بی مزاحمت بکار خود بپردازد. او همیشه مَجیز روحانیان، خصوصاً یسوعیان، را می‌گفت؛ نه تنها وقتی که در چنگ آنها اسیر بود، بلکه پس از مهاجرت به هلند نیز. روحیات او روشن نیست، اما من میل دارم تصور کنم که دکارت کاتولیک صدیقی بود که می خواست کلیسا را - هم به نفع خود کلیسا و هم به نفع شخص خودش - متقاعد سازد که کمتر از آنچه در مورد گالیله نشان داده بود با علم جدید دشمنی ورزد. هستند کسانی که می‌گویند اعتقاد دینی دکارت پلتیک محض بود. این تعبیر ممکن است، ولی من فکر نمی‌کنم که محتمل‌ترین تعبیرها باشد.

حتی در هلند هم دکارت هدف حمله‌های سخت قرار گرفت؛ منتها نه از جانب کلیسای رم، بلکه از جانب متعصبان پروتستان. گفتند که نظریات دکارت به کفر منجر می شود، و اگر وساطت سفیر فرانسه و امیر اورانژ نبود او را محاکمه هم می‌کردند. چون این حمله به نتیجه نرسید، چند سال بعد حملهٔ دیگری، نه چندان مستقیم، از طرف مقامات دانشگاه لیدن Leyden شروع شد. این دانشگاه ذکر نام دکارت را، چه به موافقت و چه به مخالفت، ممنوع ساخت. باز امیر اورانژ پا در میان نهاد و به دانشگاه گفت که از خر شیطان پایین بیاید. این نکته نشان دهندهٔ فایده‌ای است که کشورهای پروتستان از تسلیم شدن کلیسا به دولت و ضعف نسبی کلیسا، که دیگر بین المللی نبود، برده بودند.

بدبختانه، به واسطهٔ شانو Chanut، سفیر فرانسه در استکهلم، دکارت گرفتار مکاتبه با کریستینا Christina ملکهٔ سوئد شد، که بانوی فاضلهٔ پر شوری بود، که می پنداشت چون ملکه است حق دارد مصدع اوقات مردان بزرگ شود. دکارت رساله ای در باب عشق برای او فرستاد، و عشق موضوعی بود که دکارت تا آن هنگام از آن قدری غافل مانده بود. دکارت همچنین برای کریستینا رساله ای فرستاد در باب شهوات روح که در اصل آن را برای شاهدخت الیزابت دختر الکتورپالاتین نوشته بود. این نوشته ها ملکه را بر آن داشت که حضور دکارت را در دربار خود تقاضا کند. دکارت سرانجام تن در داد و ملکه در سپتامبر ۱۶۴۹ یک کشتی جنگی برای بردن دکارت فرستاد. کاشف به عمل آمد که ملکه می‌خواهد هر روز نزد دکارت درس بخواند و جز در ساعت پنج صبح وقت این کار را ندارد. این سحرخیزی غیر مألوف در هوای سرد اسکاندیناوی برای آن مرد ضعیف البنیه چیز بسیار خوبی نبود. به علاوه شانو

سخت بیمار شد و دکارت از او پرستاری می‌کرد. سفیر از بستر بیماری برخاست، اما دکارت در بستر افتاد و در فوریهٔ ۱۶۵۰ درگذشت.

دکارت هرگز ازدواج نکرد، اما یک دختر نامشروع داشت که در پنج سالگی مرد. دکارت می گفت که این حادثه بزرگترین اندوه زندگیش بوده است. دکارت همیشه خوش می پوشید و شمشیری به کمر می بست. آدم زرنگ و پر کاری نبود، چند ساعتی کار می کرد و کم می خواند. وقتی که به هلند رفت چند مجلدی بیشتر کتاب با خود نبرد، اما کتاب مقدس و آثار توماس اکویناس جزو آنها بود. آثار او به نظر می رسد که با دقت بسیار و در دوره های کوتاه به وجود آمده است؛ اما شاید حقیقت آن باشد که دکارت، برای آنکه ظاهر یک آماتور متشخص را حفظ کند، چنین وانمود می‌کرده است که کم کار می‌کند؛ زیرا در غیر این صورت محصول کار او را مشکل می‌توان باور کرد.

دکارت فیلسوف و ریاضیدان و عالم بود. در فلسفه و ریاضیات کار او دارای حد اعلای اهمیت است؛ در علم، کارش با آنکه شایان ستایش است، به پای کار برخی ار معاصرانش نمی‌رسد.

سهم بزرگ دکارت در پیشرفت هندسه، اختراع هندسهٔ تحلیلی است؛ هر چند شکل نهایی آن به دست او پرداخته نشد. دکارت روش تحلیلی را به کار می‌برد، که بر طبق آن مسئله را حل شده فرض می کنند و نتایج این فرض را مورد مطالعه قرار می دهند. او جبر را هم در هندسه به کار برد. در این دو رشته پیش از او هم کسانی کار کرده بودند؛ و در مورد اول قدما نیز کارهایی صورت داده بودند. کار تازهٔ دکارت به کار بردن محور مختصات بود، یعنی تعیین وضع یک نقطه در یک صفحهٔ مُستوی به وسیلهٔ فاصلهٔ آن از دو خط ثابت. خود او اهمیت این روش را در نیافت، ولی آن را به جایی رساند که پیشرفت بعدی را آسان ساخت. این به هیچ وجه تنها سهم دکارت در پیشرفت ریاضیات نبود، ولی مهمترین سهم او بود.

کتابی که در آن بیشتر نظریات علمی خود را تشریح کرده است «اصول فلسفه» Principia Philosophiae نام دارد که در ۱۶۴۴ منتشر شد. اما دکارت چند کتاب مهم دیگر هم دارد. «مقالات فلسفی» Essais philosophiques (۱۶۳۷) دربارهٔ عدسیها و هندسه بحث می‌کند؛ و یکی از کتابهایش «دربارهٔ تشکیل جنین» De la formation du foetus نام دارد. دکارت از اکتشافات هاروی راجع به گردش خون استقبال کرد و همیشه امیدوار بود (گرچه بیهوده) که به کشف مهمی در طب توفیق یابد. وی بدن انسان و جانوران را به مثابه ماشینی در نظر می گرفت، و جانوران را همچون ماشینهای خودکار می دانست که کاملاً تابع قوانین فیزیکی و از احساس و شعور بری است. ولی میان آنها با انسان فرق می گذاشت؛ انسان دارای روحی است که جای آن در غدهٔ صنوبری است، در این غده روح با «نفس حیوانی» تماس پیدا می کند و به واسطهٔ این تماس است که فعل و انفعال روح و بدن صورت می گیرد. مقدار حرکت در جهان ثابت است و بدین جهت روح نمی تواند در حرکت مؤثر باشد؛ اما می تواند «جهت» حرکت «نفس حیوانی» را تغییر دهد، و بدین وسیله به طور غیر مستقیم جهت حرکت سایر قسمتهای بدن را دیگر کند.

این قسمت از نظریهٔ دکارت را مکتب او متروک گذاشت. نخست شاگرد هلندی او گولینکس Geulinex و سپس اسپینوزا آن را رها کردند. فیزیکدانها قانون بقای حرکت را کشف کردند، که مطابق آن مقدار حرکت در جهان در هر «جهت» معینی ثابت است. این موضوع نشان داد که آن گونه عمل روح بر جسم که دکارت تصور می کرد غیر ممکن است. با فرض اینکه ماهیت عمل فیزیکی اصابت است (و در مکتب دکارت این فرض عمومیت بسیار دارد،) قوانین دینامیک برای تعیین حرکات ماده کفایت می کند و محلی برای تأثیر روح باقی نمی ماند. اما این موضوع اشکالی پیش می کشد. دست من وقتی که من اراده کنم به حرکت در می آید؛ اما ارادهٔ من یک پدیدهٔ روحی است و حرکت دست من یک پدیدهٔ فیزیکی. اگر فعل و انفعال روح و ماده ممکن نباشد، پس چرا رفتار بدن من به نحوی است که گویی روح من آن را اداره می کند؟ گولینکس برای این مسئله جوابی ساخته است که به نظریهٔ «دو ساعت» معروف

است. فرض کنید دو ساعت دارید که هر دو با هم کاملاً میزان هستند و هر وقت عقربهٔ یکی ساعتی را نشان می دهد دومی زنگ را می نوازد، چنانچه که اگر اولی را ببینید و صدای دومی را بشنوید می پندارید که اولی «باعث شده» که دومی زنگ بزند. مثل این دو ساعت، مثل روح و بدن است. خداوند هر یک را طوری کوک کرده است که با دیگری میزان کار کند؛ چنانکه در مواقعی که من اراده می کنم، قوانین فیزیکی صرف باعث می شوند که دست من حرکت کند، گرچه ارادهٔ من واقعاً بر بدن من عمل نکرده است.

در این نظریه البته اشکالاتی وجود داشت، اولاً بسیار عجیب بود؛ ثانیاً چون سلسلهٔ فیزیکی به وسیلهٔ قوانین خشک معین می شود، پس سلسلهٔ روحی نیز، که به موازات آن حرکت می کند، باید به همان اندازه متحتم باشد. اگر این نظریه معتبر می بود، در آن صورت «لغتنامه»ای وجود می داشت که در آن هر واقعهٔ مغزی به واقعهٔ روحی مقارن آن ترجمه شده باشد. و در این صورت یک محاسب کامل می توانست واقعهٔ مغزی را از روی قوانین دینامیک حساب کند و واقعهٔ روحی ملازم آن را از روی «لغتنامه» معلوم سازد. آن محاسب کلمات و اعمال را حتی بدون «لغتنامه» هم می‌توانست معلوم کند، زیرا که اینها حرکات جسمانی هستند این نظریه را مشکل می‌شد با اخلاق مسیحی و مکافات اخروی سازش داد.

اما این نتایج فوراً ظاهر نشد. این نظریه ظاهراً دو حُسن داشت. اولاً روح را به یک معنی یکسره مستقل از تن می ساخت، زیرا که تن هرگز بر روح عمل نمی کرد؛ ثانیاً این اصل کلی را مجاز می داشت که «یک جوهر نمی تواند بر جوهر دیگر عمل کند.» دو جوهر وجود داشت: روح و ماده، و این دو به قدری نسبت به یکدیگر ناهمانند بودند که فعل و انفعال آنها بر یکدیگر قابل تصور نبود. نظریهٔ گولینکس «ظاهر» فعل و انفعال را توضیح می‌داد، اما «واقعیت» آن را نفی می‌کرد.

در مکانیک، دکارت قانون اول حرکت را قبول می کند، که مطابق آن جسمی که به حال خود گذاشته شود با سرعت ثابت در خط مستقیم به حرکت خود ادامه خواهد داد. اما در نظریات از اعمال نیرو از دور، چنانکه بعداً در نظریهٔ جاذبهٔ نیوتون آمد، وجود ندارد. خلأ موجود نیست و اتم هم وجود ندارد؛ معهذا ماهیت همهٔ فعل و انفعالات از نوع اصابت است. اگر دانش ما کافی می بود، می توانستیم شیمی و زیست شناسی را ساده کرده و به مکانیک تبدیل کنیم. فرآیندی که در طی آن تخمی تبدیل به گیاه یا حیوان می شود، فرآیند مکانیکی صرف است. هیچ احتیاجی به وجود سه نفس ارسطو نیست؛ فقط یک نفس، یعنی نفس ناطقه و آن هم فقط در انسان، وجود دارد.

دکارت با احتیاط لازم برای اینکه مورد مؤاخذهٔ علمای روحانی قرار نگیرد، جهان شناسیی بنا می‌کند که بی‌شباهت به جهان شناسی فلاسفهٔ پیش از افلاطون نیست. دکارت می‌گوید ما می‌دانیم که جهان چنانکه در «سفر پیدایش» آمده خلق شده است؛ اما جالب است ببینیم که اگر قرار می بود به طور طبیعی به وجود آید، جریان ایجادش چگونه می شد. نظریه ای برای تشکیل گردشارها (vortices) می سازد بدین قرار: دور خورشید گردشار عظیمی در خلأ وجود دارد که سیارات را با خود می گرداند. این نظریه زیرکانه است، اما نمی تواند توضیح دهد که چرا مدار سیارات بیضی است و دایره نیست. در فرانسه عموم دانشمندان آن را پذیرفتند، تا اینکه به تدریج نظریهٔ نیوتون آن را منسوخ ساخت. کوتس Cotes، کسی که نخستین چاپ انگلیسی «اصول» Principia نیوتون را تدوین کرد، با بلاغت تمام استدلال می‌کند که نظریهٔ گردشار منجر به کفر می‌گردد، حال آنکه نظریهٔ نیوتون لازم می‌آورد که خدا سیارات را در جهتی غیر از جهت خورشید به حرکت درآورده باشد. وی عقیده دارد که به این دلیل نظریهٔ نیوتون ارجح است.

اکنون به دو کتاب مهم دکارت، تا آنجا که به فلسفهٔ محض مربوط می‌شود، می‌پردازم. این دو کتاب عبارتند از «گفتار در روش» (۱۶۳۷) و «تفکرات» (۱۶۴۲). این دو کتاب تا اندازهٔ زیادی با یکدیگر متداخلند، و لزومی ندارد که آنها را جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

در این کتابها دکارت بحث خود را با توضیح روشی که به «شک دکارتی» معروف است آغاز می کند. برای آنکه اساس محکمی برای فلسفهٔ خود بریزد، مصمم می شود که هر چیزی را که بتواند در آن شک کند، مورد تشکیک قرار دهد، و چون پیش بینی می کند که این جریان مدتی طول خواهد کشید، عزم می کند که در این مدت رفتار خود را مطابق قواعدی که مورد قبول عموم است تنظیم کند. این کار باعث خواهد شد که عواقب محتمل تشکیکات او در عمل مانع عمل ذهنش نباشد.

دکارت با شک کردن در حواس آغاز می کند. می پرسد آیا می توانم شک کنم که من اینجا کنار آتش نشسته ام و یک قبا به تن دارم؟ آری، زیرا گاهی خواب دیده ام که اینجا نشسته ام، و حال آنکه در واقع برهنه در رختخواب بوده ام. (در آن هنگام هنوز پاجامه و حتی پیراهن خواب اختراع نشده بود!) به علاوه، دیوانگان گاه دچار توهّماتی می‌شوند، پس ممکن است من هم دچار چنین وضعی باشم.

اما رؤیاها مانند پرده‌های نقاشان به ما تصویرهایی از اشیای واقعی نشان می دهند، یا حداقل عناصر مشکّلهٔ اشیایی که در رؤیا می بینیم تصویرهای اشیای واقعی هستند. (ممکن است اسب بالداری در خواب ببینید، اما این خواب را فقط بدان سبب می بینید که اسب و بال را دیده اید.) بنابراین طبیعت متجسم به طور کلی، که شامل موضوعاتی از قبیل بسط و قدر و عدد می شود، کمتر از اعتقاد به اشیای جزئی می تواند مورد تردید واقع شود. پس حساب و هندسه که با اشیای جزئی سر و کار ندارند، از فیزیک و نجوم متیقن ترند. حساب و هندسه حتی در مورد اشیای رؤیایی هم صادقند، زیرا که این اشیا از حیث بسط و عدد با اشیای واقعی فرق ندارند. اما شک کردن در حساب و هندسه هم ممکن است. شاید هر وقت من می خواهم اضلاع مربع را بشمارم، یا ۲ را با ۳ جمع کنم، خدا باعث شود که اشتباه کنم. شاید نسبت دادن چنین نامهربانیی به خدا حتی در عالم خیال هم ناصواب باشد؛ اما شاید شیطان خبیثی وجود داشته باشد که پای زیرکی و فریبکاریش در برابر قدرتش نلنگد، و این شیطان تمام همّ خود را مصروف این سازد که مرا به اشتباه اندازد. اگر چنین شیطانی باشد، پس ممکن است که همهٔ آن چیزهایی که من می بینم چیزی نباشد جز وهمهایی که او برای گمراه کردن من به کار می‌برد.

اما یک چیز باقی می ماند که نمی توانم در آن شک کنم، و آن اینکه اگر من وجود نمی داشتم، هیچ شیطانی، هر چند زیرک، نمی توانست مرا بفریبد. ممکن است من دارای «بدن» نباشم، و این بدن وهمی بیش نباشد؛ اما اندیشه غیر از این است. «وقتی که من خواستم همه چیز را غلط بیندیشم پس لازم است که من که می‌اندیشم، چیزی باشم؛ و با توجه به اینکه این حقیقت که **می‌اندیشم، پس هستم** چنان محکم و چنان متیقن است که همهٔ فرضهای گزاف شکاکان هم قادر به بر هم زدن آن نیست، حکم کردم که می‌توانم آن را به نام نخستین اصل فلسفه‌ای که در جستجوی آن بودم، بی‌تردید بپذیرم.»[1]

این قطعه هستهٔ نظریهٔ دکارت دربارهٔ معرفت است و حاوی اهمّ مطالب فلسفهٔ اوست. اکثر فلاسفهٔ پس از دکارت برای نظریهٔ معرفت اهمیت قائل شده‌اند، و سبب عمدهٔ این امر دکارت است. «می‌اندیشم، پس هستم» روح را متیقن‌تر از ماده، و ذهن مرا (برای من) متیقن تر از اذهان دیگران می سازد. بدین ترتیب در هر فلسفه ای که از دکارت ناشی شده باشد، تمایلی هست در جهت ذهنیت و در نظر گرفتن ماده به عنوان امری که اگر هم قابل شناخت باشد علم بر آن از راه استنباط از آنچه از ذهن معلوم است حاصل می شود. این دو تمایل هم در ایده‌آلیسم اروپا و هم در فلسفهٔ تجربی انگلیسی وجود دارد - در اولی پیروزمندانه، در دومی متأسفانه. در سالهای اخیر به وسیلهٔ فلسفه‌ای که به نام ابزارگرایی معروف است برای گریز از این ذهنیت اقدام شده است؛ اما در این خصوص من اکنون

---

۱. این برهان، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» (cogito ergo sum) به نام «می‌اندیشم» دکارت معروف است و طریق رسیدن بدان را «شک دکارتی» می‌نامند.

سخن نخواهم گفت. با این استثنا، فلسفهٔ جدید تا حد زیادی صورت بندی مسائل خود را از دکارت گرفته است، در حالی که راه حلهای او را نپذیرفته است.

خوانندگان به یاد دارند که اگوستین قدیس برهانی اقامه کرده بود که شباهت زیادی به «می اندیشم» دکارت دارد. اما اگوستین این برهان را پیش نکشید، و مسئله ای که این برهان به قصد حل آن آمده جای کوچکی را در افکار او می‌گرفت. بنابراین باید به تازگی برهان دکارت اذعان کرد، گرچه این تازگی کمتر در اختراع و بیشتر در درک اهمیت آن است.

اکنون که دکارت شالودهٔ محکمی ریخته است می پردازد به تجدید ساختمان بنای معرفت. آن منی که وجودش اثبات شد، از این امر استنباط شد که می اندیشم، لذا من وقتی وجود دارم، و فقط وقتی وجود دارم، که می اندیشم. اگر اندیشیدن را موقوف کنم، دیگر دلیلی بر وجود من وجود نخواهد داشت. من چیزی هستم که می اندیشد، جوهری که کل ماهیت یا ذاتش عبارت از اندیشیدن است، و برای وجود خود به مکان یا شئ مادی محتاج نیست. بنابراین روح کاملاً متمایز از جسم و شناختن آن آسانتر از جسم است؛ حتی اگر جسم وجود نمی‌داشت، روح همین می‌بود که هست.

سپس دکارت از خود می‌پرسد چرا «می اندیشم» چنین مبرهن است؟ و نتیجه می گیرد که فقط بدان سبب که «می‌اندیشم» واضح و متمایز است. بنابراین این اصل را همچون یک قاعدهٔ کلی می‌پذیرد که: **هر چیزی که با وضوح بسیار و تمایز بسیار به تصور ما درآید صحیح است.** اما اذعان می‌کند که تشخیص اینکه آن چیزها کدامند گاهی تولید اشکال می‌کند.

«اندیشیدن» را دکارت به معنای بسیار وسیعی به کار می برد. می گوید چیزی که می اندیشد چیزی است که شک کند، بفهمد، تصور کند، تصدیق کند، رد کند، اراده کند، خیال کند، احساس کند - زیرا احساس کردن، چنانکه در رؤیا دست می‌دهد، شکلی از اندیشیدن است. چون ذات روح اندیشیدن است، پس روح باید همیشه در حال اندیشیدن باشد، حتی در خواب عمیق.

دکارت اکنون به مسئلهٔ معرفت ما از اجسام می‌پردازد. به عنوان مثال قطعهٔ مومی را از کندوی زنبور عسل در نظر می گیرد. از این موم چیزهایی بر حواس ظاهر می شود: مزهٔ عسل می دهد، بوی گُل می دهد، رنگ و اندازه و شکل معین و قابل احساسی دارد، سفت و سرد است، اگر ضربه ای بر آن وارد شود صدایی از آن بر می خیزد. اما اگر آن را کنار آتش بگذارند، این کیفیات تغییر می‌کند؛ حال آنکه موم باقی می‌ماند؛ پس آنچه بر احساس ظاهر می‌شد، نفس موم نبود. نفس موم از بسط و انعطاف پذیری و حرکت تشکیل شده، و این کیفیات به وسیلهٔ ذهن درک می‌شوند، نه به وسیلهٔ تصور. آن «چیزی» که موم است فی‌نفسه قابل احساس نیست، زیرا آن چیز در همهٔ تظاهرات موم بر حواس مختلف، متساویاً وجود دارد. ادراک موم «رؤیت و لمس و تصور نیست، بلکه تشخیص ذهن است.» دید من از موم بیش از دید من از مردان وقتی که کلاه و کت در خیابان می بینم نیست. «به وسیلهٔ یگانه قوهٔ تشخیص که در ذهن من جای دارد، آنچه را که می اندیشم با چشمهایم دیده‌ام می‌فهمم.» معرفتی که از طریق حواس حاصل می شود مغشوش است و از نوع معرفتی است که جانوران دارند، اما اکنون من لباسهای موم را از تنش کنده‌ام و آن را به طور برهنه دریافته‌ام. از دیده شدن حسی موم به وسیلهٔ من، وجود من مسلماً نتیجه می‌شود، ولی نه وجود موم. معرفت بر اشیای خارجی باید به وسیلهٔ ذهن حاصل شود، نه به وسیلهٔ حواس.

این موضوع منجر به ملاحظهٔ سه نوع اندیشه می شود. دکارت می گوید معمول ترین اشتباهات این است که می پندارد اندیشه ها مانند اشیای خارجی هستند، (کلمهٔ «اندیشه» در اصطلاح دکارت، شامل مدرکات حسی نیز می شود.) اندیشه ها «به نظر می رسند» که از سه نوعند: (۱) آنهایی که فطری هستند؛ (۲) آنهایی که خارجیند و از بیرون می‌آیند؛ (۳) آنهایی که من اختراع می‌کنم. ما طبیعتاً می پنداریم که اندیشه های نوع دوم مانند اشیای

خارجی هستند. این پندار ما پاره ای بدین سبب است که طبیعت به ما می آموزد که چنین بپنداریم، و پاره ای بدین سب است که این گونه اندیشه ها مستقل از اراده (یعنی از طریق احساس) داخل در من می شوند، و لذا منطقی است که بپنداریم شئ خارجی شبیه خود را بر من نقش می کند. ولی آیا این دلایل معتبر است؟ در اینجا وقتی که من می‌گویم «طبیعت به من می آموزد» منظورم فقط این است که تمایلی دارم بدین که فلان امر را باور کنم، نه اینکه آن را در پرتو یک نور طبیعی می بینم. آنچه در پرتو یک نور طبیعی دیده می شود قابل انکار نیست؛ اما تمایل محض ممکن است متوجه امر کاذب باشد. و اما اینکه اندیشه های حسی غیر اختیاری است دلیل نمی شود، چرا که رؤیا هم غیر اختیاری است، و حال آنکه از درون سرچشمه می‌گیرد. پس دلایل دائر بر این که اندیشه های حسی از خارج سرچشمه می‌گیرند غیر قطعی است.

به علاوه، گاهی دو اندیشهٔ مختلف از یک شئ خارجی دست می دهد؛ مثلاً خورشید چنان که بر حواس ظاهر می شود، و خورشید چنان که ستاره شناسان بدان عقیده دارند. این دو اندیشه هر دو نمی توانند شبیه خورشید باشند، و از این دو، به دلیل عقل، آنکه بلاواسطه از تجربه حاصل می‌شود کمتر شبیه خورشید واقعی است.

اما این ملاحظات آن براهین شکی را که وجود دنیای خارجی را مورد تردید قرار می‌دهد، رد نمی‌کند. این کار فقط در صورتی ممکن است که نخست وجود خدا اثبات شود.

دلایل دکارت در اثبات و جود خدا چندان تازگی ندارد و عمدتاً از فلسفهٔ مدرسی گرفته شده است. این دلایل را لایب نیتس هم بیان کرده است، و من تا زمانی که به او برسیم از بحث دربارهٔ آنها خودداری می‌کنم.

وقتی که وجود خدا اثبات شد، باقی کار آسان پیش می رود. چون خدا خوب است، پس مانند آن شیطانی که دکارت به عنوان مبنای شک خود تصور می کند رفتار نخواهد کرد. و اما خدا میلی چنان قوی برای اعتقاد به اجسام به من داده است که هر آینه جسمی وجود نمی داشت خدا فریبکار می بود؛ بنابراین اجسام وجود دارند. به علاوه خدا باید قدرت تصحیح اشتباه را نیز به من داده باشد. وقتی که من این اصل را که هر آنچه واضح و متمایز است صحیح است به کار می برم، از همین قدرت استفاده می‌کنم. و اگر به یاد داشته باشم که باید حقیقت اجسام را فقط به واسطهٔ ذهن بشناسم، و نه به وسیلهٔ ذهن و بدن هر دو، متوجه خواهم شد که همین قدرت مرا به فرا گرفتن ریاضیات و فیزیک نیز قادر می‌سازد.

قسمت ترمیمی نظریهٔ معرفت دکارت بسیار کمتر از قسمت تخریبی آن جالب توجه است. این قسمت همه گونه احکام مدرسی را، از قبیل این که معلول هرگز نمی‌تواند بیش از علت خود کمال داشته باشد، به کار می برد. این احکام از آن نظر انتقادی تیزبینی که دکارت در ابتدا به کار می برد، به نحوی پوشیده مانده است. هیچ دلیلی برای قبول این احکام ارائه نمی‌شود، و حال آنکه این احکام مسلماً کمتر از وجود شخص، که با بوق و کرنا «اثبات» می‌شود، مبرهن است. قسمت عمدهٔ مطالب مثبت کتاب «تفکرات» در آثار افلاطون و اگوستین قدیس و توماس قدیس موجود است.

روش شک انتقادی، گو اینکه خود دکارت آن را با تردید به کار بست، دارای اهمیت فلسفی بسیار بود، منطقاً واضح است که اگر شک باید در جایی متوقف شود، از این روش جز نتیجهٔ مثبت حاصل نمی شود. اگر باید معرفت منطقی و معرفت تجربی هر دو موجود باشند، لازم است که دو نوع حد یقف در شک داشته باشم: واقعیت بلاشک، و اصول استنتاج بلاشک. واقعیات بلاشک دکارت اندیشه های خود اویند - «اندیشه» به عامترین معنای ممکن کلمه. «می اندیشم» صورت نهایی مقدمهٔ منطقی دکارت است. اما در اینجا استعمال ضمیر اول شخص مفرد جایز نیست. دکارت می بایست صورت نهایی مقدمهٔ خود را بدین شکل بیان کند که «اندیشه هایی هستند.» ضمیر اول شخص از لحاظ دستور زبان آسانتر در جمله قرار می گیرد، اما دلالت بر معلومی ندارد. وقتی که دکارت می گوید: «من چیزی هستم که می اندیشد،» دیگر دارد همان دستگاه مقولات را که از فلسفهٔ مدرسی به ارث برده است به طور غیر

انتقادی به کار می‌بندد. دکارت در هیچ جا اثبات نمی‌کند که اندیشه به اندیشنده‌ای هم نیاز دارد، و دلیلی هم جز از لحاظ دستور زبان برای این اعتقاد در دست نیست. معهذا این حکم که به جای اشیای خارجی باید اندیشه ها را مبدأ ایقانات تجربی دانست دارای اهمیت بسیار بود و تأثیر عمیقی در همهٔ فلسفه‌های بعدی داشت.

فلسفهٔ دکارت از دو لحاظ دیگر نیز دارای اهمیت بود. نخست: این فلسفه ثنویت روح و ماده را که با افلاطون آغاز شده بود و فلسفهٔ مسیحی، بیشتر به دلایل دینی، آن را پرورانده بود به حد کمال رساند یا به حد کمال بسیار نزدیک ساخت. اگر فعل و انفعالات عجیبی را که به عقیدهٔ دکارت در غدهٔ صنوبری صورت می گیرد، و پیروان دکارت از آنها چشم پوشیدند، ما هم نادیده بگیریم دستگاه دکارت دو جهان متوازی لیکن مستقل را نشان می دهد که یکی جهان روح و دیگری جهان ماده است و هر یک را می توان بدون رجوع به دیگری مطالعه کرد. اینکه روح بدن را به حرکت در نمی‌آورد، فکر تازه ای بود که صراحتاً به وسیلهٔ گولینکس و تلویحاً به وسیلهٔ دکارت مطرح شد. آن فکر این حُسن را داشت که اجازه می‌داد گفته شود که بدن روح را به حرکت در نمی‌آورد. در «تفکرات» بحث مفصلی آمده است که چرا هنگامی که بدن تشنه است روح احساس «غم» می کند. جواب دکارتی صحیح این می بود که بدن و روح مانند دو ساعتند که وقتی عقربهٔ یکی بر تشنگی قرار می گیرد، عقربهٔ دیگری «غم» را نشان می دهد. اما این از نقطهٔ نظر دینی این نظریه عیب بزرگی داشت؛ و این موضوع مرا می‌برد بر سر خصیصهٔ دوم فلسفهٔ دکارت که در بالا اشاره کردم.

فلسفهٔ دکارت در کل نظریهٔ خود راجع به جهان مادی به طرز خشکی جبری است. اورگانیسمهای زنده نیز به همان اندازهٔ مادهٔ مرده تابع قوانین فیزیکی هستند. در این فلسفه دیگر مانند فلسفهٔ ارسطو نیازی به جان یا روح نیست که رشد اورگانیسمها و حرکات حیوانات را توجیه کند. خود دکارت قائل به یک استثنای جزئی بود؛ بدین معنی که روح انسان می‌تواند به وسیلهٔ اراده جهت - گرچه نه مقدار - حرکت نفوس حیوانی را تغییر دهد. اما این استثنا مخالف روح دستگاه او بود، و مخالف قوانین مکانیک هم از آب درآمد؛ و به همین جهت از فلسفهٔ دکارت حذف شد. نتیجه این شد که جمیع حرکات ماده را قوانین فیزیکی تعیین می‌کرد، و به سبب توازی جسم و روح، وقایع روحی نیز می بایست به همین اندازه جبری باشند. در نتیجه پیروان دکارت در موضوع اختیار دچار اشکال شدند. و برای کسانی که توجهشان بیشتر معطوف به علم دکارت بود تا نظریهٔ معرفت او، دشوار نبود که نظریهٔ خودکار بودن حیوانات را تعمیم دهند، یعنی بگویند چرا این امر در مورد انسان صادق نباشد؟ و چرا با درآوردن دستگاه دکارت به صورت یک ماتریالیسم منسجم، آن را ساده نکنیم؟ این قدم عملاً در قرن هجدهم برداشته شد.

در فلسفهٔ دکارت دوگانگی حل نشده ای، میان آنچه او از علوم عصر خود فرا گرفته بود و فلسفهٔ مدرسی که در مدرسهٔ لافلش بدو آموخته بودند، وجود دارد. این امر به پدید آمدن تناقضاتی در فلسفهٔ او منجر شد. اما در عین حال همین موضوع او را از حیث اندیشه های مثمر از آنچه هر فیلسوف کاملاً منطقیی می‌توانست باشد غنی‌تر ساخت. انسجام و عدم تناقض ممکن بود او را فقط به صورت مؤسس یک فلسفهٔ مدرسی جدید درآورد؛ و حال آنکه تناقض او را سرچشمهٔ دو مکتب فلسفی مهم ولی متنافر ساخت.

فصل دهم

اسپینوزا

اسپینوزا (۷۷-۱۶۳۲) شریف‌ترین و دوست داشتنی‌ترین فلاسفهٔ بزرگ است. از لحاظ قدرت فکری بعضی دیگر از او فراتر رفته اند، اما از لحاظ اخلاقی کسی به پایهٔ او نمی‌رسد. چنانکه نتیجهٔ طبیعی چنین اخلاقی است، او را در مدت عمرش، و تا یک قرن پس از مرگش، همچون آیت خبث و شرارت می شناختند. اسپینوزا یهودی به دنیا آمد، اما یهودیان او را تکفیر کردند. مسیحیان نیز به همان اندازه از او نفرت داشتند. با آنکه سراسر فلسفه اش را اندیشهٔ خدا فرا گرفته است، مؤمنین قشری او را به خدا ناشناسی متهم می‌کردند. لایب نیتس که دین بزرگی از او به گردن داشت، حق او را پنهان می‌داشت و با احتیاط از ادای یک کلمه در مدح او خودداری کرد، حتی کار را به جایی رساند که در خصوص حدود آشنایی خود با این جهود مرتد دست به دامن دروغ زد.

زندگی اسپینوزا بسیار ساده بود. خانواده اش برای فرار از چنگ محکمهٔ تفتیش عقاید از اسپانیا، یا شاید از پرتقال، به هلند آمده بودند. خود او با دانشهای یهودی تعلیم و تربیت یافت، اما مؤمن باقی ماندن خود را غیر ممکن دید. بدو پیشنهاد کردند که سالی هزار فلورین بگیرد و شک و تردید خود را پنهان بدارد. چون نپذیرفت قصد جانش کردند. چون این کار هم به نتیجه نرسید همهٔ لعنتهایی را که در «سفر تثنیه» آمده است نثار او کردند؛ و نیز لعنتی را که الیشا در حق کودکان کرد، و در نتیجه آن کودکان به دست خرسهای ماده پاره پاره شدند، بدان افزودند. اما هیچ ماده خرسی به اسپینوزا حمله نبرد. وی نخست در آمستردام و سپس در لاهه به آرامی زندگی کرد و نان خود را با صیقل دادن شیشهٔ عدسی در می‌آورد. مایحتاجش مختصر و ساده بود و در سراسر عمرش بی‌اعتنایی عجیبی به پول نشان داد. چند تنی که او را می‌شناختند، حتی اگر با اصول او مخالف بودند، دوستش می‌داشتند. دولت هلند با آزادمنشی معمول خود عقاید او را در موضوعات حکمت الهی تحمل می‌کرد - گرچه یکبار از لحاظ سیاسی در وضع خطرناکی قرار گرفت، زیرا که بر ضد خاندان امرای اورانژ Orange جانب خاندان دو ویت De Witt را گرفت. اسپینوزا در چهل و چهار سالگی از بیماری سل جوانمرگ شد.

کتاب مهم او «اخلاق» Ethics پس از مرگش انتشار یافت. پیش از بحث دربارهٔ این کتاب لازم است چند کلمه‌ای دربارهٔ دو کتاب دیگرش «رساله در باب سیاست و دین» Tractatus Theologico-Politicus و «رساله در باب سیاست» Tractatus Politicus سخن بگوییم. کتاب اول ترکیب عجیبی از انتقاد کتاب مقدس و نظریهٔ سیاسی است، ولی کتاب دوم فقط دربارهٔ نظریهٔ سیاسی بحث می‌کند. در انتقاد از کتاب مقدس، خصوصاً در منسوب کردن کتب مختلف «عهد عتیق» به زمانهای بسیار دیرتر از آنچه در اخبار و احادیث آمده است، اسپینوزا پاره ای عقاید جدید را بشارت می‌دهد. در سراسر این کتاب اسپینوزا می‌کوشد نشان دهد که متون مقدس را می‌توان به نحوی تفسیر کرد که با الهیات آزاد اندیشانه سازش داشته باشد.

با همهٔ اختلاف مشرب فراوانی که میان هابز و اسپینوزا دیده می‌شود، نظریهٔ سیاسی اسپینوزا عمدتاً از هابز گرفته شده است. وی عقیده دارد که در حالت طبیعی صواب و خطا وجود ندارد، زیرا خطا سرپیچیدن از قانون است. می‌گوید که حاکم نمی‌تواند مرتکب خطا شود و در این موضوع با هابز موافق است که کلیسا باید کاملاً تابع دولت

باشد. اسپینوزا با هرگونه طغیانی، حتی بر ضد دولت بد، مخالف است؛ و زد و خوردهای انگلستان را به عنوان نمونهٔ این امر که مقاومت با زور در برابر دولت چه عواقب بدی به بار می آورد، ذکر می کند. ولی در این نکته که عقیده دارد دموکراسی «طبیعی ترین» اشکال دولت است با هابز مخالف است. و نیز با این نظر موافق نیست که اتباع باید همهٔ حقوق خود را فدای حاکم سازند. خصوصاً برای آزادی عقیده اهمیت قائل است. من درست نمی‌دانم که وی این عقیده را با این نظر که همهٔ مسائل دینی باید به وسیلهٔ دولت حل و فصل شود چگونه سازش می‌دهد. گمان می‌کنم در بیان این نظر منظورش این است که این مسائل بهتر است به وسیلهٔ دولت حل و فصل گردد تا به وسیلهٔ کلیسا. در هلند دولت بسیار بیش از کلیسا تساهل نشان می‌داد.

«اخلاق» اسپینوزا دربارهٔ سه موضوع متمایز بحث می‌کند. از مابعدالطبیعه شروع می‌کند، سپس به روانشناسی عواطف و اراده می پردازد، و سرانجام اخلاقی را که بر این مابعدالطبیعه و روانشناسی مبتنی است تشریح می‌کند. مابعدالطبیعهٔ این کتاب شکل دیگری از عقاید دکارت است و روانشناسی آن یادآور آرای هابز؛ اما اخلاق آن اصالت دارد و با ارزش‌ترین محتوی کتاب است. رابطهٔ اسپینوزا با دکارت از بعضی لحاظ به رابطهٔ فلوطین با افلاطون بی‌شباهت نیست. دکارت مردی بود دارای جنبه های مختلف و سرشار از کنجکاوی فکری، منتها بار اخلاق جدی بر دوشش زیاد سنگینی نمی‌کرد. گرچه «دلایلی» به قصد تأیید دین رسمی اختراع کرده بود، شکاکان می‌توانستند آرای او را بکار بندند؛ چنانکه کارنیادس عقاید افلاطون را به کار می بست. اسپینوزا گرچه به علوم بی علاقه نبود، و حتی رساله ای هم دربارهٔ قوس و قزح نوشته است، بیشتر به دیانت و فضیلت توجه داشت. وی از دکارت و معاصرانش فیزیک مادی و جبری را پذیرفته بود و در پی آن بود که در دایرهٔ فیزیک جایی برای دیانت و وقف زندگی به خوبی پیدا کند. کوشش او کوششی است شکوهمند، و حتی کسانی که آن را قرین توفیق نمی‌دانند نمی‌توانند از ستایش آن خودداری کنند.

مابعدالطبیعهٔ اسپینوزا از آن نوعی است که پارمنیدس بنیاد کرده است. فقط یک جوهر داریم: «خدا یا طبیعت.» هیچ امر متناهی قائم بالذات نیست. دکارت به سه جوهر قائل بود، که عبارتند از خدا روح و ماده. راست است که حتی در نظر او نیز خدا، به یک معنی، بیش از روح و ماده جوهریت دارد؛ زیرا خدا روح و ماده را خلق کرده است و هرگاه اراده کند می تواند آنها را نابود سازد؛ اما، جز نسبت به قدرت مطلق خدا، روح و ماده دو جوهر مستقلند که به ترتیب با صفات اندیشه و بسط تعریف می‌شوند. اسپینوزا هیچکدام از آنها را نپذیرفت. در نظر او اندیشه و بسط هر دو از صفات خدا هستند. خدا همچنین دارای صفات نامحدود دیگری است که بر ما مجهولند. ارواح منفرد و پاره های ماده در نظر اسپینوزا امور وصفی هستند؛ یعنی «چیز» نیستند، بلکه فقط تجلیاتی از ذات باری اند. آن بقای روح شخصی که مسیحیان بدان معتقدند ممکن نیست، بلکه فقط بقای غیر شخصی ممکن است، که عبارت است از پیوستن بیشتر و بیشتر به خدا. امور متناهی به وسیلهٔ حدود جسمانی یا منطقی خود قابل تعریفند: یعنی به وسیلهٔ آنچه «نیستند»: «هر تعیینی نفی است.» فقط یک هستی تماماً مثبت می‌تواند باشد، و آن هستی مطلقاً نامتناهی است. از اینجاست که اسپینوزا به مسلک وحدت وجود کامل و خالص کشیده می‌شود.

در نظر اسپینوزا همهٔ امور تابع یک جبر منطقی مطلق است. در عرصهٔ نفسانیات چیزی به نام ارادهٔ آزاد (اختیار) و در علم مادی چیزی به نام تصادف وجود ندارد. هر آنچه روی می دهد تظاهری است از ماهیت مرموز خدا، و منطقاً محال است که وقایع جز آن باشند که هستند. این نکته در مورد گناه تولید اشکال می‌کند، و نقادان در انگشت نهادن بر این اشکال درنگ نکرده اند. یکی از اینان با توجه بدین که مطابق نظر اسپینوزا همه چیز فرمودهٔ خداست و لذا خوب است، با خشم می پرسد: آیا خوب بود که نرون مادر خود را کشت؟ آیا خوب بود که آدم از ثمرهٔ ممنوعه خورد؟ اسپینوزا در پاسخ می گوید که در این اعمال آنچه مثبت است خوب است و فقط آنچه منفی است بد است؛ اما نفی فقط در نظر موجودات متناهی وجود دارد. نزد خدا، که فقط اوست که واقعیت کامل دارد، نفی وجود ندارد و

لذا بدیهای اموری که به نظر ما گناه می‌آیند، چون به مثابه اجزائی از کل در نظر گرفته شوند وجود ندارنـد. امـا ایـن نظریه را، گرچه مورد اعتقاد غالب عرفا بوده است، نمی توان با نظریهٔ رسمی دین دربارهٔ گناه و لعنت سازش داد. ایـن نظریه با رد کامل اختیار ملازمت دارد. اسپینوزا هر چند که ابداً اهل مجادلهٔ قلمی نبود، در عـین حـال چنـان صـادق بود که نمی‌توانست عقایدش را، هر قدر برای معاصرانش ناگوار می‌بود، پنهان دارد. بنابراین نفرت از تعـالیم او شـگفت و خلاف انتظار نیست.

«اخلاق» به سبک آثار اُقلیدس به صورت تعاریف و اصول مسلم و قضایا تشریح شده اسـت. پـس از اصـول مسـلم فرض این است که همه چیز به وسیلهٔ استدلال استنتاجی قویاً اثبات شده است. این امر خوانـدن نوشـتهٔ اسـپینوزا را دشوار می سازد. محصل امروزی که نمی تواند بپذیرد برای آن اموری که اسـپینوزا مـدعی اثبـات آنهاسـت «دلایـل» قوی می‌توان اقامه کرد، ناچار از تفصیل استدلالات او، که در حقیقت هم بـه آمـوختن نمـی‌ارزد، ملـول خواهـد شـد. کافی است که بیان قضایا و شروح و حواشی را که در لب مطالب «اخلاق» است مطالعـه کنـیم. امـا سـرزنش کـردن اسپینوزا به مناسبت روش هندسی اش نشانهٔ فهم قاصر خواهـد بـود. چـه در اخـلاق و چـه در مابعدالطبیعـه اسـاس دستگاه وی این بود که همه چیز را **می‌توان** اثبات کرد، و بنـابراین آوردن دلیـل و برهـان بـرای او اهمیـت اساسـی داشت. ما نمی‌توانیم این روش را بپذیریم، ولی این بدان سبب است که ما نمی‌توانیم مابعدالطبیعـهٔ او را بپـذیریم. مـا نمی توانیم باور کنیم که ارتباط متقابل اجزای جهان **منطقی** است، زیرا عقیده داریـم کـه قـوانین علمـی بایـد از راه مشاهده کشف شوند، نه فقط به وسیلهٔ استدلال. اما برای اسپینوزا روش هندسی ضرورت داشت و ملازم اساسی‌تـرین اجزای نظریهٔ او بود.

اکنون می‌پردازیم به نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ عواطف. طرح این نظریه به دنبال یک بحث مابعدالطبیعی است دربـارهٔ ماهیت و سرچشمهٔ روح، که منجر به این بیان شگفت انگیز می شود که: «روح بشر معرفـت کـافی بـر ذات لایـزال و نامتناهی الهی دارد.» اما شهوات، که در کتاب سوم «اخلاق» مورد بحث قرار می‌گیرند، باعث انحراف خاطر می‌گردنـد و تصور عقلانی ما را از کل تیره و تار می سازند. می خوانیم که «هر چیزی، تا آنجا که متمکن در نفس خویش است، می کوشد که در نفس وجود خویش باقی بماند.» عشق و نفرت و ستیزه از اینجا بر می خیزد. روانشناسی کتاب سـوم تماماً خودخواهانه است. «آن کس که بداند که هدف نفرتش نابود شده، احساس لذت می‌کند.» «اگـر مـا بـدانیم کـه شخصی از چیزی لذت می برد که فقط به تملک یک فرد ممکن است درآید می کوشیم کاری کنیم که آن شخص بر آن چیز دست نیابد.» اما حتی در این کتاب هم لحظاتی هست که اسپینوزا نقاب بدبینی اثبات شده به طریق ریاضـی را به دور می‌اندازد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «نفرت با عمل به مثل افزایش می یابد، اما از طرف دیگر می توان آن را بـه وسیلهٔ عشق نابود کرد.» مطابق نظر اسپینوزا صیانت نفس انگیزهٔ اساسی عواطف است؛ اما وقتی که دریـابیم آنچـه در وجود ما واقعی و مثبت است آن است که ما را به کل وصل می‌کند و نه آنکه فصل ظاهری را دوام می‌بخشد، آن وقت صیانت نفس تغییر ماهیت می‌دهد.

دو کتاب آخر «اخلاق» که به ترتیب «در باب اسارت بشر یا قدرت شهوات» و «در بـاب نیـروی فهـم یـا در بـاب آزادی بشر» نام دارند، دلکشترین قسمتهای کتاب اسپینوزا هستند. ما به نسبت اینکه آنچه بر ما مـی گـذرد ناشـی از علل خارجی باشند اسیریم، و به نسبت اینکه خود تعیین کنندهٔ اعمالمان باشیم، آزادیم. اسپینوزا نیز مانند سـقراط و افلاطون معتقد است که هر عمل خطایی ناشی از اشتباه فکری است: کسی که بـه قـدر کـافی شـرایط حـال خـود را بفهمد خردمندانه عمل خواهد کرد، و حتی در احوالی که ممکن است برای دیگری بدبختی باشد خوشـبخت خواهـد بود. اسپینوزا به حس از خود گذشتگی متوسل نمی شود، بلکه معتقد است که خودجـویی، بـه یـک معنـی خـاص، و خصوصاً صیانت نفس حاکم بر همهٔ رفتار بشر است. «هیچ فضیلتی مقدم بر این سعی که شخص وجود خود را حفـظ کند قابل تصور نیست.» اما تصور اسپینوزا از آنچه شخص خردمند به عنوان هدف خودجویی بر می گزینـد بـا تصـور

یک خودخواه عادی فرق دارد: «عالیترین خیر روح معرفت به خدا و عالیترین فضیلت روح شناختن خداست.» عواطف چون از سر اندیشهٔ ناقص برخیزند، «شهوات» نامیده می شوند. اشخاص مختلف ممکن است شهواتشان متعارض باشد؛ اما کسانی که به پیروی عقل زندگی کنند با یکدیگر توافق خواهند داشت. لذت فی حد ذاته خوب است، ولی امید و بیم بد است؛ و خواری و ندامت نیز بد است: «آن کس که از عملی نادم باشد، بدبختی یا تزلزل مضاعف دارد.» اسپینوزا زمان را غیر واقعی می‌داند، و لذا در نظر وی همهٔ عواطفی که اساساً به واقعه ای در گذشته یا آینده مربوط می‌شوند، خلاف عقلند. «روح، تا آنجا که چیزی را تحت فرمان عقل به تصور در می‌آورد، خواه آن اندیشه از چیزی متعلق به زمان حال باشد و خواه گذشته و خواه آینده، به یک اندازه متأثر می‌شود.»

این قضیه قضیهٔ دشواری است، ولی مبین اساس دستگاه اسپینوزاست، و شایسته است که اندکی در آن تأمل کنم. یک مثل سایر انگلیسی می گوید «هر آنچه به سرانجام خوبی برسد خوب است.» اگر جهان در حال بهتر شدن باشد به نظر ما بهتر از وقتی است که در حال بدتر شدن باشد؛ گو اینکه در هر دو حال مقدار خوبی و بدی آن متساوی باشد. خاطر ما از فاجعه ای که در زمان خود ما روی دهد بیش از فاجعهٔ زمان چنگیزخان متأثر می شود. در نظر اسینوزا این امر غیر عقلانی است. هر آنچه روی دهد جزئی است از جهان جاوید بی زمان، چنانکه خدا آن را می‌بیند. در نظر خدا تاریخ (یعنی عدد روز و ماه و سال) بی‌ربط است. انسان خردمند می‌کوشد تا آنجا که محدودیت بشری اجازه می دهد جهان را چنان که خدا می بیند، sub speci aeternitatis، یعنی تحت منظرهٔ ابدیت، در نظر درآورد. ممکن است در جواب بگویید که ما مسلماً حق داریم به بلایای آینده که شاید بتوان از آنها جلوگیری کرد بیشتر بیندیشیم تا مصیبتهای گذشته که با آنها کاری نمی توان کرد. اما جبریت اسپینوزا برای این برهان هم جوابی دارد: فقط نادانی باعث می شود بپنداریم که ما می توانیم آینده را تغییر دهیم. زین پیش نشان بودنیها بوده است، و آینده نیز مانند گذشته غیر قابل تغییر است. به همین سبب است که بیم و امید محکوم می‌شوند، زیرا هر دوی این عواطف آینده را همچون امور غیر مسلم در نظر می‌گیرند؛ و بنابراین ناشی از قصور فهمند.

وقتی که ما، تا آنجا که می‌توانیم، چنان دیدی از جهان حاصل کنیم که نظیر دید خدا باشد، آن وقت هر چیزی را همچون جزئی از کل و عنصر لازم خوبی آن کل خواهیم دید. بنابراین «معرفت بر بدی معرفت ناقص است.» خدا بدی را نمی‌شناسد، زیرا بدی وجود ندارد تا بتوان آن را شناخت. ظهور بدی فقط از اینجا بر می‌خیزد که اجزای جهان را چنان در نظر بگیریم که گویی قائم بالذاتند.

نیت جهان‌بینی اسپینوزا این است که بشر را از چنگال ترس خلاص کند. «مرد آزاد به هیچ امری کمتر از مرگ نمی اندیشد، و حکمت او تفکر دربارهٔ مرگ نیست بلکه تفکر دربارهٔ زندگی است.» خود اسپینوزا به نحو بسیار کاملی مطابق این معنی زندگی کرد. در آخرین روز زندگیش به تمام معنی آرام بود. مانند سقراط، چنانکه در رسالهٔ «فیدو» دیده می شود، حال اعتلای روحی به او دست نداد، بلکه مانند روزهای دیگر از هر دری که مورد توجه مخاطبش بود سخن می گفت. اسپینوزا برخلاف برخی فلاسفهٔ دیگر نه تنها نظریات خود را باور داشت بلکه بدانها عمل می کرد. من هیچ موردی سراغ ندارم که این مرد با وجود تحریکات شدید بدان گونه حرارت و خشمی که اخلاق وی آن را محکوم می کند دچار شده باشد. در بحث و مجادله مؤدب و منطقی بود. هرگز طرف را تحقیر نمی‌کرد، اما حد اعلای کوشش خود را برای اقناع او بکار می‌برد.

آنچه بر ما می گذرد، تا آنجا که از خود ما ناشی شده باشد، خوب است؛ فقط آنچه از خارج می آید برای ما بد است. «چون همهٔ آن چیزهایی که انسان باعث آنهاست لزوماً خوب است، پس هیچ بدی بر کسی وارد نمی شود، مگر به وسیلهٔ علل خارجی.» بنابراین بدیهی است بر جهان من حیث المجموع هیچ واقعهٔ بدی نمی تواند بگذرد، زیرا که جهان تحت تأثیر علل خارجی قرار ندارد. «ما جزئی از طبیعت کل هستیم و از دستورهای او متابعت می کنیم. اگر از این امر درک واضح و متمایزی دارا باشیم، آن قسمت از وجود ما که هوش نام دارد، و به عبارت دیگر قسمت احسن

وجود ما، بدانچه بر ما می گذرد رضا می‌دهد و می‌کوشد که در این رضا باقی بماند.» انسان تا وقتی که برخلاف میل خود جزئی از کل است اسیر است، و همین که به واسطهٔ فهم خویش واقعیت منحصر به فرد کل را دریابد آزاد است. مفاد این نظریه در باب آخر «اخلاق» تشریح شده است.

اسپینوزا مانند رواقیان به «همهٔ» عواطف معترض نیست، بلکه فقط به آن عواطفی معترض است که «شهوت»اند؛ یعنی احوالی که در آنها به خود چنین می نماییم که بلااراده دستخوش نیروهای خارجی هستیم. «عاطفه ای که شهوت باشد، به محض آنکه درک واضح و متمایزی از آن حاصل کنیم دیگر شهوت نخواهد بود.» فهمیدن اینکه همه چیز جبری است روح را به حصول قدرت بر عواطف کمک می کند. «آن کس که خود و عواطف خود را به نحو واضح و متمایز بشناسد خدا را دوست می‌دارد و هر چه خود و عواطفش را بهتر بشناسد عشقش به خدا بیشتر می شود.» این قضیه ما را به موضوع «عشق عقلانی به خدا،» که عین حکمت است، وارد می‌کند. عشق عقلانی به خدا وحدت اندیشه و عاطفه است. به نظر من می‌توان گفت که این عشق عبارت است از اندیشهٔ صحیح همراه با وجد و نشاط ناشی از درک صحت. وجد از اندیشهٔ صحیح جزئی از عشق عقلانی به خداست؛ زیرا این وجد حاوی هیچ چیز منفی نیست و بنابراین جزئی است از کل - حقیقتاً، نه فقط ظاهراً، که حال امور منفصل است که در اندیشه چنان از یکدیگر جدایند که بد می‌نمایند.

لحظهٔ پیش گفتم که عشق عقلانی به خدا متضمن وجد و نشاط است؛ اما شاید این اشتباه باشد، زیرا اسپینوزا می گوید که از هیچ عاطفه ای، چه لذت و چه رنج، متأثر نمی شود؛ و نیز می گوید که «عشق عقلانی روح نسبت به خدا جزئی است از عشق بی‌حد و حصری که خدا نسبت به خود دارد.» معذلک من گمان می‌کنم که در «**عشق** عقلانی» چیزی هست که عقل محض نیست؛ شاید اسپینوزا وجد و نشاط ناشی از این عشق را چیزی برتر از لذت بداند:

اسپینوزا می‌گوید که «عشق به خدا باید مقام عمده را در روح اشغال کند.» من در نقل اقوال اسپینوزا استدلالات او را حذف کرده ام؛ ولی این کار باعث شده است که تصور ناقصی از اندیشهٔ وی در اینجا مجسم شود. چون برهان قضیهٔ فوق کوتاه است، من آن را تماماً نقل می‌کنم، خوانندگان می‌توانند با قوهٔ خیال خود براهین سایر قضایا را تصور کنند. برهان فوق از این قرار است:

«زیرا که این عشق به همهٔ تطورات بدن مربوط است (V,14) و به وسیلهٔ همهٔ آنها پرورده می شود (V,15)؛ لذا (V,11) باید مقام عمده را در روح فراگیرد؛ و حکم ثابت است.» از قضایایی که در برهان فوق بدانها رجوع شد قضیهٔ V,14 می‌گوید: «روح می‌تواند باعث گردد که تطورات جسمانی و تصاویر اشیا ممکن است به اندیشهٔ خدا ارجاع شود.» V,15 که در بالا نقل شد می‌گوید: «آن کس که به نحو واضح و متمایز خود و عواطف خود را بشناسد، خدا را دوست می‌دارد، و به نسبت شناختن خود و عواطف خود را بشناسد، خدا را دوست می دارد، و به نسبت شناختن خود و عواطف خود، عشقش به خدا افزایش می‌یابد.» V,11 می‌گوید: «به نسبت اینکه یک تصویر ذهنی به اشیای بیشتری ارجاع شود، آن تصویر مکررتر است یا به دفعات بیشتر زنده می شود، و بیشتر روح را فرا می‌گیرد.»

«برهان» بالا را می‌توان چنین بیان کرد: هر افزایشی در شناسایی آنچه بر ما می‌گذارد عبارت است از ارجاع وقایع به اندیشهٔ خدا، زیرا در حقیقت هر چیزی از خداست. این درک هر امری به مثابه جزئی از خدا عین عشق به خداست. وقتی که همهٔ امور به خدا ارجاع شود، اندیشهٔ خدا روح را تماماً فرا می‌گیرد.

بدین ترتیب قول بدین که «عشق به خدا باید جای عمده را در روح فرا گیرد» یک نصیحت اخلاقی نیست، بلکه بیانی است از آنچه با حصول شناسایی ناچار روی می‌دهد.

اسپینوزا می‌گوید که هیچکس نمی‌تواند از خدا نفرت داشته باشد، اما از طرف دیگر «آن کس که خدا را دوست می دارد نمی تواند بکوشد که خدا نیز در عوض او را دوست بدارد.» گوته، که بی آنکه قدم در آستانهٔ فهم فلسفهٔ

اسپینوزا بگذارد او را می‌ستود، این قضیه را نمونه ای از انکار نفس می‌پنداشت. حال آنکه به هیچ وجه چنین نیست. این نتیجهٔ منطقی مابعدالطبیعهٔ اسپینوزاست. اسپینوزا نمی‌گوید که شخص **نباید** بخواهد که خدا او را دوست بدارد، بلکه می‌گوید شخصی که خدا را دوست می‌دارد **نمی‌تواند** بخواهد که خدا او را دوست بدارد. این مطلب از این برهان معلوم می شود که می گوید: «زیرا کسی که چنین کوششی بکند خواهد خواست (نتیجه V,17) که خدا، که آن کس او را دوست می دارد، خدا نباشد؛ و نتیجتاً آن کس خواهد خواست که رنج ببرد (III,19) و این مهمل است (III,28). V,17 قضیه‌ای است که قبلاً هم بدان رجوع شد و می‌گوید خدا بری از شهوات بالذات یا رنج و گداز است. از نتیجه ای که در بالا اشاره شد چنین بر می آید که خدا نه کسی را دوست می دارد و نه از کسی نفرت دارد. در اینجا باز مفاد مطلب دستور اخلاقی نیست بلکه ضرورت منطقی است؛ یعنی کسی که خدا را دوست بدارد و بخواهد که خدا او را دوست بدارد می‌خواهد که رنج ببرد، «و این مهمل است.»

قول بدین که خدا نمی‌تواند هیچکس را دوست بدارد نباید با این قول که خدا با عشق عقلانی بی حد و حصری خود را دوست می دارد متناقض پنداشته شود. خدا می‌تواند خود را دوست بدارد، زیرا این امر بدون اعتقاد غلط ممکن است؛ و در هر صورت عشق عقلانی نوع بسیار مخصوصی از عشق است.

در اینجا اسپینوزا به ما می‌گوید که اکنون دیگر «همهٔ داروهای ضد عواطف» را به ما داده است. داروی مهم عبارت است از اندیشه های واضح و متمایز دربارهٔ ماهیت عواطف و رابطهٔ آنها با علل خارجی. به وسیلهٔ عشق به خدا در مقابل عشق به افراد بشر، قدم دیگری به جلو بر می‌داریم. «علت ناسالمیِ روح و مصائب را عموماً می‌توان در عشق شدید به امری که دستخوش تغییرات بسیار است یافت.» اما معرفت واضح و متمایز موجد «عشق به امر لایتغیر و ابدی» می‌شود و این عشق آن خاصیت شورنده و اضطراب آور عشق به امور گذرا و تعییر پذیر را ندارد.

گرچه بقای شخص پس از مرگ فریبی بیش نیست، در روح بشر چیزی هست که ابدی است. روح فقط تا زمانی که بدن باقی است قادر به تصور و یادآوری است، اما نزد خدا اندیشه ای هست که ذات بدنهای مختلف را به صورت ابدی متجلی می‌سازد، و این اندیشه جزءِ ابدی روح است. عشق عقلانی به خدا، وقتی که به فرد دست دهد، در این جزءِ ابدی روح جای دارد.

آمرزیدگی، که همان عشق به خداست، پاداش تقوی نیست بلکه نفس تقواست؛ ما از تقوا بدین سبب شاد نمی‌شویم که هوای نفس خود را لگام می‌زنیم، بلکه هوای نفس خود را بدان سبب لگام می‌زنیم که از تقوا شاد می‌شویم.

کتاب «اخلاق» با این کلمات پایان می‌یابد:

«شخص خردمند، تا آنجا که خردمند در نظر گرفته می شود، دچار اضطراب روحی نمی شود، بلکه چون به حکم ضرورتی ابدی بر خود و خدا و اشیا آگاه است، هرگز نابود نمی شود و همیشه از رضای حقیقی روح برخوردار است. اگر راهی که من به عنوان طریق حصول این نتیجه نشان داده ام سخت دشوار می نماید، کشف آن محال نیست. باید هم دشوار باشد، زیرا که به ندرت پیدا می شود. اگر دست یافتن بر رستگاری آسان و یافتن راه آن بی زحمت میسر بود، پس چگونه ممکن می‌شد که تقریباً همهٔ مردم آن را فراموش کنند؟ اما همهٔ چیزهای عالی همان قدر که دشوارند نادر نیز هستند.»

برای ارزیابی اهمیت اسپینوزا به عنوان فیلسوف لازم است که اخلاق او را از مابعدالطبیعه جدا کنیم و ببینیم که با رد قسمت دوم چقدر از قسمت اول باقی می‌ماند.

مابعدالطبیعهٔ اسپینوزا بهترین نمونهٔ فلسفه‌ای است که می‌توان آن را «وحدت وجود منطقی» نامید – یعنی نظریه‌ای که می‌گوید جهان کلاً از یک جوهر واحد ساخته شده که هیچیک از اجزای آن به تنهایی منطقاً نمی تواند واجد وجود باشد. اساس نهایی این نظر این است که هر قضیه دارای یک موضوع و یک محمول است. و این عقیده ما

را به این نتیجه می رساند که روابط متکثر باید موهوم باشد. اسپینوزا عقیده داشت که ماهیت جهان و حیات بشری را می توان منطقاً از اصول مسلم استنتاج کرد. ما باید در برابر وقایع همان روش تسلیم و رضا را داشته باشیم که در برابر قضیهٔ ۲ و ۲ می شود ۴ داریم؛ زیرا وقایع نیز به همین اندازه محصول ضرورت منطقی هستند. این مابعدالطبیعه تماماً مردود است، و با منطق جدید و روش علمی سازش ندارد. **حقایق واقع** را باید از راه مشاهده کشف کرد نه از راه تعقل؛ وقتی که ما آینده را درست استنباط می‌کنیم، این استنباط را به وسیلهٔ اصولی می‌کنیم که منطقاً ضرورت ندارند، بلکه معلومات تجربی آنها را به نظر ما رسانده است. و آن مفهوم جوهر که اسپینوزا بر آن تکیه دارد مفهومی است که امروزه دیگر نه علم می‌تواند آن را بپذیرد و نه فلسفه.

اما وقتی که به اخلاق اسپینوزا می‌رسیم، احساس می‌کنیم - یا حداقل من احساس می‌کنم - که با همهٔ مردود بودن اساس مابعدالطبیعی آن مقداری ار این اخلاق، گرچه نه تمامی آن، پذیرفتنی است. به طور کلی اسپینوزا می خواهد نشان دهد که چگونه، حتی وقتی که حدود اختیار بشر را بشناسیم، می توان شریف زندگی کرد. خود او به واسطهٔ نظریهٔ جبری اش حدود این اختیار را تنگتر از آنچه هست می سازد؛ اما در جاهایی که این حدود بلاشک وجود دارند نصایح اسپینوزا بهترین نصایح ممکن است. مثلاً مرگ را در نظر بگیرید: از دست بشر هیچ کاری برای یافتن عمر جاوید ساخته نیست؛ پس بیهوده است که وقت خود را با ترس و زاری از این که سرانجام خواهیم مرد تلف کنیم. ترس از مرگ را در دل پروراندن نوعی بردگی است. اسپینوزا حق دارد که می‌گوید: «مرد آزاد به هیچ چیزی کمتر از مرگ نمی‌اندیشد.» اما حتی در این مورد نیز فقط در برابر مرگ کلی باید چنین رفتاری داشت، و از مرگ از هر بیماری خاصی باید با تسلیم شدن به معالجهٔ طبی خود را بر حذر داشت. حتی در این مورد هم آنچه باید از آن پرهیز کرد نوعی نگرانی و وحشت است، کارهای لازم را باید به آرامی انجام دهیم و سپس باید افکار خود را تا آنجا که ممکن است متوجه مطالب دیگر سازیم. عین همین ملاحظات در مورد همهٔ مصیبتهای کاملاً شخصی دیگر نیز صدق می‌کند.

اما اگر برای کسی که انسان دوستش می‌دارد مصیبتی پیش آید چطور؟ بگذارید بعضی چیزهایی را که در زمان خود ما ممکن است برای مردم اروپا یا چین پیش آید در نظر بگیریم. فرض کنید که شما در یک سازمان مخفی بر ضد نازیها فعالیت می کنید، و چون نازیها خودتان را نتوانسته اند دستگیر کنند، زنتان را تیرباران کرده اند. یا فرض کنید که شوهری دارید که به اتهامی برای کار اجباری به قطب فرستاده شده و در آنجا از بی غذایی و جور مرده است. فرض کنید که سربازان دشمن از دختر شما هتک ناموس کرده اند و سپس او را کشته اند. آیا شما شما باید در این شرایط شکیب فلسفی را حفظ کنید؟

اگر از تعالیم مسیح پیروی کنید، خواهید گفت: «پدر، آنها را ببخش، زیرا خود نمی دانند که چه می کنند.» من کویکرهایی[1] دیده‌ام که می‌توانند صادقانه و از ته دل چنین بگویند، و آنها را برای این توانایی تحسین کرده ام. اما پیش از تحسین کردن باید اطمینان کامل داشته باشیم که مصیبت به عمقی که باید و شاید احساس شده است. انسان نمی‌تواند رفتار برخی از رواقیان را بپذیرد که می‌گفتند: «برای من چه اهمیتی دارد که خانواده ام رنج می‌کشند؟ من باز هم می توانم فضیلت خود را حفظ کنم.» اصل مسیحی «دشمن خود را دوست بدار» خوب است، ولی اصل رواقی «به دوستان خود بی اعتنا باش» خوب نیست. اصل مسیحی شکیب را تحمل نمی کند، بلکه عشق پر شوری نسبت به حتی بدترین مردم پدید می‌آورد. بر ضد این اصل چیزی نمی‌توان گفت، جز اینکه برای غالب ما دشوارتر از آن است که بتوانیم صادقانه آن را بکار بندیم.

---

۱. Quakers فرقه ای از مسیحیان. م.

عکس‌العمل بدوی در برابر این گونه مصائب انتقام است. وقتی که مکداف با خبر می شود که مکبث زن و فرزند او را کشته است، تصمیم می گیرد که شخصاً آن جبار را بکشد. وقتی که فاجعهٔ عظیم باشد، چنان که در اشخاص بی طرف نیز وحشت روحی ایجاد کند، اکثر مردم هنوز این عکس العمل را می پسندند، و آن را یکسره محکوم هم نمی توان کرد؛ زیرا این رفتار از نیروهایی است که در ایجاد مجازات دخالت دارد و مجازات گاهی لازم است. به علاوه از نقطهٔ نظر سلامت روحی، سائقهٔ انتقامجویی ممکن است چنان قوی باشد که اگر مجال تظاهر نیابد دید شخص را در زندگی دیگرگون کند و کم و بیش علیل و ناسالم سازد. این نکته همیشه صادق نیست، اما در بسیاری از موارد صادق است. از سوی دیگر باید گفت که انتقام انگیزهٔ بسیار خطرناکی است. تا آنجا که جامعه آن را مجاز می داند، این انگیزه به شخص اجازه می دهد که تنها به قاضی برود؛ و این درست همان چیزی است که قانون می کوشد از آن جلوگیری کند. به علاوه این انگیزه غالباً شدید است و می خواهد بیش از اندازهٔ مطلوب مجازات را اعمال کند. مثلاً شکنجه را نباید با شکنجه مجازات کرد. اما کسی که شهوت انتقام عنان عقل را از دستش ربوده باشد، مرگ بی درد و رنج را برای کسی که آماج نفرت اوست کافی نمی‌داند. به علاوه - و در اینجاست که اسپینوزا حق دارد - زندگیی که به فرمان یک شهوت واحد بگردد، زندگی تنگ و محدودی است و با هیچ گونه حکمتی سازش ندارد. پس انتقام بهترین عکس العمل در برابر آسیب نیست.

حرف اسپینوزا همان حرف شخص مسیحی است، به اضافهٔ قدری مطالب دیگر. در نظر وی هر گناهی نتیجهٔ نادانی است. او می‌گوید «آنها را می‌بخشم، زیرا خود نمی‌دانند چه می‌کنند.» اما توصیه می‌کند که از دایرهٔ محدودی که به عقیدهٔ او سرچشمهٔ گناه است احتراز کنیم، و ما را تشویق می کند که حتی در بزرگترین مصائب نیز از محبوس ساختن خود در چهار دیوار غم بپرهیزیم. می خواهد که ما مصیبت را در ارتباط با علل آن و به نام جزئی از کل نظام طبیعت در نظر بگیریم. چنانکه دیدیم، اسپینوزا عقیده دارد که مهر می‌تواند بر قهر فائق آید: «نفرت از عمل به مثل افزایش می‌یابد، اما از طرف دیگر ممکن است به وسیلهٔ عشق نابود شود. نفرتی که به وسیلهٔ عشق کاملاً منحل گردد به عشق می پیوندد؛ و آنگاه عشق از آنچه هر آینه نفرت از آن می بود، بیشتر می شود.» ای کاش من می توانستم این سخن را بپذیرم؛ اما نمی توانم، مگر در موارد استثنائی که شخصی که نفرت می ورزد کاملاً در ید قدرت آن شخصی باشد که از بازگرداندن نفرت خودداری می‌کند. در این قبیل موارد تعجب از مجازات نشدن ممکن است تأثیر اصلاحی داشته باشد. اما تا زمانی که بدکاران صاحب قدرتند، فایده ندارد بدانها اطمینان بدهید که از آنان نفرت ندارید؛ زیرا انگیزهٔ سخنان شما را به غلط تعبیر خواهند کرد. و شما هم نمی‌توانید با عدم مقاومت قدرت را از چنگ آنان خارج کنید.

مسئله برای اسپینوزا آسانتر از کسی است که به خوبی نهایی جهان عقیده ندارد. اسپینوزا می اندیشد که اگر شخص مصائب خود را چنان که در واقع هستند، یعنی جزئی از سلسلهٔ عللی که از ازل تا ابد گسترده است، در نظر آورد خواهد دید که اینها فقط برای شخص وی مصیبتند، نه برای جهان؛ بلکه برای جهان این مصائب فقط نغمه های ناساز گذرانی هستند که هماهنگی نهایی را کمال می بخشند. من نمی‌توانم این را بپذیرم. به نظر من وقایع جزئی همانند که هستند، و با جذب شدن درکل تغییر ماهیت نمی‌دهند. هر عمل بیرحمانه ای تا ابد جزئی از جهان باقی می‌ماند و هیچ امری که بعداً اتفاق بیفتد نمی‌تواند آن عمل را از حیطهٔ بدی خارج و به حریم خوبی داخل کند، یا به کلی که این عمل بد جزئی از آن را تشکیل می‌دهد کمال ببخشد.

معذلک اگر قرعهٔ فال به نام شما افتاده است که باید چیزی را که از نصیب عادی سایر افراد بشر بدتر است (یا به نظر شما چنین می نماید) تحمل کنید، اصل اسپینوزا دائر به در نظر گرفتن کل، یا حداقل در نظر گرفتن مطالبی بزرگتر از اندوه شخصی، اصل مفیدی است. حتی اوقاتی هست که اندیشیدن بدین موضوع که حیات بشری با آن رنجها و بدیهایی که دارد جز ذرهٔ بی نهایت حقیری در برابر حیات جهان چیزی نیست، اندیشهٔ تسلی بخش و تسکین

دهنده‌ای است. شاید این گونه ملاحظات برای تشکیل یک دین کافی نباشد، اما در این دنیای دردناک همین ملاحظات کمکی است به سلامت روح و تریاقی است در برابر فلجی که از یأس شدید به انسان دست می‌دهد.

فصل یازدهم

لایب نیتس

لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) از عالیترین مغزهای همهٔ روزگاران بود، اما آدمیزادهٔ شایان ستایشی نبود. درست است که آن فضایلی که انسان مایل است در کارنامهٔ کارمندی که می‌خواهد استخدام شود ببیند در او وجود داشت؛ ساعی و صرفه جو و ملایم و از لحاظ مالی درستکار بود؛ اما از فضایل فیلسوفانهٔ عالیتری که در اسپینوزا چنان به چشم می خورد، در او اثری نیست. بهترین اندیشه‌هایش از آن گونه نبود که برایش محبوبیتی فراهم کند؛ بدین جهت لایب نیتس آنها را روی کاغذ آورد ولی در کشو میزش حبس کرد. آنچه منتشر کرد برای جلب عنایت شاهزادگان و شاهزاده خانمها نوشته شده بود. نتیجه این شد که اکنون دو دستگاه فلسفی وجود دارد که می توان آنها را نمایندهٔ لایب نیتس دانست: یکی آنکه خودش اعلام می کرد و دستگاهی است خوش بینانه و موافق دیانت و خیالی و سطحی؛ دیگری آنکه رفته رفته به وسیلهٔ تدوین کنندگان نسبتاً متأخر آثارش از لابلای نسخ خطی آن آثار استخراج شده است و دستگاهی است عمیق و منسجم و تا حد زیادی اسپینوزایی، و به طرز حیرت انگیزی منطقی. مخترع این نظریه که می‌گوید این جهان خیرترین همهٔ جهانهای ممکن است (و ف. هـ برادلی F. H. Bradley این نکتهٔ طنزآمیز را بدان افزود که «و هر چه در او هست یک شرّ ضروری است،») آن لایب نیتس معروف و محبوب بود. و همین لایب نیتس بود که ولتر تصویر مضحکی به نام دکتر پانگلوس Doctor Pangiloos از او رسم کرده است. اگر این لایب نیتس را نادیده بگیریم یک امر تاریخی را فراموش کرده‌ایم؛ اما آن لایب نیتسِ دیگر دارای اهمیت فلسفی بسیار بیشتری است.

لایب نیتس دو سال پیش از پایان جنگ سی ساله در شهر لایبتسیگ، که در آنجا پدرش استاد فلسفهٔ اخلاق بود، به دنیا آمد. در دانشگاه به تحصیل حقوق پرداخت و در ۱۶۶۶ از دانشگاه آلتورف Altelorf درجهٔ دکتری حقوق گرفت و در همان دانشگاه یک کرسی استادی به او پیشنهاد کردند، اما لایب نیتس نپذیرفت و گفت «اموری بسیار منفاوت با این کار در نظر دارم.» در ۱۶۶۷ وارد خدمت اسقف اعظم ماینتس Mainz شد که مانند سایر امرای آلمان غربی از لویی چاردهم دلی پر بیم داشت. با رضایت اسقف اعظم، لایب نیتس کوشید پادشاه فرانسه را متقاعد سازد که به جای حمله به آلمان به مصر حمله کند؛ اما با کمال ادب به او یادآوری کرد که از زمان لویی قدیس به بعد دیگر جنگ مذهبی از مد افتاده است. نقشهٔ لایب نیتس از نظر مردم پوشیده ماند تا آنکه ناپلئون، چهار سال پس از حملهٔ بی نتیجه اش به مصر، به هنگام اشغال هانور در ۱۸۰۳ آن را کشف کرد. در ۱۶۷۳ برای اجرای این نقشه لایب نیتس به پاریس رفت و قسمت اعظم چهار سال بعد از این تاریخ را در آن شهر گذراند. معاشرتهایش در پاریس از لحاظ پرورش قوای فکری او اهمیت فراوان داشت؛ زیرا که در این هنگام پاریس چه در فلسفه و چه در ریاضیات جهان را رهبری می کرد. در این شهر بود که لایب نیتس در ۶-۱۶۷۵ حساب انفینی تزیمال را اختراع کرد، بی آنکه از کار پیشتر ولی منتشر نشدهٔ نیوتون در همین موضوع اطلاع داشته باشد. کار لایب نیتس نخستین بار در ۱۶۸۴ و کار نیوتون در ۱۶۸۷ انتشار یافت. جدالی که بعداً بر سر حق تقدم این دو در گرفت قابل تأسف و موجب سرشکستگی همهٔ طرفهای این دعوا بود.

لایب نیتس در مورد پول قدری لئیم بود. هر وقت یکی از بانوان دربار هانور ازدواج می کرد، لایب نیتس بـه قـول خودش یک «هدیهٔ عروسی» بدو می داد که عبارت بود از مقداری پند و اندرز مفید که به این موضوع ختم مـی شـد که اکنون که شما شوهری برای خود یافته اید، نباید عادت شستشو را ترک بگویید. تاریخ نشان نمی‌دهد که عروسـان از این هدایا ممنون می‌شده‌اند یا نه.

در آلمان به لایب نیتس فلسفهٔ ارسطویی مدرسی نو را آموخته بودند، و او مقداری از این تعالیم را در سراسر عمـر خود حفظ کرد. اما در پاریس لایب نیتس با فلسفهٔ دکارت و مادیت گاسندی آشـنا شـد، و هـر دوی آنهـا در او مـؤثر افتادند. خود وی می‌گوید که در این هنگام «مکاتب ناچیز» را ترک گفتـه اسـت؛ و منظـورش از ایـن مکاتـب همـان فلسفهٔ مدرسی است. در پاریس لایب نیتس با مـالبرانش Malebranche و آرنـوی یانسـنی Arnauld the Jansenist آشنا شد. آخرین تأثیر مهم در فلسفهٔ او تأثیر اسپینوزا بود که لایب نیتس در ۱۶۷۶ با وی ملاقات کرد. لایـب نیـتس یک ماهی از هر در با اسپینوزا مباحثه کرد و دستنویس قسمتی از کتاب «اخلاق» را از او گرفت. سالهای بعـد وی در بدگویی به اسپینوزا شرکت کرد و روابط خود را با او به حداقل رساند و گفت که فقط یکبار او را دیده است و در ایـن ملاقات اسپینوزا چند شوخی در باب سیاست برایش نقل کرده است.

روابط لایب نیتس با خاندان هانور، که لایب نیتس باقی عمر خود را در خدمت آنان گذراند، در ۱۶۷۳ آغاز شد. از ۱۶۸۰ به بعد منصب کتابداری آنان را در ولفن بوتل Wolfenbüttel داشت و رسماً به کار نوشـتن تـاریخ برونسـویک Brunswick گماشته شد. و در این تاریخ به سال ۱۰۰۹ رسیده بود که درگذشت. این تـاریخ تـا ۱۸۳۴ منتشـر نشـد. لایب نیتس مقداری از وقت خود را برای اجرای نقشهٔ متحد ساختن کلیسا صرف کرد، اما از این کار نتیجه ای به بـار نیامد. سفری به ایتالیا کرد برای یافتن شواهدی دائر بر این که دوکهای برونسـویک بـا خانـدان اسـته Este منسـوب بوده‌اند. اما با همهٔ این خدمات، هنگامی که جرج اول پادشاه انگلستان شد، لایب نیـتس را در هـانور جـا گذاشـت، و علت عمدهٔ این کار آن بود که مجادلات لایب نیتس با نیوتون، مردم انگلستان را مخالف لایب نیتس ساخته بـود. امـا چنانکه لایب نیتس به همهٔ طرفهای مکاتبه اش می‌گفت، شاهزاده خانم ویلز بر ضد نیوتون از او طرفداری می‌کرد. اما با وجود لطف و عنایت آن شاهزاده خانم، لایب‌نیتس در حالی که متروک و فراموش شده بود از جهان درگذشت.

فلسفهٔ مردم پسند لایب نیتس را می توان در کتابهای «مونادشناسی» Menadology و «اصول طبیعـی و الهـی» Principles of Nature and of Grace یافت که یکی از آنها را (معلوم نیست کدام یک را) لایب نیتس برای شـاهزاده اوژن ساوآیی Eugene of Savoy همکار مارلبورو Marlborough نوشته است. مبانی الهیات خوش بینانـهٔ الهـی او در «تئودسیه» Théodicle تشریح شده است، که آن را لایب نیتس برای شارلوت ملکهٔ پروس نوشت. من بحث خود را با فلسفه‌ای که در این نوشته‌ها مطرح شده است آغاز می‌کنم، و سپس به آثار محکمتر لایب نیتس، که منتشر نشـده از او بر جا ماند، می‌پردازم.

لایب نیتس مانند دکارت و اسپینوزا فلسفهٔ خود را بر اساس مفهوم جوهر قرار می دهد، اما در مورد رابطهٔ روح بـا ماده و در مورد تعداد جواهر با آنان اختلاف اساسی دارد. دکارت به سه جوهر قائل است که عبارتنـد از خـدا و روح و ماده. اسپینوزا فقط خد را قبول داشت. در نظر دکارت بسط ذات ماده است، در نظر اسپینوزا بسط و اندیشه هـر دو از صفات خدایند. لایب نیتس معتقد است که بسط نمی تواند از صفات یک جوهر باشد. دلـیلش ایـن اسـت کـه بسـط مستلزم تکثر است و بنابراین فقط می‌تواند به مجموعه‌ای از جواهر نسبت داده شود، و هـر جـوهر واحـدی بایـد غیـر منبسط باشد. در نتیجه او به تعداد نامحدودی جواهر قائل بود که آنها را «واحد» (monad) می‌نامید. هر یـک از ایـن واحدها دارای بعضی از صفات نقطهٔ فیزیکی هستند، اما فقط وقتی آنها را به طور مجرد در نظر بگیـریم. حقیقـت هـر یک از واحدها یک روح است. این نظر به طبع از مردود دانستن بسط به عنوان صفات جوهر نتیجه می شود. بنـابراین

به نظر می‌رسد که یگانه صفت اساسی ممکن جوهر باید اندیشه باشد. در نتیجه لایب نیتس به انکار ماده و قرار دادن خیل نامحدودی از ارواح به جای آن ناچار شد.

نظریه‌ای که پیروان دکارت پرورانده بودند، دائر بر اینکه جواهر قادر به فعل و انفعال بر یکدیگر نیستند، نزد لایب‌نیتس حفظ شد و به نتایج غریبی رسید. لایب نیتس عقیده دارد که هیچ دو واحدی هرگز نمی‌توانند رابطهٔ علّی با یکدیگر داشته باشند. وقتی که به نظر می رسد چنین رابطه ای دارند، به سبب فریبندگی ظواهر است. واحدها، به قول خود لایب نیتس، «سربسته»اند. این نکته دو اشکال پیش می کشد: یکی در عالم دینامیک که به نظر می رسد اجسام بر یکدیگر تأثیر می‌کنند، خصوصاً هنگام تصادم؛ دیگری در مورد ادراک، که به نظر می رسد اثر **شیئ** ادراک شده بر ادراک کننده باشد. ما فعلاً اشکال دینامیکی را نادیده می گیریم و به بحث در مسئلهٔ ادراک می پردازیم. لایب نیتس عقیده داشت که هر «واحد»ی جهان را در خود منعکس می‌کند، نه بدان سبب که جهان در آن واحد تأثیر می کند، بل بدین علت که خدا به واحد چنان ماهیتی داده است که به خودی خود چنین نتیجه ای را حاصل می‌کند. بین تغییرات یک واحد به واحد دیگر یک «هماهنگی تقدیری» وجود دارد که شبیه فعل و انفعال از آن پدید می‌آید. پیداست که این موضوع گسترش همان قضیهٔ دو ساعت است که چون با هم کاملاً میزان شده‌اند در آن واحد زنگ می‌زنند. لایب نیتس تعداد نامحدودی ساعت دارد که همه در «خالق» چنان میزان کرده است که در آن واحد زنگ بزنند، نه بدان علت که در یکدیگر مؤثرند، بل بدین سبب که هر یک از آنها یک دستگاه کاملاً دقیق است. برای کسانی که هماهنگی تقدیری به نظرشان عجیب می‌آمد، لایب نیتس دلایل شایان تحسینی را که این نظریه برای اثبات وجود خدا فراهم می‌کند نقل می‌کرد.

«واحدها» سلسلهٔ مراتبی تشکیل می‌دهد که در آن سلسله هر واحدی بر حسب اینکه جهان را با چه درجه ای از وضوح و تمایز در خود منعکس کند در مرتبهٔ بلند یا پست قرار می گیرد. در ادراک همهٔ واحدها قدری ابهام وجود دارد، اما مقدار این ابهام بسته به مقام واحد مورد بحث فرق می کند. بدن انسان تماماً از واحدها تشکیل شده است؛ هر یکِ آنها یک روح است و یکایک آنها جاویدانند. اما یک واحد متفوق نیز در بدن انسان وجود دارد که روح به معنی اخص بدن شخصی که آن واحد جزئی از آن را تشکیل می‌دهد نامیده می‌شود. تفوق این واحد فقط بدین معنی نیست که ادراکاتی واضحتر از ادراکات سایر واحدها دارد، بلکه این واحد به یک معنی دیگر نیز تفوق دارد. تغییرات جسم بشر (در شرایط عادی) محض خاطر این واحد متفوق روی می دهد: وقتی دست من حرکت می کند، غرضی که حرکت این دست برای حصول آن صورت می‌گیرد در واحد متفوق واقع است، یعنی در روح من، نه در واحدهایی که دست مرا تشکیل می‌دهند. حقیقتِ آنچه در نظر فهم عادی ضبط ارادهٔ من بر بازویم جلوه می‌کند همین است.

مکان، چنان که بر حواس ظاهر می گردد و چنان که در فیزیک مفروض است، واقعیت ندارد؛ اما دارای یک قرینهٔ واقعی است که عبارت است از وضع واحدها به ترتیب سه بعدی مطابق نظر گاهی که از آن جهان را در خود منعکس می‌کنند. هر واحدی جهان را با نمایی خاص خود می‌بیند. به این معنی ما می‌توانیم با اندکی تقریب بگوییم که واحد دارای یک وضع مکانی است.

وقتی خود را مجاز بدانیم که این گونه سخن بگوییم، می توان گفت که چیزی به نام خلأ وجود ندارد. هر نظر گاه ممکنی را یک واحد واقعی، و فقط یکی، پر کرده است. هیچ دو واحدی عیناً همانند یکدیگر نیستند؛ و این همان اصل لایب نیتسی «همانستی امور غیر قابل تمییز» است.

لایب‌نیتس با جبهه بستن در برابر اسپینوزا به آن اختیاری که در دستگاه او جایز است میدان فراوان می دهد. اصلی دارد به نام «اصل علت فاعله» که مطابق آن هیچ امری بی علت رخ نمی‌دهد؛ اما دربارهٔ فاعلان مختار می‌گوید که علل افعال آنها «متمایل می سازند، بی آنکه ایجاب کنند.» هر آنچه یک فرد بشر می کند دارای انگیزه ای است،

اما علت فاعلهٔ عمل او وجوب منطقی ندارد. حداقل لایب نیـتس وقتـی کـه بـرای پسـند دیگـران مـی‌نویسـد چنـین می‌گوید؛ اما چنان که خواهیم دید وی نظریهٔ دیگری هم داشت که چون دریافت برای آرنـو ناراحـت کننـده اسـت از افشای آن خودداری کرد.

اعمال خدا نیز دارای همین نوع آزادی است. خدا همیشه بهترین اعمال را انجام می‌دهد، اما تحـت هـیچ اجبـاری برای انجام دادن آن اعمال قرار ندارد. لایب نیتس با توماس اکویناس موافق است که خـدا نمـی‌توانـد خـلاف قـوانین منطق عمل کند، اما می‌تواند به انجام گرفتن هر آنچه منطقاً امکان دارد فرمان دهد، و این امر اختیار وسیعی در برابر او قرار می‌دهد.

لایب نیتس دلایل مابعدالطبیعی وجود خدا را به صورت نهایی درآورد. ایـن دلایـل سـابقهٔ تـاریخی درازی دارنـد؛ یعنی با ارسطو، و حتی افلاطون، آغاز می‌شوند و به دست مدرسیان شـکل مـی‌گیرنـد؛ و یکـی از آنهـا، یعنـی برهـان بودشناختی ontological به وسیلهٔ انسلم قدیس اختراع شد. این برهان را توماس قدیس مردود دانسـت، امـا دکـارت آن را احیا کرد. لایب نیتس که مهارتش در منطق به حد اعلی بود، این براهین را بهتر از آن بیان کرد که تا آن زمـان بیان شده بودند. به همین سبب من در بحث دربارهٔ لایب نیتس این براهین را مورد بررسی قرار خواهم داد.

اما پیش از بررسی جزئیات این براهین بد نیست متوجه باشیم که الهیان امروزی دیگر بر این براهین تکیه ندارند. الهیات قرون وسطایی ناشی از فکر یونانی است. خدای «عهد عتیق» خدای قدرت اسـت، خـدای «عهـد جدیـد» نیـز خدای عشق است؛ در حالی که خدای الهیان، از ارسطو تا کالوین، خدایی است که بر عقل تکیه دارد. یعنـی وجـود او معماهایی را حل می کند که در غیاب او باعث مشکلات برهانی در فهمیدن جهان می‌شـد. آن خـدایی کـه در پایـان یک سلسله استدلال مانند برهان یک قضیهٔ هندسی ذکر می شود روسو را، که به مفهومی از خدا بازگشـته اسـت کـه بیشتر به خدای اناجیل شباهت دارد، قانع نمی‌کند. الهیان جدید، به خصوص پروتستانهاشان، از ایـن لحـاظ اغلـب از روسو پیروی کرده‌اند. فلاسـفه محافظـه کـاری بیشـتری نشـان داده‌انـد. در فلسـفهٔ هگـل و لوتسـه Lotze و برادلـی Bradlley براهین نوع مابعدالطبیعی همچنان باقی است، گو اینکه کانت مدعی است کـه ایـن بـراهین را یکبـار بـری همیشه منسوخ ساخته است.

براهین لایب نیتس در اثبات وجود خدا چهارند و عبارتند از (۱) برهان بودشناختی (معرفه‌الوجـودی)، (۲) برهـان جهانشناختی، (۳) برهان حقایق ابدی، (۴) برهان هماهنگی تقدیری، که می‌توان آن را تعمیم داد به برهـان نظـام یـا برهان فیزیکی - الهی، چنان که کانت آن را می‌نامد. ما این براهین را به ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد.

برهان بود شناختی متکی برتمایز بین وجود و ذات است. این تمایز می گوید که هر شخص یا چیز عـادی از یـک طرف دارای وجود است، و از طرف دیگر دارای کیفیات خاصی است که «ذات» او را تشکیل می دهند. هملت با آنکـه وجود ندارد دارای ذات معینی است، یعنی غمگین است و مردد و نکته سنج و قس علیهذا. وقتـی کـه مـا شخصـی را توصیف می‌کنیم، هر اندازه توصیف ما دقیق باشد، باز این مسئله که آیا آن شـخص واقعـی اسـت یـا خیـالی مفتـوح می‌ماند. به اصطلاح فلسفهٔ مدرسی می گویند که ذات هیچ جوهر متناهایی دال بر وجود آن نیست. اما در مـورد خـدا که به عنوان کاملترین هستی تعریف می‌شود، انسلم قدیس که دکارت هم از او پیروی می‌کند می گوید کـه ذات دال بر وجود هست، به این دلیل که هستیی که جامع کمالات باشد، اگر دارای وجود باشد بهتر از آن است که نباشد؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که اگر خدا دارای وجود نباشد بهترین هستی ممکن نخواهد بود.

لایب نیتس این برهان را نه کلاً قبول و نه کلاً رد می‌کند؛ بل می‌گوید که این برهان نیاز به تکمله ای دارد، و این تکمله باید دلیلی باشد دائر بر اینکه خدا، به حسب تعریف، ممکن است. لایب نیتس دلیلی بـرای ممکـن بـودن خـدا نوشت و هنگامی که در لاهه با اسپینوزا دیدار کرد آن را بدو نشان داد. ایـن دلیـل خـدا را چنـین تعریـف مـی‌کنـد: کاملترین هستی، یعنی موضوع جمیع کمالات. و کمال اینگونه تعریف می شود: «کیفیت ساده ای که مثبت و مطلـق

است و مبین هر چه باشد آن را بی‌حدودی بیان می‌کند.» لایب نیتس به آسانی اثبات می‌کند که هیچ دو کمالی بنا به تعریف فوق نمی‌توانند با هم ناسازگار باشند و نتیجه می‌گیرد که: «بنابراین یک موضوع جمیع کمالات یا کاملترین هستی وجود دارد یا قابل تصور است. و از اینجا نتیجه می‌شود که او [خدا] وجود دارد، زیرا وجود از جملهٔ مکالات است.»

کانت این برهان را بدین ترتیب رد می کرد که می گفت وجود محمول نیست. نوع دیگر رد این برهان از نظریهٔ وصفی (theory of descriptions) خود من نتیجه می شود. این برهان برای ذهن متجدد قانع کننده نمی‌نماید؛ منتهی اینکه انسان فقط احساس کندکه این برهان باید فاسد باشد آسانتر از این است که دقیقاً معلوم کند که فساد آن را در کجاست.

برهان جهانشناختی بیش از برهان بودشناختی قابل قبول است. این برهان یکی از اشکال همان برهان «علت اول» است که خود آن از برهان جنبانندهٔ ناجنبیدهٔ ارسطو گرفته شده است. برهان علت اول برهان ساده‌ای است. این برهان می گوید که هر چیزی متناهی دارای علتی است که آن خود به نوبت علتی داشته است و هکذا. اما گفته می‌شود که این سلسلهٔ علل قبلی نمی‌تواند بی نهایت باشد، و جملهٔ اول سلسله خود باید بی علت بوده باشد، زیرا در غیر این صورت جملهٔ اول نخواهد بود. پس یک علت هست که علت بی‌علت همه چیز است و آن علت البته خداست.

در فلسفهٔ لایب نیتس این برهان شکلش اندکی دگرگون می شود. وی استدلال می‌کند که هر چیز جزئی در جهان «ممکن الوجود» است، یعنی منطقاً ممکن است وجود نداشته باشد؛ و این نه فقط دربارهٔ هر چیز جزئی، بلکه دربارهٔ جهان من‌حیث‌المجموع صادق است. حتی اگر بگوییم که جهان همیشه وجود داشته است، هیچ چیزی در داخل جهان نیست که نشان دهد چرا جهان وجود دارد. اما مطابق فلسفهٔ لایب نیتس هر چیزی باید یک علت فاعله داشته باشد؛ پس جهان من‌حیث‌المجموع نیز باید یک علت فاعله داشته باشد که باید خارج از جهان باشد. و این علت فاعله خداست.

این برهان قویتر از برهان سادهٔ علت اول است و نمی‌توان به آسانی آنرا رد کرد. برهان علت اول متکی براین فرض است که هر سلسله ای باید دارای یک جملهٔ اول باشد، که فرض غلطی است، مثلاً سلسلهٔ کسور متعارفی جملهٔ اول ندارد. اما برهان لایب نیتس متکی بر این نظر نیست که جهان باید دارای آغازی در زمان بوده باشد. این برهان مادام که ما اصل علت فاعلهٔ او را بپذیریم اعتبار دارد؛ و اگر این اصل رد شود برهان فرو می‌ریزد. اما اینکه منظور لایب نیتس از اصل علت فاعله به درستی چه بوده است، موضوعی است مورد اختلاف. کوتورا Coutorat مدعی است که این اصل یعنی این که هر قضیهٔ صادقی «تحلیلی» است، یعنی هر قضیه ای با آن متناقض باشد فی‌نفسه متناقض است. اما این تفسیر (که در نوشته هایی که لایب نیتس منتشر نکرد مطالبی در تأیید آن می توان یافت) اگر صحیح باشد متعلق به نظریهٔ محرمانهٔ اوست. لایب نیتس در آثار منتشر شده اش معتقد است که میان قضایای واجب و قضایای ممکن فرق است، و فقط قضایای واجب از قوانین منطقی نتیجه می شوند، و همهٔ قضایایی که بر وجود حکم می کند قضایای ممکنند، و در این قاعده فقط یک استثنا وجود دارد و آن قضیهٔ وجود خداست. یعنی با آنکه خدا واجب‌الوجود است، به حکم منطق مجبور به خلق جهان نبوده است؛ بلکه به عکس خلقت از روی اختیار بوده است؛ خوبی خدا انگیزهٔ آن بوده، اما آن را ایجاب نکرده است.

واضح است که کانت حق دارد بگوید این برهان متکی بر برهان بودشناختی است. اگر دلیل وجود جهان فقط یک هستی واجب الوجود باشد، پس باید یک هستی باشد که ذات آن متضمن وجود باشد، زیرا معنی هستی واجب الوجود همین است. اما اگر ممکن است هستیی باشد که ذاتش متضمن وجود باشد، در آن صورت عقل محض، بدون تجربه، می تواند چنین هستیی را که وجودش از برهان بودشناختی نتیجه می‌شود تعریف کند. زیرا هر آنچه فقط به

ذات مربوط شود مستقل از تجربه قابل شناخت است - یا حداقل نظر لایب نیتس چنین است. پس اینکه برهان بودشناختی بیشتر قابل قبول به نظر می‌رسید امری ظاهری و فریبنده است.

بیان دقیق برهان حقیقت ابدی کمی دشوار است. اما به طور غیر دقیق، برهان از این قرار است: بیانی از قبیل اینکه «باران می بارد» گاهی صادق و گاهی کاذب است؛ اما «۲ و ۲ می‌شود ۴» همیشه صادق است. همهٔ بیاناتی که فقط به ذات مربوط می‌شوند، و نه به وجود، یا همیشه صادقند، یا هرگز صادق نیستند. آنهایی که همیشه صادقند «حقایق ابدی» نامیده می شوند. لب این برهان این است که حقایق جزو محتویات اذهانند و حقیقت ابدی باید جزو محتویات یک ذهن ابدی باشد. در فلسفهٔ افلاطون نیز مطلبی دیده می شود که بی شباهت با این برهان نیست، و آن در جایی است که افلاطون بقای روح را از ابدیت مُثُل استنتاج می‌کند. اما در فلسفهٔ لایب نیتس این برهان بیشتر پرورانده شده است. لایب نیتس می‌گوید که علت نهایی حقایق ممکن را باید در میان حقایق واجب جستجو کرد. در اینجا، برهان نظیر همان برهان جهان شناختی است: جهان ممکن الوجود کلیتاً باید دلیلی داشته باشد، و این دلیل نمی‌تواند خود ممکن‌الوجود باشد، بلکه باید آن را در میان حقایق ابدی جستجو کرد. اما دلیل امری که وجود دارد خود باید وجود داشته باشد؛ پس حقایق ابدی باید، به یک معنی، وجود داشته باشند، و فقط می توانند به صورت اندیشه در ذهن خدا موجود باشند. این برهان در حقیقت شکل دیگری از همان برهان جهانشناختی است؛ اما در معرض این ایراد دیگر قرار دارد که حقیقت را نمی‌توان گفت در ذهنی که آن را در می‌یابد «وجود دارد».

برهان هماهنگی تقدیری، چنان که لایب نیتس آن را بیان می کند، فقط برای کسانی معتبر است که واحدهای سربسته ای را که هر یک از آنها جهان را در خود منعکس می کنند، بپذیرد. این برهان از این قرار است که چون همهٔ ساعتها بی‌آنکه ارتباط علّی داشته باشند با هم میزان کار می کنند، پس باید «علت» خارجی واحدی که آنها را تنظیم کرده است موجود بوده باشد. اشکال این برهان البته همان است که بر اصل واحدها وارد است. اگر واحدها بر یکدیگر تأثیر نمی کنند، پس یکایک آنها چگونه مطلع می شوند که واحدهای دیگر وجود دارند؟ آنچه شبیه منعکس ساختن جهان به نظر می رسد ممکن است رؤیایی بیش نباشد. در حقیقت اگر سخن لایب نیتس درست باشد، این انعکاس باید هم رؤیا باشد، منتها معلوم نیست که لایب نیتس از کجا دانسته است که همهٔ واحدها در آن واحد رؤیاهای مشابه می‌بینند. این مطالب البته خیالبافی است و قابل قبول نیست، مگر برای تاریخ پیش از دکارت.

اما برهان لایب نیتس را می‌توان از قید اتکای به مابعدالطبیهٔ خاص او خلاص کرد و آن را تغییر شکل داد و به صورتی درآورد که برهان نظام نامیده می شود. این برهان می گوید که اگر به جهان معلوم نظر بیندازیم چیزهایی می‌بینیم که نمی‌توان آنها را نتیجهٔ نیروهای کور طبیعت دانست، بلکه بسیار منطقی‌تر است که این چیزها را به عنوان شواهد یک غرض خیر در نظر آوریم.

این برهان از لحاظ شکل منطقی هیچ عیبی ندارد. مقدمات آن تجربی است و نتیجهٔ آن مدعی است که بر طبق قوانین استنتاج تجربی به دست آمده است. پس این مسئله که آیا باید آن را پذیرفت یا نه با مسائل کلی مابعدالطبیعه راجع نیست بلکه به ملاحظات نسبتاً مفصل جزئی بستگی پیدا می کند. یک فرق مهم میان این برهان و براهین دیگر وجود دارد، وآن این است که خدایی که این برهان (در صورت اعتبار) وجودش را اثبات می‌کند لازم نیست که همهٔ صفات مابعد الطبیعی معمول را دارا باشد. لازم نیست که قادر مطلق یا دانای مطلق باشد؛ فقط ممکن است قدرت و داناییش بسیار بیش از ما باشد. بدیهای جهان ممکن است نتیجهٔ محدودیت قدرت او باشد. بعضی از الهیان جدید در تشکیل تصور خود از خدا از این امکانات استفاده کرده‌اند. اما این گونه تفکرات با فلسفهٔ لایب نیتس، که اکنون بدان باز می‌گردیم، فاصلهٔ بسیار دارد.

یکی از مشخص‌ترین وجوه این فلسفه نظریهٔ تعدد جهانهای ممکن است، هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد، «ممکن» است. تعداد نامحدودی جهانهای ممکن هست که خدا پیش از خلق جهان فعلی دربارهٔ آنها

اندیشیده است. خدا چون خوب است، خواست که بهترین جهانهای ممکن را خلق کند، و آن جهانی را بهترین جهانها دانست که در آن تفوق خوبی بر بدی بیش از جهانهای دیگر بود. خدا می توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد، اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی بود. این بدان سبب است که بعضی خوبیهای بزرگ با بدیهای خاصی لازم و ملزومند. به عنوان مثال، نوشیدن یک جام آب خنک در یک روز گرم، هنگامی که تشنگی زور آورده باشد، ممکن است چنان لذتی به انسان بدهد که انسان بیندیشد آن تشنگی با همهٔ دردناکی به تحملش می ارزید، زیرا اگر آن رنج نمی بود این لذت چنین فراوان نمی‌شد. آنچه برای الهیات مهم است این گونه مثالها نیست، بلکه رابطهٔ گناه با اختیار است. اختیار خوبی بزرگی است، اما منطقاً برای خدا غیر ممکن می بود که هم تفویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد. بنابراین خدا بر آن شد که انسان را مختار سازد، گو اینکه پیش بینی می کرد که آدم از شجرهٔ ممنوعه خواهد خورد، و گناه لاجرم مکافات به دنبال خواهد داشت. جهانی که از این تصمیم حاصل شد گرچه حاوی بدی است، تفاضل خوبی آن بر بدی بیش از هر جهان ممکن دیگر است، و بنابراین بهترین جهان ممکن است، و بدیی که در این جهان وجود دارد دلیلی بر ضد خوبی خدا نمی‌شود.

این برهان ظاهراً ملکهٔ پروس را قانع ساخت، زیرا که بردگانش به رنج بردن از بدی ادامه دادند و خودش به لذت بردن از خوبی، و برایش تسلی بخش بود که فیلسوف بزرگی بدو اطمینان بدهد که این وضع عادلانه و صحیح است.

راه حل لایب نیتس برای مسئلهٔ بدی، مانند غالب نظریات عوام پسند او منطقاً ممکن است اما چندان قانع کننده نیست. یک نفر مانوی ممکن است در جواب لایب نیتس بگوید که جهان فعلی بدترین جهان ممکن است و در آن خوبیها فقط باعث تشدید بدیها هستند. و نیز ممکن است بگوید که جهان را ابلیس خبیثی آفریده است و به بشر اختیار را، که خوب است، تفویض کرده تا گناه را، که بد است و بدی آن بر خوبی می چربد، تضمین کند. و نیز ممکن است چنین ادامه دهد که آن ابلیس تنی چند مردم با تقوا را آفریده است تا از دست مردم بدکار ستم بکشند، زیرا ستم کشیدن مردم با تقوا بدیی است چنان بزرگ که جهان بزرگ که جهان را بدتر از آن می سازد که هرگاه مردم خوب وجود نمی داشتند می بود. من نمی خواهم از این عقیده که به نظرم خیالی است مدافعه کنم؛ فقط می خواهم بگویم که این عقیده خیالی‌تر از نظریهٔ لایب نیتس نیست. مردم میل دارند که جهان را خوب بپندارند و در برابر دلایل غلطی که میل آنها اثبات می‌کند خود را رام نشان می‌دهند؛ در حالی که همین مردم دلایل غلطی را که ثابت می‌کند جهان بد است مورد دقیق‌ترین آزمایشها قرار می‌دهند. البته حقیقت این است که جهان پاره‌ای خوب و پاره‌ای بد است؛ و اصولاً «مسئلهٔ بدی» پیش نمی‌آید، مگر اینکه این حقیقت آشکار را منکر شویم.

اکنون می‌پردازیم به فلسفهٔ محرمانهٔ لایب نیتس. در این فلسفه ما دلایل بسیاری از مطالبی را که در نمایشهای عوام پسند او بی دلیل و خیالی به نظر می آیند، پیدا می کنیم؛ و همچنین به تعبیری از نظریات لایب نیتس برخورد می کنیم که هرگاه نزد عموم معروف گشته بود نظریات او بسیار کمتر قبول عام می یافت. شنیدنی است که لایب نیتس طلاب فلسفه را پس از خود چنان فریب داد که غالب تدوین کنندگانی که دست به انتشار منتخباتی از تودهٔ عظیم دستنویسهای او زدند از میان نوشته ها آنچه را مؤید تعبیر رایج دستگاه او بود ترجیح دادند و مقالاتی را که نشان می دهد لایب نیتس متفکری بوده است بسیار عمیق تر ار آن که خود می خواست مردم در حقش بپندارند به عنوان آثار بی اهمیت مردود دانسته اند. غالب آثاری که ما باید برای فهمیدن نظریهٔ محرمانهٔ او بدانها تکیه کنیم نخستین بار در ۱۹۰۱ یا ۱۹۰۳ در دو اثر به اهتمام لویی کوتورا منتشر شد. لایب نیتس حتی بالای یکی از دو اثر نوشته بود: «در اینجا من پیشرفت شایانی کرده‌ام؛» و با این همه هیچ تدوین کننده ای آن را قابل چاپ ندانست، تا آنکه نزدیک به دو قرن از مرگ لایب نیتس گذشت. درست است که نامه های او به آرنو که حاوی قسمتی از فلسفهٔ عمیق تر اوست در قرن نوزدهم انتشار یافت؛ ولی من نخستین کسی بودم که به اهمیت آن نامه ها پی بردم. طرز استقبال آرنو از این نامه‌ها مأیوس کننده بود. وی می‌نویسد: «من در این افکار چیزهای فراوانی می بینم که مرا دچار

وحشت می سازند و اگر اشتباه نکنم برای غالب مردم چنان ناراحت کننده است که من نمی‌دانم نوشته ای که ظـاهراً مردود همهٔ جهانیان است چه فایده‌ای دارد.» این نظر مخالف باعث شد که از آن به بعد لایب نیـتس در مـورد افکـار حقیقی خود در موضوعات فلسفی روش پنهانکاری در پیش بگیرد.

مفهوم جوهر که در فلسفه های دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس مقـام اساسـی دارد، از مقولـهٔ منطقـی موضـوع و محمول گرفته شده است. برای مثال، من می توانم بگویم: «آسمان آبی است» و «آبی یک رنگ است.» کلمات دیگـر - که بارزترین نمونهٔ آنها اسمای خاص هستند - هرگز نمی‌توانند به عنوان محمول آورده شـوند، بلکـه فقـط ممکـن است به عنوان موضوع یا به عنوان یکی از ادات نسبت به کار روند. این گونه کلمات گویا دلالت بر «جواهر» می کنند. جواهر علاوه بر این خصیصهٔ منطقی از دستبرد زمان هم مصون اند، مگر آنکه قدرت مطلق خدا آنها را نابود کند؛ (که آن هم ظاهراً هرگز اتفاق نمی‌افتد). هر قضیهٔ صادقی یا کلی است، مانند «هر انسانی فانی است.» که در ایـن صـورت می گوید یک محمول حاکی از محمول دیگری است؛ یا جزئی است، مانند «سقراط فانی است،» کـه در ایـن صـورت محمول مستتر در موضوع است و کیفیتی که محمول بر آن دلالت می کند جزو مفهـوم جـوهری اسـت کـه مـدلول موضوع است. هر امری که بر سقراط واقع شود می تواند در جمله ای بیان شود که در آن جمله «سـقراط» موضـوع و کلمات وصف کنندهٔ واقعهٔ مورد بحث محمول است. همهٔ این محمولها چون با هم جمع شـوند، «مفهـوم» سـقراط را پدید می‌آورند. همهٔ این محمولها ضرورتاً به سقراط تعلق دارند، بدین معنی که جوهری که ایـن محمولهـا دربـارهٔ آن صادق نباشد سقراط نخواهد بود و شخص دیگری خواهد بود.

لایب نیتس اعتقاد محکمی به منطق داشت - نه فقط در عرصهٔ خود منطق، بلکه به عنوان اسـاس مابعدالطبیعـه. وی در منطق ریاضی کار کرد، و کارش اگر انتشار می یافت حائز اهمیت بسیار می شد، و در آن صورت لایـب نیـتس بانی منطق ریاضی می بود و این شعبه از منطق یک قرن و نیم پیشتر شناخته می شـد؛ امـا لایـب نیـتس از انتشـار کارهایش خودداری کرد، زیرا مشغول یافتن شواهدی بود که نشان دهد منطق قیاسـی ارسـطو در چنـد مـورد غلـط است. ارادت به ارسطو قبول این نکته را برایش غیر ممکن می ساخت، و در نتیجه لایب نیتس به خطا مـی پنداشـت که خطا از خود اوست. با این همه در سراسر عمرش این امید را در دل می پروراند که نوعی ریاضـیات تعمـیم یافتـه کشف کند که خودش آن را Characteristica Universals می‌نامید و به وسیلهٔ آن می بایست محاسبه جای تفکـر را بگیرد. خود وی می‌گوید «اگر این وسیله را می داشتیم و می توانستیم در مابعدالطبیعه و اخلاق نیز به نحـوی بسـیار مشابه هندسه و تحلیل استدلال کنیم.» «اگر اختلافی پیش می‌آمد، میان دو فیلسوف بیش از آنچه میان دو حسابدار لازم است احتیاج به جر و بحث نمی‌بود. زیرا کافی بود که مداد خود را به دست و لوح خـود را در کنـار بگیرنـد و بـه یکدیگر بگویند (و اگر بخواهند دوستی هم شاهد باشد): بگذار حساب کنیم.»

لایب نیتس فلسفهٔ خود را بر اساس دو مقدمهٔ منطقی قرار داد: قانون تناقض و قانون علـت فاعلـه. هـر دوی اینهـا متکی بر مفهوم قضیهٔ «تحلیلی» است؛ و آن قضیه ای است که در آن محمول مستتر در موضوع باشد - مـثلاً: «همـهٔ آدمهای سفید آدمند.» قانون تناقض می‌گوید که همهٔ قضایای تحلیلی صادقند. قانون علـت فاعلـه (فقـط در دسـتگاه محرمانه) می‌گوید که همهٔ قضایای صادق تحلیلی اند. این قانون حتی با بیاناتی که باید آنها را با بیانات تجربی راجـع به امور واقعی بشناسیم تطبیق می شود. اگر من به سفری بروم، مفهوم من بایستی از ازل حاوی مفهوم این سـفر کـه یک از محمولهای من است بوده باشد. «می‌توانیم بگوییم که ماهیت جوهر فرد یا هستی کامـل ایـن اسـت کـه دارای مفهومی باشد چنان مکمل که برای فهمیدن و استنتاج همهٔ محمولهای موضوعی که آن مفهوم بدان اسناد مـی‌شـود کفایت کند. بدین ترتیب صفت شاهی، که متعلق به اسکندر کبیر است، در انتزاع از موضوع نه به حدی که برای فـرد کفایت کند معین است و نه متضمن سایر صفات موضوع است، و نه حاوی همهٔ آن اموری اسـت کـه در مفهـوم ایـن پادشاه مستتر است؛ در صورتی که خدا چون مفهوم یا شخصیت اسـکندر را در مـدّ نظـر آورد، در آن واحـد اسـاس و

علت همهٔ محمولهایی را که نسبت به اسکندر صدق می کند می بیند. مثلاً می بیند اسکندر دارا و پوروس[۱] Porus را شکست می‌دهد یا نه، و حتی به طور از پیشی (و نه به واسطهٔ تجربه) می‌داند که آیا اسکندر به مرگ طبیعی مرد یا مسموم شد؛ و حال آنکه ما این را فقط از راه تاریخ می‌توانیم بدانیم.»

یکی از منجّزترین تبیینات اساس مابعدالطبیعه لایب نیتس در نامه‌ای خطاب به آرنو آمده است:

«هنگام مراجعه به مفهومی که من از هر قضیهٔ صادقی دارم، می بینم که هر محمولی چه واجب و چه ممکن، چه ماضی و چه مضارع و چه مستقبل، در مفهوم موضوع مستتر است، و بیش از این چیزی نمی‌خواهم ... قضیهٔ مورد بحث حائز اهمیت بسیار است و شایستگی دارد که خوب اثبات شود، زیرا که [از این قضیه] چنین نتیجه می‌شود که هر روحی همچون دنیایی است جداگانه که از هر چیز دیگری، جز از خدا، مستقل است؛ و نه تنها باقی و به اصطلاح تأثیر ناپذیر است، بلکه آثاری از آنچه بر آن می‌گذرد در جوهر خود دارد.»

سپس لایب نیتس می پردازد به توضیح این مطلب که جواهر در یکدیگر تأثیر نمی کنند، بلکه به سبب آنکه هر یک از نظرگاه خود جهان را در خود منعکس می سازند با یکدیگر توافق دارند، فعل و انفعالی بین آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا وقایعی که بر هر یک از جواهر می‌گذرد جزو مفهوم خود آن جوهر است، و اگر آن جوهر موجود باشد آن وقایع نیز تا ابد معین هستند.

بدیهی است که این دستگاه نیز به همان اندازهٔ دستگاه اسپینوزا جبری است. آرنو از این سخن اسپینوزا «که مفهوم فردی هر شخصی یکبار برای همیشه واجد همهٔ اموری است که بر آن شخص واقع خواهد شد» اظهار وحشت می‌کند. چنین نظریه ای البته با نظریهٔ مسیحی گناه و اختیار سازش ندارد. لایب نیتس چون دید که آرنو با این نظریه مخالف است با کمال احتیاط از انتشار آن خودداری کرد.

البته در نظر افراد بشر فرق است میان حقایقی که از راه منطق معلوم شود، و حقایقی که از راه تجربه به دست آید. این فرق از دو لحاظ پدید می آید: نخست اینکه هر چند آنچه بر زید واقع می شود از مفهوم او نتیجه می شود، اما اگر زید وجود داشته باشد ما فقط از راه تجربه می توانیم به وجود او پی بریم. دوم اینکه مفهوم هر جوهر فردی بی نهایت بغرنج است و تحلیلی که برای استنتاج محمولهای او لازم است فقط برای خدا امکان دارد. اما این فرقها فقط معمول نادانی و محدودیت عقل ما هستند؛ برای خدا چنین فرقهایی وجود ندارند. خدا مفهوم زید را با نهایت بغرنجی آن می فهمد و بنابراین همهٔ قضایای صادق راجع به زید می تواند به عنوان قضایای تحلیلی در نظر آورد. خدا همچنین می تواند به طور از پیشی پی ببرد که زید وجود دارد یا نه. زیرا خدا بر خوبی خود واقف است و از این وقوف نتیجه می‌شود که خدا بهترین جهان ممکن از خلق خواهد کرد؛ و خدا همچنین می‌داند که آیا زید جزئی از این جهان هست یا نه. بنابراین نادانی ما راه حقیقی گریز از جبریت نیست.

اما یک نکتهٔ دیگر هست که بسیار غریب و شنیدنی است. غالب اوقات لایب نیتس «خلقت» را به عنوان عمل اختیاری خدا که مستلزم اعمال ارادهٔ اوست نشان می‌دهد. مطابق این نظریه تعیین آنچه بالفعل وجود دارد از راه مشاهده تحقق نمی‌پذیرد، بلکه باید از خوبی خدا نتیجه شود. گذشته از خوبی خدا هیچ دلیل از پیشی وجود ندارد که نشان دهد چرا فی‌المثل زید وجود دارد و عمرو وجود ندارد.

اما گاهی، در اوراقی که به نظر هیچ آدمیزادی نرسیده است، در این خصوص که چرا بعضی چیزها وجود دارند و بعضی دیگر، که به همان اندازه ممکنند، وجود ندارند، نظر کاملاً متفاوتی دیده می شود. مطابق این نظر هر چیزی که وجود نداشته باشد تلاش می کند که وجود یابد، اما همهٔ چیزهای ممکن نمی تواند وجود یابند، زیرا همهٔ آنها

---

۱. پادشاه دلیر پنجاب که اسکندر او را شکست داد و چون اظهار عجز نکرد کشورش را به او بازگردانید. پوروس در حدود ۳۱۸ قبل از میلاد به دستور ائودموس، یکی از سرداران اسکندر، کشته شد. م.

«هم امکان» نیستند. یعنی ممکن است وجود زید ممکن باشد و وجود عمرو نیز ممکن باشد، اما وجـود زیـد و عمـرو هر دو ممکن نباشد؛ و در این صورت زید و عمرو هم‌امکان نیستند. دو چیـز یـا بیشـتر فقـط در صـورتی هـم امکـان هستند که وجود همهٔ آنها ممکن باشد. گویی لایب نیتس نوعی جنگ را تصور کرده است که در وادی نیسـتی میـان ذاتهایی که همه برای وجود یافتن تلاش می‌کنند در جریان است؛ در این جنـگ گروههـای هـم امکانهـا بـا یکـدیگر همدست می‌شوند و بزرگترین گروه هم امکانها،ماننـد بزرگتـرین گـروه فعـالان در عرصـهٔ مبـارزات سیاسـی، پیـروز می‌شود. لایب نیتس حتی این تصور را به عنوان راهی برای «تعریـف» وجـود بکـار مـی‌بـرد. مـی‌گویـد: «موجـود را می‌توان چنین تعریف کرد: چیزی که «بیش از چیزهای مانعه‌الجمع چیزهای ممکن الجمع داشته باشد.» یعنـی اگـر «الف» با «ب» مانعه‌الجمع باشد، در حالی که «الف» با «ج» و «د» و «هـ» ممکن الجمع و «ب» فقـط بـا «و» و «ز» قابل جمع است، در این صورت، بر حسب تعریف «الف» وجود دارد نه «ب». لایب نیتس مـی‌گویـد «موجـود چیـزی است که با بیشترین چیزها قابل جمع باشد.»

در این شرح ذکری از خدا نمی‌رود و ظاهراً عمل خلقت نیز به حساب نیامده است، و نیز برای تعیین آنچـه وجـود دارد به هیچ چیزی جز منطق محض احتیاج نیست. این مسئله که آیا «الف» و «ب» با یکدیگر هم امکانند یـا نـه، در نظر لایب نیتس یک مسئلهٔ منطقی است؛ یعنی: آیا وجود «الف» و «ب» هر دو، واجد تناقض است؟ نتیجه این اسـت که نظراً منطق می‌تواند این مسئله را تعیین کند که آیا کدام گروه از هم امکانها بزرگترین گروه اسـت، و نتیجتـاً ایـن گروه وجود خواهد داشت.

اما شاید منظور لایب نیتس حقیقتاً این نبوده است که این مطلب «تعریف» واقعیت است. ایـن مطلـب اگـر فقـط یک ملاک قضاوت باشد، به وسیلهٔ آنچه خود وی «کمال مابعدالطبیعی» می‌نامد بـا نظریـات مـردم پسـندش سـازش پذیر است. و اما «کمال مابعدالطبیعی»، چنان که خود لایب نیتس این اصطلاح را به کار مـی بـرد، ظـاهراً بـه معنـی کمیّت وجود است. می‌گوید که این کمال «چیزی نیست جز مقدار واقعیت مثبـت بـه معنـی محـدود آن. و همیشـه استدلال می کند که خدا تا آنجا که امکان داشته خلق کرده است؛ و این یکی از دلایلی است که لایب نیتس بـر ضـد خلأ اقامه می‌کند. بنابر یک اعتقاد عمومی (که من هرگز نتوانسته‌ام آن را بفهمم) وجود داشتن بهتر از وجود نداشـتن است؛ به همین دلیل به کودکان پند می دهند که از پدر و مادر خود ممنون باشند. پیداست که لایب نیتس هم ایـن اعتقاد را دارد و این را جزو خوبی خدا می‌داند که جهانی بیافرریند که تا سر حد امکان پر و تمام باشد. از این عقیـده نتیجه می شود که جهان فعلی از بزرگترین گروه هم امکانها تشکیل شده است. و نیز با این عقیده صـدق و ایـن نظـر به جای خود باقی می ماند که منطق به تنهایی (اگر یک نفر منطقی ماهر داشته باشیم) می‌تواند حکم کند که فـلان جوهر ممکن معیّن وجود خواهد داشت یا نه.

لایب نیتس در افکار خصوصی‌اش بهترین نمونهٔ فیلسوفی است کـه منطـق را همچـون کلیـد مابعدالطبیعـه بکـار می برد. این نوع فلسفه با پارمنیدس آغاز شد و به وسیلهٔ افلاطون، که نظریهٔ مُثُل را برای اثبات قضایای مختلف فـوق منطقش به کار می برد، پیشرفت داده شد. اسپینوزا نیز به همین دسته تعلق دارد و حال هگل نیز چنـین اسـت. امـا هیچکدام از آنها در استنتاج جهان واقع از ترکیب کلام (syntax) مانند اسپینوزا ممتاز نیستند. این نوع اسـتدلال بـه واسطهٔ رشد مذهب تجربی منسوخ شده است. در اینکه آیا استنتاجاتی که از زبان به عمل می آید در موضـوعات غیـر مربوط به زبان هم اعتبار دارد یا نه، من نمی‌خواهم حکم جزمی صادر کنم؛ ولی مسلم اسـت کـه اسـتنتاجاتی کـه در فلسفهٔ لایب نیتس و سایر فلاسفهٔ «ازپیشی» دیده می‌شود اعتبار ندارد، زیـرا کـه همـهٔ آنهـا از منطـق غلـط نتیجـه شده‌اند. منطق موضوع و محمول که همهٔ این فلاسفه بدان معتقدند یا نسبتها را نادیده می‌گیرد، یـا بـراهین فاسـدی اقامه می‌کند تا غیر واقعی بودن نسبتها را اثبات کند. لایب نیتس مرتکب تناقض خاصی می شود، و از آن جایی است که منطق موضوع و محمول را با تکثر به هم می آمیزد؛ زیـرا قضـیهٔ «واحـدهای متعـددی هسـتند» از نـوع قضـایای

موضوع و محمول نیست. فیلسوفی که معتقد است همهٔ قضایا از این نوعند، برای آنکه دچار تناقض نشود، باید مانند اسپینوزا وحدتی باشد. لایب نیتس وحدت جوهر را بیشتر بدین سبب رد می‌کند که به علم دینامیک علاقه مند است و به این برهان خودش دلبستگی دارد که بسط متضمن تکرّر است و لذا نمی‌تواند از صفات جوهر واحد باشد.

لایب نیتس قلم شیوایی ندارد، و نفوذ او در فلسفهٔ آلمانی این فلسفه را خشک و قلمبه از کار درآورد. شاگردش ولف Wolf که تا زمان انتشار رسالهٔ «انتقاد عقل محض» Critique of Pure Reason اثر کانت بر دانشگاههای آلمان تسلط داشت، آنچه را جالب بود از فلسفهٔ لایب نیتس حذف کرد و یک نحوهٔ تفکر حرفه ای خشک پدید آورد. فلسفهٔ لایب نیتس به خارج از آلمان کمتر نفوذ کرد. لاک که معاصر لایب نیتس بود فلسفهٔ انگلیسی را زیر فرمان خود داشت و در فرانسه دکارت همچنان به سلطنت خود ادامه می‌داد، تا آنکه ولتر، که فلسفهٔ تجربی انگلیسی را در فرانسه رواج داد، او را برانداخت.

معهذا لایب نیتس به عنوان یک مرد بزرگ باقی ماند و بزرگیش اکنون بیش از هر زمانی آشکار است. گذشته از مقام بلندش به عنوان ریاضیدان و مخترع حساب انفینی تزیمال، لایب نیتس یکی از پیشگامان منطق ریاضی بود و در زمانی که هیچ کس قدر آن را نمی‌دانست به اهمیت آن پی برد. و فرضیه های فلسفی او، با آنکه خیالی هستند، بسیار واضحند و توانایی این را دارند که به دقت بیان شوند. حتی واحدهای او هنوز به عنوان نشان دهندهٔ طرق ممکن به نظر آوردن ادراک مفیدند، گرچه آنها را نمی‌توان «سربسته» دانست. آنچه به نظر شخص من بهترین مطلب نظریهٔ واحدهای لایب نیتس است دو نوع مکان اوست: یکی ذهنی که در ادراکات هر واحدی وجود دارد، دیگری عینی که از مجموع نظرگاههای واحدهای مختلف تشکیل می‌شود. به نظر من این نکته هنوز در ارتباط دادن ادراک با فیزیک مفید است.

فصل دوازدهم

لیبرالیسم فلسفی

طلوع لیبرالیسم در سیاست و فلسفه موضوع بررسی یک مسئلهٔ بسیار کلی و بسیار مهم را فراهم می‌کند، و آن اینکه آیا تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی در افکار متفکران ممتاز و نوآور چه بوده است؛ و به عکس، این مردان در تحولات سیاسی و اجتماعی پس از خود چه تأثیری داشته‌اند؟

باید از دو اشتباه متضاد، که هر دو نیز عمومیت دارند، برحذر بود. از یک طرف کسانی که بیشتر با کتاب آشنایی دارند تا با امور واقعی، مستعد این هستند که تأثیر فلاسفه را بیش از آنچه هست جلوه دهند. این کسان وقتی که می بینند فلان حزب سیاسی خود را پیرو تعلیمات بهمان شخص اعلام می کند، می پندارند که اعمال آن حزب را می توان بدان شخص نسبت داد. در صورتی که غالب اوقات شخص فیلسوف فقط بدان سبب مورد مدح و تمجید قرار می گیرد که اعمالی را که آن حزب در هر صورت انجام می‌داد توصیه کرده است. تا سالهای اخیر کمابیش همهٔ نویسندگان در تأثیر همکاران گذشتهٔ خود مبالغه می‌کردند. اما به عکس اخیراً، بر اثر عکس‌العمل اشتباه سابق، اشتباه تازه ای پیش آمده است و آن اینکه نظریه سازان را همچون محصولات کمابیش بی خاصیت محیط در نظر می گیرند و برای آنان کمتر تأثیری در جریان وقایع قائل می شوند. مطابق این نظر افکار در حکم کفی است که بر سطح نهرهای ژرف پدید می آید، و جریان این نهرها را علل مادی و فنی معین می کنند و تأثیر اندیشه در تحولات اجتماعی بیش از تأثیر حبابهای سطح آب، که جهت حرکت آب را به بیننده نشان می‌دهند، بیشتر نیست. من شخصاً گمان می‌کنم که حقیقت امر در میان این دو حد نهایی قرار دارد. میان اندیشه ها و زندگی علمی هم مانند هر چیز دیگر فعل و انفعال متقابل صورت می گیرد. بحث در این که کدام علتند و کدام معلول به همان اندازه بیهوده است که بپرسیم آیا مرغ اصالت دارد یا تخم مرغ؟ من با بحث در این مسئله به صورت انتزاعی اتلاف وقت نمی‌کنم، بلکه یکی از موارد مهم این مسئلهٔ کلی را از لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهم؛ و آن رشد لیبرالیسم است و ثمرات آن از پایان قرن هفدهم تا عصر حاضر.

لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه مشخصهٔ بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی که به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگهای مذهبی را احمقانه می دانست. به تجارت و صنعت ارزش می نهاد و بیشتر به طبقهٔ متوسط در حال رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعهٔ اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده باشد. اصل وراثت گرچه مردود نشد از حدود سابق محدودتر شد؛ خصوصاً موهبت الهی سلطنت در برابر این نظر که هر اجتماعی حق دارد که، حداقل در بدو امر، هر نوع حکومتی بخواهد برگزیند مردود شناخته شد. به طور ضمنی، تمایل لیبرالیسم قدیم متوجه دموکراسیی بود که با شناختن حقوق مالکیت نرم و قابل انعطاف شده باشد. در این لیبرالیسم عقیده‌ای وجود داشت - که در اصل صراحت تام نداشت - دائر بر اینکه همهٔ افراد در اصل مساوی به دنیا آمده اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است. این موضوع منجر شد به این که اهمیت تعلیم و تربیت در برابر مشخصات اصل و نسب مورد تأکید قرار گیرد. تمایلی

هم بر ضد حکومت وجود داشت، زیرا که تقریباً در همه جا حکومت در دست پادشـاهان یـا اشـراف بـود، و اینهـا بـه ندرت نیاز بازرگانان را می‌شناختند یا بدان احترام می‌گذاشتند؛ اما امید آنکه این شناسایی و احتـرام لازم زود خواهـد آمد از تشدید این تمایل جلوگیری می‌کرد.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نمایندهٔ نیروهای رشد کننده ای بود که به نظر مـی رسـید احتمال دارد بی دردسر فراوان پیروز شوند و با پیروزی خود سود فراوانی به بشریت برسانند. این لیبرالیسم با هر چیز قرون وسطایی، چه در فلسفه و چه در سیاست، مخالف بود؛ زیرا کـه نظریـات قـرون وسـطایی بـرای تصـویب قـدرت کلیسا و پادشاه و توجیه عذاب و آزار و تسدید راه علم بکار رفته بودند. اما این لیبرالیسم به همان انـدازه بـا تعصـبات کالونیستها و آناباپتیستها (که در آن هنگام جدید بود) مخالفت می ورزید. این لیبرالیسم می خواست جدال سیاسـت و دین پایان یابد تا نیروهایی که در این راه مصرف می شدند آزاد شوند و در راه امـور مهـیج تجـارت و علـم، ماننـد شرکت هندشرقی و بانک انگلستان و نظریهٔ جاذبه و کشف گردش خون، به کار بیفتند. در سراسر مغرب زمین تعصب جای خود را به روشن اندیشی می داد، و ترس از قدرت اسپانیا به پایان می رسید و ثروت همهٔ طبقات افزون می شـد و سخت ترین احکام عالیترین امیدها را مجاز و مصاب می‌دانست. تا مدت صد سال هیچ حادثه ای که ایـن امیـدها را تیره و تار کند رخ نداد؛ و سپس خود این امیدها بودند که انقلاب فرانسه را پدید آوردنـد کـه بلافاصـله بـه حکومـت ناپلئون منجر شد و از آن به اتحاد مقدس کشید. پس از این حادثات لیبرالیسم می بایست بار دیگر تجدید قوا کند تـا امکان خوش‌بینی مجدد قرن نوزدهم به دست آید.

پیش از آنکه به شرح واقعهٔ خاصی بپردازیم، خوب است شکل کلـی نهضـتهای آزادی را از قـرن هفـدهم تـا قـرن نوزدهم بررسی کنیم. این شکل در ابتدا ساده است، ولی به تدریج بغرنج مـی گـردد. صـفت مشخصـهٔ مجموعـهٔ ایـن نهضت، به یک معنی وسیع و خاص، «فردیت» است. اما این اصطلاح مبهم است، مگر آنکه آن را بیشتر تعریف کنـیم. فلاسفهٔ یونان تا ارسطو، و از جمله خود ارسطو، بدان معنی که منظور من است «فردی» نبودنـد. آنـان فـرد را اساسـاً عضوی از جامعه می‌دانستند؛ مثلاً «جمهوری» افلاطون می خواهد جامعهٔ خوب را تعریف کنـد، نـه فـرد خـوب را. از زمان اسکندر به بعد که آزادی سیاسی از دست رفت، فردیت رشد کرد و در فلسفه هـای کلبیـان و رواقیـان مـنعکس شد. مطابق فلسفهٔ رواقی فرد در هر محیط اجتماعی که باشد می تواند خوب زندگی کند. نظر مسیحیت نیز، خصوصاً پیش از آنکه زمام دولت را در دست بگیرد، همین بود. اما در قرون وسطی، در عین حالی که عرفاً جنبـه هـای اصـلی فردیت اخلاق مسیحی را زنده نگه می‌داشتند، جهان بینی غالب مردم، از جمله اکثر فلاسـفه، زیـر اسـتیلای ترکیـب مستحکمی از احکام دینی و قانون و عرف قرار داشت که باعث می شد عقاید نظری و اخلاق عملـی افـراد بـه وسـیلهٔ یک سازمان اجتماعی، یعنی کلیسای کاتولیک، اداره شود. بدین ترتیب صحت و خوبی مطالب بایستی نـه از راه تفکـر فردی بلکه با عقل جمعی شوراها معین شود.

نخستین شکاف را در این دستگاه مذهب پروتستان پدید آورد که گفت شـوراهای عمـومی ممکـن اسـت مرتکـب خطا بشوند. بدین ترتیب تعیین حقیقت از صورت یک کار اجتماعی به صـورت یـک کـار فـردی درآمـد. چـون افـراد مختلف به نتایج مختلف می رسیدند، در نتیجه جدال برپا می شد و حل و فصل مسـائل دینـی دیگـر نـه در مجـامع اسقفها بلکه در میدان جنگ صورت می‌گرفت. چون هیچ یک از طرفین نتوانسـت دیگـری را منهـدم کنـد، سـرانجام معلوم شد که باید روشی پیدا کرد که فردیت فکری و اخلاقی را با زندگی اجتماعی منظم وفـق دهـد. ایـن از مسـائل عمده‌ای بود که لیبرالیسم قدیم برای حل آنها می‌کوشید.

در این احوال فردیت در فلسفه هم رسوخ کرده بود. ایقان اساسی دکارت، «می‌اندیشم پس هستم،» پایـهٔ معرفـت را برای هر شخصی متفاوت ساخت؛ زیرا برای هر کسی نقطهٔ شروع وجود خود او بود، نه وجود افـراد دیگـر یـا وجـود جامعه. تکیهٔ دکارت بر قابل اعتماد بودن اندیشه های واضح و متمایز نیز به همین دلیل بـود، زیـرا از راه درون‌نگـری

است که ما می‌پنداریم وضوح و تمایز اندیشه‌های خود را کشف می‌کنیم. از دکارت به بعد قسمت اعظم فلسفه، به درجات کم و بیش، دارای این جنبهٔ فردیت فکری بوده است.

اما این نظر کلی دارای اشکال گوناگونی است که در عمل نتایج بسیار متفاوت دارند. جهان بینی کاشفان علمی نوعاً شاید دارای کمترین مقدار فردیت باشد. چنین کاشفی چون به یک نظریهٔ جدید می رسد، فقط بدین جهت به آن نظریه رسیده است که در نظر او صحیح می آید؛ به مرجع و مرشد ارادت نمی ورزد، زیرا که اگر می ورزید پذیرش نظریات اسلاف خود را ادامه می داد. در عین حال اتکای او به آن دسته از قوانین حقیقت است که قبول عام دارند، و امیدوار است که اشخاص دیگر را نیز اقناع کند، منتها نه به حکم مرشد و مرجع، بلکه به وسیلهٔ براهینی که برای آنها، به عنوان افراد، قانع کننده باشد. در علم هر تصادمی میان افراد و اجتماع ذاتاً گذرنده است، زیرا که اهل علم همه به طور کلی موازین عقلی مشابهی را می پذیرند و بنابراین مناظره و تحقیق معمولاً به پدید آمدن برهان منجر می‌شود. اما این امر تحول تازه‌ای است؛ در زمان گالیله حکم کلیسا حداقل همان اندازه قانع کننده انگاشته می‌شد که شهادت حواس. این نکته نشان می‌دهد که چگونه عامل فردیت، با آنکه بارز و برجسته نیست، دارای مقام اساسی است.

لیبرالیسم قدیم در موضوعات فکری، و نیز در اقتصاد، فردی بود؛ اما از لحاظ عاطفی و اخلاقی مبین تمایلات فرد نبود. این نوع لیبرالیسم بر انگلستان قرن هجدهم، و نویسندگان قانون اساسی امریکا، و اصحاب دائرةالمعارف فرانسه حکومت می‌کرد. در مدت انقلاب فرانسه احزاب معتدلتر، از جمله ژیروندنها Girondines، نمایندهٔ این لیبرالیسم بودند؛ ولی آنها که از میان رفتند لیبرالیسم به مدت یک نسل از صحنهٔ سیاست فرانسه ناپدید شد. در انگلستان پس از جنگهای ناپلئونی، با ظهور طرفداران بنتام و مکتب منچستر این لیبرالیسم نفوذ پیدا کرد. بزرگترین پیروزی را این لیبرالیسم در امریکا به دست آورده است، زیرا که در آنجا بی‌آنکه فئودالیسم یا کلیسای دولتی خار راه آن گردد، از ۱۷۷۶ تا عصر حاضر - یا حداقل تا ۱۹۳۳ - حکمفرما بوده است.

نهضت جدیدی که رفته رفته صورت جواب لیبرالیسم به خود گرفت، با روسو آغاز می شود و از نهضت رمانتیک و اصل ملیّت کسب قدرت می کند. در این نهضت فردیت از حیطهٔ فکر به عواطف تعمیم می یابد و جنبه های هرج و مرج طلبی آن آشکار می‌شود. مذهب قهرمان پرستی، چنان که کارلایل و نیچه آن را پرورانده‌اند، در این فلسفه صورت نمونه وار پیدا می‌کند. در این فلسفه عناصر گوناگون با هم درآمیختند. از صنعت ابتدایی بیزاری و از زشتی زاییده از آن نفرت و از بی‌رحمی‌های آن اشمئزاز پدید آمد. مردم افسوس قرون وسطی را خوردند و به سبب نفرتی که از دنیای جدید بدانها دست داده بود آن قرون را در خیال خود به صورت آرمانی مجسم کردند. کارهایی صورت گرفت تا هواداری از امتیازات زوال یابندهٔ کلیسا و اشراف با مدافعه از حقوق مزدوران بر ضد جباری کارخانه‌داران تلفیق شود. حق طغیان به نام ملت پرستی (ناسیونالیسم) و مدح و ثنای جنگ در راه دفاع از «آزادی،» با شدت و حرارت بیان شد. بایرون شاعر این نهضت بود و فیخته و کارلایل و نیچه فلاسفهٔ آن بودند.

اما چون همهٔ ما نمی‌توانیم وظیفهٔ قهرمانی رهبری را بر عهده بگیریم و همه نمی‌توانیم ارادهٔ فردی خود را حاکم سازیم این فلسفه، وقتی که در پیش گرفته شود لاجرم، مانند همهٔ اشکال دیگر آنارشیسم، منجر می شود به حکومت مطلقهٔ آن «قهرمانی» که بیش از همه توفیق با او رفیق باشد. و چون این «قهرمان» به قدرت رسید آن اخلاق فردی را که نردبان ترقی خود او بوده است سرکوبی خواهد کرد. بنابراین مجموعهٔ این نظریه دربارهٔ زندگی ناقض نفس خویش است، بدین معنی که پذیرش آن در عمل منجر می‌شود به تحقق یافتن امری که با اصل آن به کلی مغایر است و آن حکومتی است مطلقه که در آن روح فرد دچار خفقان سخت می‌شود.

و اما فلسفهٔ دیگری هم هست که از ثمرات لیبرالیسم است، و آن فلسفهٔ مارکس است. من در یکی از فصول آینده دربارهٔ مارکس بحث خواهم کرد. فعلاً فقط باید نام او را به خاطر داشت.

نخستین تبیین قابل فهم فلسفهٔ لیبرال در آثار لاک دیده می‌شود. لاک با نفوذترین - گرچه به هیچ روی نمی‌توان گفت عمیقترین - فلاسفهٔ جدید است. در انگلستان نظریات او با نظریات هوشمندترین مردم هماهنگی چنان کاملی داشت که جز در زمینهٔ فلسفهٔ نظری، مشکل می‌توان تأثیرات آن نظریات را دنبال کرد؛ از طرف دیگر در فرانسه نظریات لاک از لحاظ عملی به مخالفت با رژیم موجود و از لحاظ نظری به مخالفت با فلسفهٔ رایج دکارت منجر شد، و واضح است که تأثیر فراوان در تعیین مسیر وقایع داشت. این نمونه ای است از این اصل کلی که فلسفهٔ زاییده از کشوری که از لحاظ سیاسی و اقتصادی پیشرفته باشد در زادگاه خود چیزی جز توضیح و تنظیم عقاید رایج نیست، اما در جای دیگر ممکن است سرچشمهٔ شور و حرارت انقلابی و سرانجام عین انقلاب گردد. بیشتر به واسطهٔ نظریه‌سازان است که فلسفه‌هایی که تنظیم کنندهٔ مشی کشورهای پیشرفته است، در کشورهای پیش نرفته معروفیت حاصل می‌کنند. در کشورهای پیشرفته عمل ملهم نظریه است؛ در کشورهای دیگر نظریه ملهم عمل می‌شود. این تفاوت یکی از دلایل این است که چرا اندیشه هایی که به جایی غیر از زادگاه خود منتقل می‌شوند در آنجا ثمراتشان کمتر به خوبی خاک اصلی می‌شود.

پیش از بحث در فلسفهٔ لاک، بیایید بعضی از اوضاع انگلستان قرن هفدهم را در تشکیل عقاید لاک مؤثر بودند از نظر بگذرانیم.

نبرد میان پادشاه و مجلس در جنگ داخلی، مردم انگلستان را یکبار برای همیشه خواهان و دوستدار سازش و اعتدال ساخت و از راندن هر نظریه ای به سوی نتیجهٔ منطقی آن بیمی در دل آنان کاشت، و این بیم تا عصر حاضر بر آنان حکمفرمایی کرده است. اصولی که پارلمان طویل خواهان آنها بود در ابتدا مورد پشتیبانی اکثریت بزرگی بود. این اکثریت می خواستند که حق پادشاه را برای اعطای انحصار تجارت لغو کنند و پادشاه را وادارند که حق انحصاری مجلس را برای تصویب مالیات به رسمیت بشناسد. آنها می‌خواستند در داخلهٔ کلیسای انگلستان به عقاید و اعمالی که از طرف اسقف اعظم لود Laud تحت تعقیب قرار می‌گرفت، آزادی داده شود. می‌گفتند که پارلمان باید در فواصل معین تشکیل جلسه بدهد، نه در مواقع نادری که پادشاه همکاری پارلمان را لازم بداند. به توقیف اختیاری اشخاص و عبودیت قضات نسبت به امیال پادشاه معترض بودند. اما عدهٔ زیادی از کسانی که حاضر به تهییج مردم در راه این اغراض بودند، برای جنگیدن با پادشاه برای آن اغراض، که به نظرشان امری خیانتکارانه و خلاف دیانت بود، آمادگی نداشتند. همینکه جنگ واقعاً درگرفت، نیروها بیشتر با هم مساوی شدند.

تحولات سیاسی، از شروع جنگ داخلی تا استقرار کرامول به عنوان خاوند نگهدار (Lord Protector) مسیری طی کرد که اکنون برای ما آشناست اما در آن زمان بی سابقه بود. جبههٔ پارلمانی از دو دسته تشکیل می‌شد: پرسبی‌ترینها Presbyterians و مستقلان. پرسبی‌ترینها می خواستند کلیسای دولتی را حفظ کنند ولی اسقفها را از میان بردارند؛ مستقلان در مورد اسقفها با آنان موافق بودند، اما عقیده داشتند که هر جماعت کلیسایی باید آزاد باشد که هر عقیدهٔ مذهبی را که مایل باشد انتخاب کند و هیچ دولت روحانی مرکزی در آن مداخله نکند. بیشترِ پرسبی‌ترینها متعلق به طبقهٔ اجتماعی بالاتر از مستقلان بودند، و عقاید سیاسیشان معتدلتر بود. آنها مایل بودند همینکه پادشاه بر اثر چشیدن مزهٔ شکست حاضر به سازش شد با او کنار بیایند؛ اما دو چیز اجرای سیاست آنان را غیر ممکن ساخت؛ اول آنکه پادشاه در مورد اسقفها سرسختی شهدا را از خود نشان داد، دوم اینکه شکست پادشاه دشوار از آب درآمد و صورت دادن آن فقط از دست «سپاه نو» کرامول ساخته آمد که از مستقلان تشکیل شده بود. در نتیجه وقتی که مقاومت نظامی شاه در هم شکست، باز هم نتوانستند او را به بستن پیمان وادار کنند، و پرسبی‌ترینها توفق نظامی خود را در سپاههای پارلمانی از دست داده بود. دفاع از دموکراسی قدرت را به دست اقلیت انداخت، و این اقلیت قدرت را بی هیچ توجهی به دموکراسی و حکومت پارلمانی به کار برد. وقتی که چارلز اول برای توقیف پنج تن اعضای پارلمان اقدام کرد فریاد همه بلند شد و شکست چارلز در توقیف آن پنج تن باعث افتضاح او

شد. اما کرامول با چنین مشکلاتی دست به گریبان نبود. او با تصفیهٔ پارلمان در حدود صد تن از پرسبی‌ترینها را از مجلس اخراج کرد و تا مدتی یک اقلیت مطیع به دست آورد. «هیچ سگی پارس نمی‌کرد.» جنگ باعث شده بود که فقط نیروی نظامی مهم جلوه کند، و اشکال حکومت مشروطه مورد تحقیر قرار گرفته بودند. تا باقی عمر کرامول حکومت انگلستان یک جباری نظامی بود که اکثریت روز افزون ملت از آن نفرت داشتند، ولی چون اسلحه فقط در دست هواداران حکومت بود برانداختن آن محال بود.

چارلز دوم پس از مخفی شدن در درختهای بلوط و زیستن در هلند به نام پناهنده، پس از تجدید سلطنت در انگلستان بر آن شد که دیگر به سفر نرود. این امر قدری اعتدال پدید آورد. چارلز دوم اختیار بستن مالیاتهایی را که از تصویب مجلس نگذشته بود برای خود ادعا نکرد؛ به قانون Habeas Corpus Act که شاه را از حق توقیف اختیاری اشخاص محروم می ساخت گردن نهاد. گاهی با گرفتن کمک مالی از لویی چهاردهم اختیارات مالی پارلمان را به سخره می‌گرفت؛ اما رویهمرفته پادشاه مشروطه بود. بسیاری از محدودیتهای اختیارات مقام سلطنت که مطلوب مخالفان چارلز اول بود در تجدید سلطنت پذیرفته شد و مورد احترام چارلز دوم قرار گرفت، زیرا که معلوم شده بود پادشاهان هم ممکن است به دست اتباع خود گوشمال داده شوند.

جیمز دوم برخلاف برادرش به کلی عاری از لطف و ظرافت بود. وی با تعصب کاتولیکی خود انگلیکنها Angilicans و نانکنفورمیستها Nonocomformists را - با آنکه برخلاف نظر پارلمان به دستهٔ اخیر آزادی داده و کوشیده بود با آنها سازش کند - بر ضد خود با هم متحد ساخت. سیاست خارجی هم سهمی برعهده داشت. استوارتها برای آنکه از دادن مالیات زمان جنگ که آنها را تابع پارلمان می ساخت شانه خالی کنند نخست سیاست تبعیت از اسپانیا و سپس فرانسه را در پیش گرفتند. قدرت روز افزون فرانسه خصومت انگلستان را، که همیشه با بزرگترین دولت اروپا دشمن بود، نسبت به فرانسه برانگیخت و لغو فرمان نانت احساسات پروتستانها را به سختی مخالف لویی چهاردهم گردانید. سرانجام تقریباً همهٔ مردم انگلستان آرزو می کردند که از شر جیمز خلاص شوند. اما در عین حال تقریباً همه به همان اندازه مصمم بودند که از بازگشتن ایام جنگ داخلی و حکومت مطلقهٔ کرامول جلوگیری کنند. چون هیچ راه قانونی برای خلاص شدن از جیمز وجود نداشت می بایست انقلاب رخ دهد، ولی این انقلاب بایستی فوراً خاتمه یابد تا فرصت به دست نیروهای منافق نیفتد. حقوق پارلمان بایستی یکبار برای همیشه تأمین شود. پادشاه بایستی برود، اما سلطنت بایستی بماند. منتها این سلطنت دیگر نبایستی «موهبت الهی» باشد، بلکه بایستی سلطنتی باشد متکی بر تصویب قانون و بنابراین متکی بر مجلس. با همدستی اشراف و بازرگانان بزرگ، همهٔ اینها در یک لحظه، بی‌احتیاج به آتش کردن یک گلوله، به دست آمد. پس از آنکه همه جور سازش ناپذیری آزموده شد و به نتیجه نرسید سرانجام سازش و اعتدال توفیق یافت.

پادشاه جدید چون هلندی بود خردمندی در تجارت و دیانت را، که کشورش به داشتن آنها معروف بود، با خود آورد. «بانک انگلستان» به وجود آمد، قرضهٔ ملی در محل مطمئنی سرمایه گذاری شد، به طوری که دیگر هوس پادشاه نمی‌توانست آن را تصرف کند. قانون آزادی مذهب در عین حال که کاتولیکها و نانکنفورمیستها را از حقوق مختلفی محروم می‌ساخت عذاب و آزار واقعی را پایان داد. سیاست خارجی قطعاً ضد فرانسه شد و با وقفه‌های کوتاهی تا شکست ناپلئون به همین نحو باقی ماند.

فصل سیزدهم

نظریهٔ معرفت لاک

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) پیامبر انقلاب ۱۶۸۸ است که ملایمترین و پیروزترینِ همهٔ انقلابات بود. هدفهای این انقلاب چندان بلند نبود، اما انقلاب به عین هدفهای خود دست یافت، و از آن به بعد دیگر در انگلستان انقلابی لازم نیامد. لاک روح این انقلاب را تماماً مجسم می سازد، و اکثر آثار او در سالهای دور و بر ۱۶۸۸ منتشر شد. اثر عمدهٔ او در فلسفهٔ نظری، «رسالهٔ دربارهٔ فهم انسانی،» Essay Concerninge Human Understanding در ۱۶۸۷ به پایان رسید و در ۱۶۹۰ انتشار یافت. «مکتوب اول در باب آزادی مذهب» First Letter on Toleration در اصل به زبان لاتینی به سال ۱۶۹۰ در هلند منتشر شد. در ۱۶۸۳ لاک شرط احتیاط را این دیده بود که بدین کشور، یعنی هلند، رخت بکشد. دو مکتوب دیگر او در باب «آزادی مذهب» در ۱۶۹۰ و ۱۶۹۲ انتشار یافت، و دو «رسالهٔ دربارهٔ حکومت» Treatises on Government وی در ۱۶۸۹ جواز چاپ به دست آوردند و کمی بعد منتشر شدند. کتاب «تعلیم و تربیت» Education او در ۱۶۹۳ منتشر شد. گرچه عمر لاک دراز بود، همهٔ آثار مؤثرش بین سالهای ۱۶۸۷ تا ۱۶۹۳ محدود می‌شود. انقلابات توفیق آمیز برای کسانی که بدانها عقیده دارند محرک و مشوق خوبی است.

پدر لاک از پوریتانها بود و در صف مجاهدان پارلمان جنگیده بود. در زمان کرامول که لاک در آکسفورد تحصیل می‌کرد، این دانشگاه در فلسفه هنوز پیرو مکتب مدرسی بود. لاک از فلسفهٔ مدرسی و مرام تعصب آمیز مستقلین هر دو بیزار بود. آرای دکارت در او بسیار مؤثر افتاد. لاک در آکسفورد طبیب شد و حامی‌اش لرد شافتس‌بری Shaftesbury بود. در ۱۶۸۳ که شافتس بری سقوط کرد، لاک با او به هلند گریخت و تا زمان انقلاب در آنجا ماند. پس از انقلاب، جز از چند سالی که در «هیئت تجارت» بکار پرداخت، عمرش را در کارهای ادبی و جدالهای متعددی ما از کتابهایش نتیجه می‌شد صرف کرد.

در سالهای پیش از انقلاب ۱۶۸۸ که لاک نمی‌توانست بی‌خطری عملاً یا نظراً در امور سیاسی داخل شود وقت خود را به نوشتن «رساله دربارهٔ فهم انسانی» گذراند. این مهمترین کتاب لاک است، و استوارترین پایهٔ شهرت اوست. اما تأثیر لاک در فلسفهٔ سیاسی چندان بزرگ و چنان با دوام بود که باید او را هم بانی لیبرالیسم فلسفی و هم مؤسس مذهب تجربه‌گرایی در نظریهٔ معرفت شمرد.

لاک خوشبخت‌ترین همهٔ فلاسفه است، چون کارش را در فلسفهٔ نظری درست هنگامی تمام کرد که حکومت کشورش به دست کسانی افتاد که در سیاست با او هم عقیده بودند. عقایدی که لاک مدافع آنها بود چه در عرصهٔ عمل و چه در دایرهٔ نظریات، تا سالهای سال مورد اعتقاد قویترین و مؤثرترین سیاستمداران و فلاسفه بود. نظریات سیاسی او با تصرفات مونتسکیو در آنها، در قانون اساسی امریکا تجسم یافته است و هرگاه میان رئیس جمهوری و کنگره اختلافی پیش آید، تأثیر نظریات لاک در عمل مشهود می‌شود. قانون اساسی انگلستان نیز تا حدود پنجاه سال پیش مبتنی بر نظریات لاک بود، و آن قانون اساسی که فرانسویان در ۱۸۷۱ تصویب کردند نیز چنین بود.

تأثیر لاک در فرانسهٔ قرن هجدهم به واسطهٔ ولتر بود که در جوانی مدتی را در انگلستان به سر برده بود و در «مکاتیب فلسفی» Letters philosophiques اندیشه های انگلیسی را برای هموطنان خود نقل و تفسیر می‌کرد.

فلاسفه و مصلحان اعتدالی از لاک پیروی می کردند؛ انقلابیان افراطی پیرو روسو بودند. پیروان فرانسوی لاک به درست یا نادرست، عقیده داشتند که میان نظریهٔ معرفت او و آرای سیاسی‌اش رابطهٔ نزدیکی موجود است.

در انگلستان این رابطه کمتر آشکار بود. از دو پیرو برجستهٔ لاک، بارکلی اهمیت سیاسی نداشت و هیوم عضو حزب محافظه کار بود و عقاید ارتجاعی خود را در کتاب «تاریخ انگلستان» History of England تشریح کرده است. اما پس از کانت که ایده‌آلیسم آلمانی در فکر انگلیسی رخنه کرد، بار دیگر میان فلسفه و سیاست رابطه‌ای پدید آمد؛ بدین معنی که غالب فلاسفه‌ای که از آلمانیها پیروی می‌کردند محافظه‌کار بودند، در حالی که بنتامیها که «رادیکال» بودند از سنت لاک پیروی می‌کردند. اما این رابطه همواره یکدست نیست - مثلاً ت. هـ گرین T. H. Green عضو حزب لیبرال بود ولی در فلسفه از ایده‌آلیستها محسوب می‌شد.

نه فقط عقاید معتبر لاک، بلکه اشتباهات او هم در عمل مفید واقع شد. مثلاً نظریهٔ او دربارهٔ صفات اول و ثانی را در نظر بگیرید. لاک صفات اول را به عنوان صفات متمکن در جسم تعریف می کند، که عبارتند از کثافت و بسط شکل و حرکت یا سکون، و عدد. صفات ثانی همهٔ صفات دیگرند: رنگها و صداها و بوها و غیره. لاک می‌گوید که صفات اول حقیقتاً در اجسام موجودند، و حال آنکه صفات ثانی به عکس فقط در عضو حساسه وجود دارند. اگر چشم نباشد رنگی نخواهد بود؛ گوش نباشد صدایی نخواهد بود؛ و قس علیهذا. برای نظر لاک دربارهٔ صفات ثانی دلایل قوی موجود است - مانند بیماری یرقان و عینک آبی رنگ و غیره؛ اما بارکلی نشان داد که نظیر این دلایل در مورد صفات اول هم صادق است. از زمان بارکلی به بعد ثنویت لاک در این مورد از لحاظ فلسفی کهنه شده است. معهذا تا هنگام ظهور نظریهٔ کوانتوم در عصر خود ما، این ثنویت بر فیزیک عملی حکومت می کرد. نظر لاک نه تنها صراحتاً یا تلویحاً مورد قبول فیزیکدانها بود، بلکه به عنوان منشأ اکتشافات بسیار مهمی مفید واقع شد. این نظریه که جهان فیزیکی فقط از مادهٔ متحرک تشکیل شده است، اساس نظریات مورد قبول در باب صوت و حرارت و نور و الکتریسیته بود، و هر چند از لحاظ نظری غلط بوده باشد، در عمل مفید واقع شده است. این صفت خاص نظریات لاک است.

فلسفهٔ لاک، به طوری که از کتاب «فهم انسانی» برمی‌آید، رویهمرفته محاسنی دارد، معایبی هم دارد؛ ولی هر دوی اینها مفید واقع شده اند؛ یعنی معایب فلسفهٔ لاک فقط از لحاظ «نظری» عیب شمرده می شوند. لاک همیشه عاقلانه می اندیشد، و همیشه حاضر است منطق را فدای پرهیز از مبهم گویی و معماسرایی کند. وی اصول کلیی را اعلام می کند که، چنانکه کمتر خواننده ای است که در نیابد، می‌توانند به نتاج غریبی منجر شوند؛ اما هر جا به نظر می رسد که به ظهور نتایج غریبی منجر شوند؛ اما هرجا به نظر می رسد که به ظهور نتایج غریب چیزی نمانده است، لاک به نرمی از استنتاج آن طفره می رود. به نظر مرد منطقی این کار خشم آور است، اما در نظر مرد عمل نشانهٔ سلامت عقل است. چون دنیا چنین است که هست، روشن است که استدلال درست مبتنی بر اصول صحیح نمی‌تواند منجر به اشتباه شود؛ اما یک اصل ممکن است چنان به صحت نزدیک گردد که شایستهٔ حرمت نظری باشد، و با این همه در عمل نتایجی را الزام کند که در نظر ما مهمل بنماید. بنابراین فهم عادی در فلسفه محل توجیهی دارد، اما فقط به عنوان نشان دهندهٔ این نکته که اصول نظری ما، مادام که نتایجشان به حکم فهم عادی - که ما آن را مقاومت ناپذیر می‌بینیم - محکوم می‌شوند، نمی‌توانند کاملاً صحیح باشند. اهل بحث نظری شاید در جواب بگوید که فهم عادی بیش از منطق مصون از خطا نیست؛ اما این جواب، گرچه بارکلی و هیوم آن را عنوان کرده‌اند، به کلی از مشرب فکری لاک دور است.

یکی از خصایص لاک، که نهضت لیبرال از او به ارث برد، نداشتن جزمیت است. لاک پاره ای ایقانات را از اسلاف خود می پذیرد؛ مانند وجود خود ما، وجود خدا، و صحت ریاضیات. اما نظریات او هر کجا با نظریات گذشتگان مغایرت دارد، حاکی از این است که تحری حقیقت امری است دشوار و مرد خردمند عقاید خود را با اندکی شک در نظر می‌گیرد. پیداست که این مشرب فکری با آزادی مذهب و پیروزی دموکراسی پارلمانی و آزادی تجارت و مجموع

دستگاه حکمت لیبرال مربوط می شود. لاک گرچه عمیقاً متدین است و بـه مسـیحیت اعتقـاد تمـام دارد و کشـف و شهود را مأخذ معرفت می‌داند، دعوی شهود را با دیوار عقل محصور می کند. در جایی می‌گوید: «تجلی عریان شـهود عالیترین ایقان است؛» اما در جای دیگر می‌گوید: «شهود باید به محک عقل سنجیده شود.» بدین ترتیـب در فرجـام کار، عقل در مرتبهٔ بالاتری جای می‌گیرد.

فصل «در باب اشتیاق» Of Enthusiasm کتـاب او از ایـن حیـث آموزنـده اسـت. «اشـتیاق» در آن زمـان معنـی امروزی را نداشت. معنی اشتیاق اعتقاد به شهود شخصی بود که برای فلان پیشوای دینی یـا پیـروان او حاصـل شـده باشد. و این از خصایص فرقه هایی بود که در تجدیـد سـلطنت شکسـت خـورده بودنـد. وقتـی کـه عـدد ایـن قبلـی شهودهای شخصی، که هر یک منافی دیگری است، زیاد شود، حقیقت - یا آنچه ایـن نـام را بـر خـود مـی‌نهـد - بـه صورت امری صرفاً شخصی در می آید و سیرت اجتماعی خود را از دست می‌دهد. عشق بـه حقیقـت، کـه لاک مقـام اساسی برایش قائل است، با عشق به فلان نظریهٔ خاص که به عنوان حقیقت اعلام می شـود تفـاوت بسـیار دارد. لاک می گوید که یک نشانهٔ خطاناپذیر عشق به حقیقت این است که «هیچ قضیه‌ای بـا اطمینـانی بـیش از آنچـه بـراهین اثبات کننده‌اش مجاز می‌دارند، پذیرفته نباشد.» می‌گوید که آمـادگی بـرای حکـم کـردن نشـانهٔ نداشـتن عشـق بـه حقیقت است. «اشتیاق با کنار گذاشتن عقل می‌خواهد شهود را بی عقل برپا کند، و حال آنکه در حقیقت اشتیاق هم عقل و هم شهود را بر می‌دارد و به جای آنها تصورات بی‌اساس مغز خود شخص را می‌گذارد.» کسـانی کـه مبـتلا بـه مالیخولیا یا غرور هستند احتمال دارد «عقیده [پیدا کنند] که با خدا رابطهٔ مستقیم پیدا کرده‌اند.» و از اینجـا اعمـال و افکار غریب تأیید الهی پیدا می‌کنند، که «کاهلی و نادانی و خودپسندی مردمان» را ارضا می‌کند. لاک این فصـل را با گفته‌ای که در بالا نقل شد خاتمه می‌دهد: «شهود باید به محک عقل سنجیده شود.»

اما اینکه منظور لاک از «عقل» چیست، مطلبی است که باید از مجموع کتابش استنباط شود. درست است که در این کتاب فصلی هست زیر عنوان «در باب عقل؛» اما بحث این فصل بیشتر در اثبات این نکته است که عقل استدلال قیاسی نیست، و خلاصهٔ مطلب آن در این جمله آمده است که: «خداوند در حق بندگانش آنقدر بخیل نبوده است که آنها را فقط به صورت موجودات دو پا بیافریند و عقل بخشیدن بدانها را بر عهدهٔ ارسطو بگذارد.» عقل، بدان معنی کـه لاک اراده می کند، از دو جزء تشکیل شده است: نخست تحقیق اینکه ما چه چیزهـایی را بـه یقـین مـی‌دانـیم؛ دوم بررسی قضایایی که قبول آنها در عمل خردمندانه است، گو آنکـه مؤیـد آنهـا فقـط احتمـال باشـد، و نـه ایقـان. لاک می‌گوید: «شواهد احتمال دوتاست: مطابقت با تجربهٔ خود ما، یا شهادت تجربهٔ دیگران.» وی تذکر می‌دهد کـه وقتـی اروپاییان از یخ برای پادشاه سیام سخن گفتند، دیگر حرفهای آنان را باور نکرد.

در فصل «در باب درجات قبول» لاک می‌گوید که قدر تیقن هر قضیه، باید بسـته باشـد بـه احتمـالات مؤیـد آن قضیه. و پس از اشاره به این نکته که ما غالباً براساس احتمالاتی عمل می‌کنیم که پای ایقانشان می‌لنگـد، مـی‌گویـد که فایدهٔ صحیح این ملاحظه «گذشت و تحمل مقابل است. چون بنابراین اکثریت مردم، اگر نگوییم همـه، ناچـار بـه داشتن چند عقیده اند بی آنکه براهین قطعی دائر بر صحت آنها را در دست داشته باشـند؛ و چـون طـرد و رد عقایـد پیشین به محض برخورد با برهانی که فی الحال نتوان آن را جواب داد و نقصانش معلوم ساخت نشان بزرگی از نادانی و سبک مغزی یا بلاهت است، پس به نظر من شایستهٔ همهٔ مردمان این است که در عین اختلاف عقیده صلح و صـفا را نگاه دارند و وظایف مشترک انسانیت و رفاقت را انجام دهند؛ زیرا که انصـاف را نمـی‌تـوان منتظـر بـود کـه کسـی فی‌الفور و بنده وار از عقیدهٔ خود دست کشیده با تسلیم کورکورانه به مرجعی که فهم بشر آن را قبول ندارد، عقاید مـا را بپذیرد. زیرا که فهم بشر هر چند غالباً دچار اشتباه شود باز راهنمـایی جـز عقـل نمـی توانـد داشـته باشـد، و نیـز نمی تواند چشم بسته به اراده و تحکیمات دیگری تسلیم شود. اگر آن کس که شما با عقاید خود آشنایش مـی‌کنیـد کسی است که پیش از قبول تأمل می کند، باید به او مجال بدهید تا در فراغت مسئله را بار دیگر از نظر بگذراند، و با

به خاطر آوردن آنچه در مد نظرش نیست جزئیات را بررسی کند و ببیند که امتیاز [عقیدۀ شما] در کجاست؛ و اگر براهین سنگین را آنقدر مورد تفکر قرار نمی‌دهد که باز او را به زحمت دچار سازد، این همان کاری است که خود در موارد مشابه می کنیم؛ و اگر کسی به ما بگوید که چه نکاتی را باید مورد مطالعه قرار دهیم، به حرف او التفات نمی‌کنیم. و اگر آن کس از زمرۀ کسانی است که عقاید خود را به اعتماد دیگران قبول می‌کنند، پس چگونه برای ما قابل تصور است که وی عقایدی را که مرور زمان و عادت چنان در مغزش جایگزین ساخته اند که در نظرش مبرهن می نماید و صحتشان محل تردید نیست رد کند، یا [چگونه می‌دانیم] که به نظر وی کدام عقیده از جانب خود خدا بدو رسیده و کدام را از فرستادگان خدا دریافت کرده است؟ می پرسم چگونه می توانیم انتظار داشته باشیم که عقایدی که بدین گونه جایگزین شده اند، بر اثر برهان یا حکم فلان ناشناس یا مدعی طرد شوند؟ خصوصاً گمان سود و نیرنگ هم در میان باشد - و وقتی که با اشخاص بدرفتاری شود همیشه این گمان به وجود می آید. پس خوب است به نادانی خود مشترک دلسوزی کنیم و بکوشیم که به شیوه های ملایم و مطلوب کسب علم از خود رفع جهل کنیم. و با دیگران فوراً به جرم لجاج و خبث بد رفتاری نکنیم، زیرا که آنان از عقاید خود دست نخواهند کشید تا عقاید ما را، یا باری عقایدی را که ما می خواهیم بدانها تحمیل کنیم، بپذیرند؛ در حالی که از حد احتمال نیز بالاتر است که ما در نپذیرفتن مقداری از عقاید آنان لجاج بیشتری نشان دهیم. زیرا کجاست آن کسی که دارای شواهد و براهین بی چون و چرا دائر بر صحت همۀ عقاید خویش یا بطلان همۀ عقاید غیر باشد؟ یا بتواند بگوید که همۀ عقاید خود یا دیگران را تا ریشه بررسی کرده است؟ لزوم باور داشتن بی‌معرفت، یا نه باور داشتن غالباً به حکم دلایل سست، در این وضع ناپایدار عمل و نابینایی که ما داریم، باید ما را بیشتر به تعلیم خود مشغول بدارد تا فشار آوردن بر دیگران ... دلایلی هست که بیندیشیم اگر اشخاص خود تعلیم بهتری دیده بودند، کمتر عقاید خود را به دیگران تحمیل می‌کردند.»[1]

تا اینجا من فقط دربارۀ فصول آخر کتاب «فهم انسانی» بحث کردم. در این فصول لاک از تحقیقات نظریی که قبلاً دربارۀ اهمیت و حدود معرفت بشری کرده است به استنتاج اخلاقی می‌پردازد. اکنون وقت آن است که ببینیم در باب معرفت بشری که جنبۀ فلسفی محض آن بیشتر است، چه می‌گوید.

لاک اصولاً به مابعدالطبیعه به نظر تحقیر می نگرد. در خصوص یکی از نظریات لایب نیتس به درستی می نویسد: «من و تو دیگر از این نوع یاوه سراییها خسته شده ایم.» وی مفهوم جوهر را که بر مابعدالطبیعۀ عصر او حاکم بود مفهومی مبهم و بی‌فایده می‌داند، اما جرأت ندارد که آن را یکسره رد کند. به اعتبار برای براهین مابعدالطبیعی در اثبات وجود خدا قائل به اعتبار است، اما بر آنها تکیه نمی‌کند و به نظر می رسد که از آنها قدری ناراحت است. هر جا که به تکرار مطالب مرسوم گذشته نمی‌پردازد و افکار تازه‌ای را بیان می‌کند، تفکراتش بیشتر به شکل جزئیات مشخص است تا تجریدات کلی. فلسفۀ او، مانند کار علمی خرد خرد است، نه چون دستگاههای بزرگ قرن هفدهم اروپا پیکرگون و یکپارچه.

لاک را می‌توان بانی فلسفۀ تجربی دانست. فلسفۀ تجربی نظریه ای است که می‌گوید همۀ دانش ما (شاید به جز منطق و ریاضیات) از تجربه ناشی می شود. به همین جهت کتاب اول «فهم انسانی» بر ضد افلاطون و دکارت و فلاسفۀ مدرسی در این باب استدلال می کند که هیچ اندیشه یا اصل فطری وجود ندارد. در کتاب دوم لاک به تفصیل و با ذکر جزئیات نشان می‌دهد که چگونه تجربه سرچشمۀ اندیشه‌های گوناگون می‌شود. پس از رد اندیشه‌های فطری، می‌گوید:

1. Essay Concerning Human Understanding. Book IV, chap, XVI, sec 4.

«پس بگذارید چنین فرض کنیم که ذهن به اصطلاح خودمان مانند کاغذ سفید است و هیچ رقمی بر آن دیده نمی‌شود و فاقد هرگونه اندیشه است. [در این صورت] ذهن چگونه پر می شود؟ این منبع عظیم که خیال مشغول و نامحدود آدمی با تنوع بی‌انتها بر آن نقش می‌کند از کجا می‌آید؟ ذهن این همه مواد عقل و معرفت را از کجا می‌آورد؟ بدین سؤال من با یک کلمه جواب می‌دهم: تجربه. همهٔ معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود و از آن پدید می‌آید» (کتاب دوم، فصل اول، قسمت ۲).

اندیشه های ما از دو مأخذ ناشی می شود، (الف) احساس و (ب) ادراک عمل ذهن ما که می توان آن را «حس درونی» نامید. چون ما فقط به وسیلهٔ اندیشه ها می‌توانیم بیندیشیم، و چون همهٔ اندیشه ها از تجربه نتیجه می‌شوند، پس پیداست که هیچیک از معارف ما نمی‌تواند مقدم بر تجربه باشد.

می‌گوید «ادراک قدم و درجهٔ اول است در جهت معرفت، و جذب همهٔ مواد آن.» این تعریف در نظر شخص متجدد شاید توضیح واضحات بنماید، زیرا که این مطلب اکنون جزو تعلیمات عادی شده است، یا حداقل در ممالک انگلیسی زبان چنین است؛ ولی در زمان لاک تصور می شد که ذهن همه چیز را از پیش می داند؛ و بستگی تام معرفت به تجربه، که لاک اعلام کرد، نظریه ای جدید و انقلابی بود. افلاطون در رسالهٔ «تائه‌تتوس» وحدت معرفت و ادراک را رد می کند، و از زمان او به بعد، تا دکارت و لایب نیتس، و از جمله خود این دو، چنین تعلیم داده بودن که مقدار زیادی از معرفت با ارزش ما از تجربه ناشی نیست. بنابراین فلسفهٔ تجربی کامل عیار لاک یک نوآوری جسورانه بود.

کتاب سوم «فهم انسانی» راجع به کلمات بحث می کند و عمدهٔ منظور آن نشان دادن این است که آنچه حکمای مابعدالطبیعی به عنوان معرفت از جهان نمایش می دهند لفاظی محض است. فصل سوم «در باب اصطلاحات کلی» در موضوع کلیات مبین نوعی نامگرایی افراطی است. همهٔ چیزهایی که وجود دارند جزئیند ولی ما می توانیم تصورات کلی تشکیل دهیم، مانند «انسان» که به جزئیات متعدد قابل اطلاق است، و روی این تصورات کلی می‌توانیم اسمهایی بگذاریم. کلیت آنها این است که این اسمها به چندین شئ جزئی اطلاق می‌شوند یا قابل اطلاقند. اما این کلیات فی نفسه، یعنی به شکلی که در ذهن ما وجود دارند، مانند همهٔ اشیای موجود دیگر جزئی هستند.

فصل پنجم کتاب سوم، «در باب اسمای جواهر» به رد نظریهٔ مدرسی راجع به ذات می پردازد. اشیا ممکن است دارای یک ذات واقعی باشند، و این ذات همان ساختمان مادی آنها خواهد بود؛ اما این ذات بیشترش بر ما نامعلوم است و آن «ذاتی» که مدرسیان می گویند نیست. ذات بدان معنی که ما بتوانیم بر آن معرفت حاصل کنیم لفظ محض است، و آن فقط تعریف یک اصطلاح کلی است. مثلاً بحث در اینکه آیا ذات جسم فقط بسط است یا بسط به اضافهٔ کثافت، بحثی است دربارهٔ کلمات؛ یعنی ما کلمهٔ «جسم» را به هر دو شکل می توانیم تعریف کنیم و مادام که به تعریف خود قائل باشم ضرری بار نمی آید. انواع متمایز امور مربوط به طبیعت نیستند، بلکه مربوط به زبانند، و عبارتند از «تصورات بغرنج متمایز که اسمایی بدانها اطلاق شده است.» راست است که این انواع چیزهایی هستند که در طبیعت با یکدیگر متفاوتند، اما تفاوتهای آنها به درجات متداوم است؛ یعنی «حدود انواع، که بدان وسیله انسان آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، به وسیلهٔ انسان ساخته شده است.» لاک به عنوان مثال موجودات عجیب الخلقه را ذکر می کند که انسان بودن یا نبودن آنها مورد تردید بود. این نقطهٔ نظر قبول عام نیافت، تا آنکه داروین مردم را قانع ساخت که نظریهٔ تکامل از راه تطور تدریجی را بپذیرند، فقط کسانی که سر خود را با سخنان مدرسیان بدرد آورده باشند می‌توانند دریابند که این نظر چه اندازه مانع مابعدالطبیعی را از سر راه کنار می‌زند.

و اما فلسفهٔ تجربی و ایده‌آلیسم هر دو با مسئله ای روبرو شدند که تاکنون فلسفه راه حل قابل قبولی برای آن نیافته است؛ و آن این مسئله است که ما چگونه از امور غیر از خودمان و اعمال ذهنمان معرفت حاصل می کنیم.

لاک در این مسئله بحث می‌کند، اما آنچه در این باره می‌گوید آشکارا نارساست. در یک جا[1] می‌گوید که «چون ذهن در همهٔ افکار و استدلالات خود هیچ ماده ای جز اندیشه های خود، که فقط خود ذهن می تواند دربارهٔ آنها بیندیشد، ندارد، پس معلوم است که معرفت ما به همانها محدود می‌شود.» و باز: «معرفت توافق یا عدم توافق دو اندیشه است.» به نظر می رسد که از این مقدمه فوراً چنین نتیجه می شود که من نمی توانم از تجربهٔ دیگران یا از جهان مادی معرفت حاصل کنم، زیرا که تجربهٔ دیگران و جهان مادی، اگر موجود باشند، در ذهن من نیستند. مطابق این نظر هر یک از ما باید، تا آنجا که به معرفت مربوط است، در خود محصور بمانیم و هیچ گونه تماسی با دنیای خارج نداشته باشیم.

اما این گفته مبهم و متناقض است، و لاک از ابهام و تناقض بیزار است. به همین جهت در فصل دیگر نظریهٔ دیگری را تشریح می‌کند که کاملاً مباین نظریهٔ قبلی است. می‌گوید که ما از وجود واقعی سه جوهر معرفت داریم. معرفت ما از وجود خود مستقیم یا اشراقی است، معرفت ما از وجود خدا استدلالی است، معرفت ما از اشیای ظاهر بر حواس حسی است.(کتاب چهارم، فصل سوم).

در فصل بعد کم و بیش متوجه این تباین می شود و می گوید که شاید شخصی چنین بگوید: «اگر معرفت توافق اندیشه ها باشد، پس شخص «مشتاق» و شخص «استدلالی» هر دو در یک تراز قرار می گیرند.» در پاسخ می گوید: «وقتی که اندیشه ها با اشیا توافق داشته باشند چنین نخواهد بود.» و سپس چنین استدلال می‌کند که همهٔ اندیشه‌های ساده باید با اشیا توافق داشته باشند، زیرا ذهن چنانکه نشان داده شد به هیچ روی نمی‌تواند [هیچ اندیشهٔ ساده‌ای را] از خود بسازد؛ زیرا همهٔ اندیشه‌های بغرنج ما از جواهر باید فقط و فقط از آن قبیل اندیشه هایی باشند که از آن اندیشه های ساده ای که معلوم است در طبیعت وجود دارند، به وجود آمده اند.» باز ما نمی‌توانیم معرفتی داشته باشیم، جز (۱) از راه درک مستقیم یا اشراق، (۲) از راه استدلال، با بررسی توافق یا عدم توافق دو اندیشه، (۳) «از راه احساس، با ادراک وجود اشیای جزئی.» (کتاب چهارم، فصل سوم، قسمت ۲).

در تمام این مطالب لاک این نکته را مسلم فرض می کند که وقایع ذهنی خاصی، که وی آنها را احساسها می‌نامد، دارای عللی خارج از خود هستند، و این علل، دست کم تا حدی و از جهاتی، به احساساتی که منبعث از آنهایند شباهت دارند. اما این موضوع چگونه معلوم می شود، به طوری که با اصول فلسفهٔ تجربی نیز توافق داشته باشد؟ ما احساسها را تجربه می کنیم، اما نه علل آنها را. اگر احساسهای ما به خودی خود برانگیخته می شدند، تجربهٔ ما باز عیناً همین می بود. این عقیده که احساسها دارای عللی هستند و، از آن بیشتر، این عقیده که این احساسها به علل خود شباهت دارند، عقیده ای است که، اگر بدان معتقد باشیم، باید به دلایلی بدان معتقد باشیم یکسره مستقل از تجربه. این نظر که «معرفت ادراک توافق یا عدم توافق دو اندیشه است،» بیشتر به لاک چسبندگی دارد، و فرار وی از ابهاناتی که از پی این تعریف می‌آید، به قیمت تناقضی چنان بزرگ صورت گرفته است که فقط با دو دستی چسبیدن به فهم عادی توانسته است از آن چشم بپوشد.

فلسفهٔ تجربی تا به امروز با این مشکل دست به گریبان است. هیوم با طرد این فرض که احساسها علل خارجی داشته باشند خود را از این مشکل خلاص کرد؛ ولی حتی او هم هر کجا اصول خود را فراموش می کند (و این امری است که بسیار پیش می‌آید) باز این فرض را می‌پذیرد. حکمت اساسی او، «هیچ اندیشه ای بی تأثر قبلی [وجود ندارد]»، که هیوم آن را از لاک گرفته است، فقط تا وقتی قابل قبول است که ما برای تأثرات به علل خارجی، که خود لفظ «تأثر» ناگزیر پیش می کشد، قائل باشیم. و در مواقعی هیوم قدری انسجام فکر پیدا می‌کند، فلسفه‌اش سخت مبهم و چیستانسا می‌شود.

---

۱. همان کتاب، کتاب چهارم، فصل اول.

هیچ کس تاکنون فلسفه‌ای نیاورده است که هم قابل قبول و هم منسجم باشد. لاک می خواست فلسفه اش را قابل قبول سازد، و به قیمت از دست دادن انسجام چنین کرد. بیشتر فلاسفهٔ بزرگ به عکس او عمل کرده اند. فلسفه‌ای که منسجم نیست نمی‌تواند تماماً صحیح باشد؛ اما فلسفه‌ای که منسجم است به آسانی می‌تواند تماماً غلط باشد. بیشتر فلسفه های مفید و مثمر حاوی تناقضات آشکار بوده اند، ولی به همین دلیل قسمتی از آنها صحیح بوده است. هیچ دلیلی وجود ندارد که بپنداریم یک دستگاه منسجم حاوی حقیقت بیشتری است از دستگاهی که، مانند دستگاه لاک آشکارا کمابیش غلط است.

نظریات اخلاقی لاک جلب توجه است، هم به خاطر خود آن نظریات و هم به عنوان پیشاهنگ نظریات بنتام. اما وقتی که من از نظریات اخلاقی لاک سخن می گویم، منظورم طرز رفتار او نیست، بلکه نظریات کلی او را، در اینکه رفتار مردمان چگونه باید باشد منظور دارم. لاک نیز مانند بنتام مردی بود سرشار از مهر و با این همه عقیده داشت که هر کسی (از جمله خودش) در عمل همیشه باید فقط به وسیلهٔ میل به خوشی و لذت خویشتن برانگیخته شود. نقل کلامی چند از وی، این نکته را روشن می‌کند.

«امور فقط به نسبت لذت یا رنج خوب یا بدند. آن را «خوب» می‌نامیم که مستعد ایجاد یا افزایش لذت، یا کاهش رنج در ما باشد.»

«چیست که میل را بر می‌انگیزد؟ من در جواب می‌گویم خوشی، ولا غیر.»

«سعادت، به معنی تام کلمه، عبارت است از حداکثر لذتی که حصولش از ما ساخته باشد.»

«لزوم تعقیب سعادت حقیقی، اساس آزادی [است].»

«رجحان فساد بر فضیلت، حکم غلط آشکار[ی است].»

«حاکم شدن شهوات ما، اصلاح صحیح آزادی [است].»[1]

قول اخیر ظاهراً مبتنی بر نظریهٔ مکافات اخروی است. خدا قوانین اخلاقی خاصی وضع کرده است؛ کسانی که از این قوانین متابعت کنند به بهشت می روند و کسانی که آنها را نقض می کنند در خطر رفتن به جهنم هستند. پس لذت جوی محتاط کسی است که با تقوی باشد. با انحطاط این عقیده که گناه انسان را به دوزخ می اندازد، ساختن برهانی متکی بر خودبینی محض در تأیید زندگی با تقوا و فضیلت، دشوارتر شده است. بنتام که مردی آزاداندیش بود انسان مقنن را به جای خدا گذاشت. یعنی گفت که وظیفهٔ قوانین و سازمانهای اجتماعی است که میان منافع فردی و عمومی هماهنگی برقرار کنند، چنانکه هر کسی در طلب سعادت خویشتن ناچار از خدمت کردن به سعادت عمومی باشد. اما این نظریه به اندازهٔ سازشی که به وسیلهٔ بهشت و دوزخ میان منافع خصوصی و عمومی حاصل شده بود، رضایتبخش نیست، به دو دلیل: اول اینکه قانونگذاران همیشه خردمند و با تقوی نیستند؛ دوم اینکه حکومتهای بشری علم مطلق ندارند.

لاک این نکتهٔ اشکار را قبول دارد که مردمان همیشه طوری عمل نمی‌کنند که به حکم عقل برایشان متضمن حداکثر لذت باشد. ما برای لذت بیش از لذت آینده، و برای لذت آینده نزدیک بیش از لذت آیندهٔ دور ارزش قائلیم. می‌توان گفت که نرخ بهره میزان کمی تنزیل کلی لذات آینده است. اما لاک چنین نگفته است. اگر منظرهٔ خرج کردن آن هزار لیره در یک سال بعد از این همان اندازه لذت داشت که فکر خرج کردن آن هزار لیره در حال حاضر، در آن صورت لازم نمی‌آمد که به من، در ازای به تأخیر انداختن خرج کردن آن پولی بدهند. لاک می‌گوید که مؤمنین غالباً مرتکب گناهانی می‌شوند که مطابق عقیدهٔ خودشان آنان را به خطر دوزخ گرفتار می‌کند. ما همه دیده‌ایم که بعضی از مردم رفتن به نزد دندانپزشک را بیش از آنکه طلب عقلانی لذت حکم می‌کند به تأخیر

---

۱. اقوال فرق از کتاب دوم، فصل بیستم، نقل شده است.

می‌اندازند. بدین ترتیب حتی اگر جذب لذت و رفع رنج انگیزهٔ ما باشد، باید این را افزود که بـه نسـبت دوری آنهـا در آینده، لذت جذبه و رنج وحشت خود را از دست می‌دهند.

مطابق نظر لاک، چون فقط مآلاً منافع فردی و منافع اجتماعی بایکدیگر هماهنگ می شوند، پس این نکتـه مهـم است که مردم تا آنجا که ممکن است به وسیلهٔ منافع مآلی خود هدایت شوند. یعنی مـردم بایـد حـازم باشـند. حـزم یگانه فضیلتی است که باقی می ماند و باید آن را موعظه کرد، زیرا هر کاهشی در فضیلت رخ دهد بـه معنـی نقصـان حزم است. تأکید بر حزم صفت مشخص لیبرالسم است. این امر بـا ظهـور سـرمایه‌داری بسـتگی دارد؛ زیـرا در دوران سرمایه داری مردم حازم توانگر شدند، و مردم غیر حازم ثروت خود را از دست دادند، یا چیزی به دسـت نیاوردنـد. و این امر با بعضی از اشکال پروتستانیگری هم بستگی دارد؛ بدین معنی که جزم برای رفتن به بهشت، از لحـاظ روحـی به پس انداز برای سرمایه گذاری شباهت بسیار دارد.

اعتقاد به هماهنگی میان منافع فردی و اجتماعی صـفت مشـخص لیبرالیسـم اسـت و مـدت درازی پـس از فـرو ریختن اساس الهی آن، که در فلسفهٔ لاک دیده می‌شود، حیات خود را حفظ کرد.

لاک می‌گوید که آزادی به ضرورت طلب سعادت حقیقی و حاکمیت شهوات ما بستگی دارد. وی ایـن نتیجـه را از این نظریه می گیرد که منافع فردی و اجتماعی بالمآل مشابهند، گرچه ضرورتی ندارد کـه در مـدتهای کوتـاه چنـین باشد. از این نظر چنین بر می آید که اگر جامعه ای داشته باشیم از افرادی کـه هـم متـدین و هـم حـازم باشـند، در صورتی که بدانها آزادی داده شود همه چنان رفتار خواهند کرد که موافق خیـر و صـلاح عمـوم باشـد. احتیـاجی بـه قوانین بشری برای محدود ساختن آنان نخواهد بود، زیرا قوانین الهی برای آنـان کفایـت خواهـد کـرد. شخصـی کـه تاکنون با تقوا بوده و اکنون دچار وسوسهٔ دزدی شده است به خویشتن خواهد گفت: «ممکن اسـت از دسـت محـاکم بشری بجهم، اما در پیشگاه محکمهٔ الهی راه فراری نخواهم داشت.» و به همین جهت نقشه هـای تبهکارانـه را از سـر بیرون خواهد کرد و زندگی را با چنان تقوایی ادامه خواهد داد که گویی گرفتار شدن خود را در چنـگ پلـیس مسـلم می‌بیند. بنابراین آزادی قانونی فقط در جایی تماماً میسر است که حزم و دیانت هر دو عمومیـت داشـته باشـند؛ و الا محدویتهایی که قوانین جزایی تحمیل می‌کند غیر قابل اجتناب خواهد بود.

لاک بارها می‌گوید که اخلاق قابل اثبات است؛ اما این فکر را به صورت دلخواه نمی‌پروراند. مهمترین قطعه‌ای کـه در این زمینه بحث می‌کند این است:

«**اخلاق قابل اثبات.** فکر وجود والایی که در قدرت و خوبی و خرد نامتناهی است و ما مخلـوق او و متکـی بـه او هستیم، و فکر خود ما، موجودات دارای فهم و عقل، چنانکه در ما به وضوح دیده می شود، به گمان من اگـر بـه طـرز لازم مورد بررسی قرار گیرد، چنان اساسی برای وظیفه و قواعد اعمال ما پدید خواهد آورد که شاید اخلاق را در زمـرهٔ قضایای قابل اثبات قرار دهد. در این اساس من شکی ندارم، بل [عقیـده دارم] کـه از قضـایایی کـه بـه خـودی خـود مبرهنند، به وسیلهٔ نتایج ضروری که مانند نتایج ضروری ریاضی محل تردید نیستند، بر هر کسی که هـم خـود را بـا همان بی طرفی و با همان توجهی که به سایر علوم می پردازد مصروف این کار سازد، می توان موازین حق و باطـل را معلوم ساخت. رابطهٔ سایر احوال را نیز مسلماً رابطهٔ عدد و بسط می توان درک کرد و من نمی فهمم کـه ایـن احـوال نیز، اگر روشهای لازم برای بررسی توافق و عدم توافق آنها بکار بسته شوند، چرا نباید قابل اثبات باشند. «هر جا ملک نباشد، عدالت هم نیست،» قضیه ای است به استحکام براهین اُقلیدسی. زیرا چون اندیشهٔ مالکیـت داشـتن حقـی بـر چیزی است، و اندیشهٔ «بی عدالتی» تجاوز یا تعدی به آن حق است، پیداست که چون این اندیشه هـا بـدین ترتیـب اثبات و این نامها بدانها منضم شدند، صحت این قضیه را من با همان ایقانی می توانم دریابم کـه صـحت ایـن قضـیهٔ هندسی را که می گوید مجموع سه زاویهٔ هر مثلث معادل دو قائمه است. و باز: «هـیچ دولتـی آزادی مطلـق را مجـاز نمی‌دارد.» چون اندیشهٔ دولت عبارت است از استقرار جامعه بر قوانین و قواعد معینی که تبعیت از آنهـا لازم اسـت، و

چون اندیشهٔ آزادی مطلق این است که هر که هر چه می‌خواهد بکند، پس من همان قدر به فهم صحت این قضیه قادرم که به درک هر قضیهٔ ریاضی توانایی دارم.»[1]

این قطعه غامض و گیج کننده است، زیرا که در ابتدا به نظر می رسد که قوانین اخلاقی را متکی به اوامر خدا می داند، حال آنکه مثالها حاکی از این معنی اند که قوانین اخلاقی قوانین تخیلی هستند. من گمان می‌کنم که لاک در حقیقت قسمتهایی از اخلاق را تحلیلی و قسمتهایی را متکی به اوامر خدا می‌دانسته است. مشکل دیگر این است که مثالهای ذکر شده اصولاً قضایای اخلاقی به نظر نمی‌رسند.

اما مشکل دیگری هم وجود دارد که انسان مایل است بدان توجه شده باشد. الهیان عموماً عقیده دارند که اوامر خدا انشایی نیست، بلکه ناشی از خوبی و عقل الهی است. این نکته لازم می آورد که مفهوم خوبی مقدم بر اوامر خدا باید وجود داشته باشد تا باعث شود که خدا این اوامر صادر کند، و نه اوامر دیگر را. کشف اینکه آن مفهوم چه می‌تواند باشد، از روی فلسفهٔ لاک غیر ممکن است. آنچه وی می‌گوید این است که شخص حازم به فلان طریق و بهمان نحو عمل خواهد کرد، زیرا در غیر این صورت خدا او را به مجازات خواهد رساند؛ اما در مورد اینکه چرا فلان اعمال مستوجب مجازاتند و نه ضد آن اعمال، لاک ما را در تاریکی مطلق می‌گذارد.

نظریات اخلاقی لاک البته قابل دفاع نیستند. قطع نظر از این نکته که دستگاهی که حزم را یگانه فضیلت بداند قدری نفرت انگیز می‌نماید، ایرادهای دیگر نیز که کمتر جنبهٔ عاطفی دارد به نظریات لاک وارد است.

اولاً گفتن اینکه مردمان فقط خواهان لذتند، مانند اکل از قفاست. من هر چه اتفاقاً میل کنم، از حصول آن احساس لذت خواهم کرد؛ اما قاعدتاً لذت معلول میل است، نه میل معلول لذت. ممکن است، چنانکه برای مازوخیستها اتفاق می‌افتد، شخص میل به رنج داشته باشد؛ در این صورت باز در ارضای میل لذت وجود دارد، اما در اینجا لذت با ضد خود در هم آمیخته است. حتی در نظریهٔ خود لاک نیز مطلق لذت مطلوب نیست، زیرا که شخص به لذت نقد بیش از لذت نسیه میل می‌کند. اگر باید اخلاق را از کیفیت نفسانی میل استنتاج کنیم، چنانکه لاک و شاگردانش می‌خواستند بکنند، دلیلی ندارد که نزول لذات نسیه را حساب نکنیم، یا حزم را یک وظیفهٔ اخلاقی بشناسیم. خلاصهٔ استدلال لاک به طور مجمل این است: «ما فقط به لذت میل می‌کنیم، اما در واقع بسیاری از مردم به مطلق لذت میل ندرند، بلکه خواهان لذت نقدند. این میل با نظریهٔ ما دائر بر اینکه مردم خواهان مطلق لذت هستند تناقض دارد، و لذا میل فاسدی است.» تقریباً همهٔ فلاسفه، در دستگاه اخلاقی خود، ابتدا یک نظریهٔ غلط را مطرح می‌کنند و بعد استدلال می‌کنند که فساد عبارت از رفتاری که غلط بودن آن نظریه را اثبات کند؛ حال آنکه اگر آن نظریه درست بود این کار غیر ممکن می‌شد. لاک نمونه‌ای از این گونه دستگاههای اخلاقی به دست می‌دهد.

1. OP cit, Book IV, chap, iii, sec, 18.

فصل چهاردهم

فلسفهٔ سیاسی لاک

الف. اصل وراثت

در سالهای ۱۶۸۹ و ۱۶۹۰، درست پس از انقلاب ۱۶۸۸، لاک «دو رسالهٔ دربارهٔ حکومت» Two Treatises on Government خود را نوشت و از این دو، رسالهٔ دوم در تاریخ اندیشه‌های سیاسی خصوصاً اهمیت بسیار دارد.

رسالهٔ اول در انتقاد از نظریهٔ قدرت وراثی است. این رساله جوابی است به کتاب سِر رابرت فیلمر Robert Filmer تحت عنوان «پاتریارکا: یا قدرت طبیعی پادشاهان» Patriarcha: or The Natural Power of Kings که در ۱۶۸۰ انتشار یافت، ولی در زمان حکومت چارلز اول نوشته شده بود. سر رابرت فیلمر از هواداران سرسپردهٔ حق الهی سلطنت بود و از بخت بد فرجام تا ۱۶۵۳ زنده ماند و بایستی از اعدام چارلز اول و پیروزی کرمول رنج کشیده باشد. اما «پاتریارکا» پیش از وقایع اسفناک - گرچه نه قبل از جنگ داخلی - نوشته شده بود، و این است که طبیعتاً آگاهی از وجود نظریات مخرب در آن پیداست. این گونه نظریات، چنانکه فیلمر هم اشاره می‌کند، در ۱۶۴۰ تازگی نداشت. در حقیقت الهیان پروتستان و کاتولیک هر دو در رقابت با پادشاهان کاتولیک و پروتستان حق رعایا را برای مقاومت در برابر حکام جبار به قوت تأیید کرده بودند و نوشته‌های آنان برای بحث و مجادله مواد فراوانی در دسترس سر رابرت گذاشته بود.

سر رابرت فیلمر از چارلز اول لقب خواجگی (Sir) گرفت، و می‌گویند که خانه‌اش ده بار به دست هواداران پارلمان غارت شد. وی مستبعد نمی‌داند که نوح با کشتی خود به مدیترانه آمده و آفریقا و آسیا و اروپا را به ترتیب به حام و سام و یافث واگذار کرده باشد؛ معتقد است که مطابق قانون اساسی انگلستان لردها فقط حق مشورت دارند و نمایندگان مجلس عوام حقوقشان حتی از این هم کمتر است. می‌گوید که شخص پادشاه به تنهایی قوانین را که از ارادهٔ او ناشی می‌شوند وضع می‌کند. مطابق نظر فیلمر پادشاه از هرگونه قید بشری کاملاً آزاد است و اعمال اسلافش، و حتی اعمال خودش، برایش الزام آور نیست؛ زیرا که «طبعاً محال است کسی برای خود قانون وضع کند.»

چنانکه از این عقاید پیداست، فیلمر به جناح افراطی دستهٔ «حق الهی» تعلق دارد.

«پاتریارکا» با نبرد با این «عقیدهٔ عمومی» شروع می شود که «نوع بشر طبعاً آزاد از هرگونه تبعیت زاده شده و آزاد است هر نوع حکومتی که بخواهد انتخاب کند، و قدرتی که هر فردی از افراد بر دیگران دارد در ابتدا به دلخواه اجتماع بدو تفویض شده است.» وی می‌گوید که «این عقیده ابتدا در مدارس سر از تخم در آورده است.» به نظر وی حقیقت غیر از این است. حقیقت این است که خدا قدرت سلطنت را به آدم ابوالبشر اعطا کرد و از آدم به وارثانش و سرانجام به پادشاهان مختلف عصر جدید رسید. وی اطمینان می دهد که پادشاهان امروز «یا وارثان آن اولیای اولین هستند که در ابتدا والدین طبیعی همهٔ مردم بودند، یا باید چنین به حساب آیند.» به نظر می رسد که جد امجد ما

قدر حق سلطنت جهانی خود را خوب نمی‌دانسته است، زیرا که «میل به آزادی نخستین علت اخراج آدم از بهشت بود.» میل به آزادی احساسی است که، به نظر سر رابرت فیلمر، خلاف دیانت است.

حقوقی که چارلز اول برای خودش، و انصارش برای او، ادعا می کردند شکل مفرط دعاویی است که در اعصار پیشین ممکن بود مردم در برابر پادشاهان بدانها گردن نهند. فیلمر می گوید که پارسونز Parsons، یسوعی انگلیسی، و بوکانان Buchanan کالوینی اسکاتلندی، که تقریباً در هیچ مورد دیگری با هم اتفاق نظر ندارند معتقدند که مردمان می‌توانند پادشاهان را به سبب ستمگری خلع کنند. البته منظور پارسونز ملکهٔ الیزابت پروتستان بود و منظور بوکانان ماری استوارت کاتولیک. توفیق نظریهٔ بوکانان از پیش رفت و به کرسی نشست، و نظریهٔ پارسونز با اعدام همکارش کامپیون Campion مردود شناخته شد.

حتی پیش از رفورم الهیان متمایل به این عقیده بودند که قدرت سلطنت باید محدود شود. این شعله ای بود از آتش نبردی که در بیشتر قرون وسطی در سراسر اروپا میان کلیسا و دولت زبانه می کشید. در این نبرد دولت متکی به نیروهای مسلح بود و کلیسا متکی به زیرکی و قدوسیت. کلیسا تا هنگامی که هر دوی این محاسن را داشت برنده بود؛ وقتی که از این دو فقط زیرکی در بساطش ماند شکست خورد. اما آنچه رجال برجسته و مقدس بر ضد قدرت پادشاهان گفته بودن در ضبط سوابق باقی ماند. گر چه این مطالب به قصد توسعهٔ منافع پاپ گفته شده بود، می شد در تأیید حقوق مردم برای حکومت برخورد از آنها استفاده کرد. فیلمر می گوید که «مدرسیان باریک بین، برای تأمین تفوق پاپ بر پادشاه بهتر آن دیدند که مقام مردم را بالاتر از مقام پادشاه بگذارند تا بدین ترتیب قدرت پاپ بتواند جای قدرت سلطنت را بگیرد.» وی از قول بلارمین Bellarmine حکیم الهی چنین نقل می‌کند که قدرت دنیوی از جانب مردم (یعنی نه از جانب خدا) اعطا می‌شود؛ و «[این قدرت] در دست مردم است، مگر اینکه آن را به حاکمی تفویض کنند.» بدین ترتیب مطابق گفتهٔ فیلمر، بلارمین «خدا را موجد مستقیم حکومت دموکراتی می‌سازد» و این سخن برای فیلمر همان قدر شگفت آور و ناراحت کننده است که به یک پلوتوکرات امروزی بگویند خدا موجد مستقیم بلشویسم است.

فیلمر قدرت سیاسی را ناشی از هیچ قرارداد و نیز ناشی از هیچ ملاحظهٔ خیر و صلاح اجتماعی نمی داند، بلکه آن را تماماً نظیر حق حاکمیت پدر بر فرزندان خود در نظر می گیرد. عقیده اش این است که منشأ حق سلطنت تبعیت فرزندان از والدین است؛ شیوخ سفر پیدایش پادشاه بوده‌اند، پادشاهان وارثان آدم ابوالبشرند، یا حداقل باید آنها را چنین در نظر گرفت؛ حقوق طبیعی پادشاه مانند حقوق طبیعی پدر است؛ و به حکم طبیعت پسران هرگز از قید قدرت پدران آزاد نیستند، حتی وقتی پسر بالغ باشد و پدر فرتوت.

سراپای این نظریه برای ذهن متجدد چنان شگفت انگیز است که به سختی می توان باور کرد صاحب آن جداً بدان اعتقاد داشته است. ما به استنتاج حقوق سیاسی از داستان آدم و حوا عادت نداریم. برای ما مسلم است که وقتی پسر یا دختر به سن بیست و یک رسید، قدرت والدین بر آنها باید به کلی سلب شود، و قبل از این سن هم این قدرت باید از طرف دولت، و نیز به وسیلهٔ حق ابتکار عملی که از جوانان رفته رفته به دست آورده اند، سخت محدود شود. ما قبول داریم که مادر دارای حقوقی است که حداقل با حقوق پدر برابر است. اما صرف نظر از همهٔ این ملاحظات، بیرون از چهار دیوار ژاپن به هیچ مغز متجددی خطور نمی کند که قدرت سیاسی را به حقوق والدین نسبت به فرزندان تشبیه کند. البته در ژاپن نظریه ای بسیار مشابه نظریهٔ فیلمر هنوز اعتقاد دارند و همهٔ استادان و معلمان باید آن را تعلیم دهند. میکادو می تواند شجرنامهٔ خود را تا الههٔ آفتاب، که خود وارث اوست برساند؛ سایر ژاپنیها نیز از اعقاب همان الهه هستند، منتها به شاخهٔ فرعی این شجرنامه تعلق دارند. به همین جهت میکادو دارای مقام الوهیت است و هرگونه مقاومتی در برابرش خلاف دیانت به حساب می آید. این نظریه عمدتاً در ۱۸۶۸ ساخته و پرداخته شد، ولی اکنون در ژاپن گفته می‌شود که از روز ازل تا به امروز سینه سینه نقل شده است.

کوشش برای تحمیل چنین نظریه ای بر اروپا - که «پاتریارکا»ی فیلمر هم جزو آن بود - به جایی نرسـید. چـرا؟ قبول چنین نظریه ای با طبع بشر ناسازگار نیست؛ مثلاً از ژاپن گذشته، مصریان قدیم و مکزیکیان و پروئیان پیش از درآمدن به تصرف اسپانیا به این نظریه معتقد بودند. این در مرحلهٔ خاصی از تکامل بشر طبیعـی اسـت. انگلسـتان در زمان سلسلهٔ استوارت این مرحله را گذرانده بود، اما ژاپن امروز هنوز هم نگذرانده است.

شکست نظریهٔ حق الهی در انگلستان دو علت عمده داشت: یکی تعدد مذاهب، دیگری نزاع بـر سـر قـدرت میـان پادشاه و اشراف و بورژوازی بزرگ. از بابت مذهب: از زمان سلطنت هنری هشتم پادشـاه در رأس کلیسـای انگلسـتان قرار داشت که هم مقر پاپ و هم با غالب فرق پروتستان مخالف بود. کلیسای انگلسـتان لاف از ایـن مـی زد کـه حـد وسط میان دو نهایت است. مقدمهٔ ترجمهٔ رسمی کتاب مقدس با این جملـه شـروع مـی شـود: «از هنگـام نخسـتین گردآوری آداب عبادت عام، حکمت کلیسای انگلستان این بوده است که در میان دو نهایت حد وسط را اختیار کنـد.» رویهمرفته این سازش به طبع غالب مردم سازگار بود. ملکه ماری و جیمز دوم کوشـیدند تـا مملکـت را بـه طـرف رم بکشانند و فاتحان جنگ داخلی سعی کردند آن را به سوی ژنو سوق دهند، اما این کوششها به جایی نرسید و پـس از ۱۶۸۸ قدرت کلیسای انگلستان بی‌معارض شد. با این حال مخالفانش بـاقی ماندنـد. نانکنفورمیسـتها خصوصـاً مـردم قدرتمندی بودند و عده‌شان در میان بازرگانان ثروتمند و بانکداران، که قدرتشان مدام رو به افزایش بود، فراوان بود.

وضع مذهبی پادشاه انگلستان قدری عجیب بود؛ چونکه وی نه تنها رئیس کلیسـای انگلسـتان بـود بلکـه ریاسـت کلیسای اسکاتلند را هم به عهده داشت. در انگلستان بایستی به اسقفها معتقد باشد و مذهب کالوین را مـردود بدانـد؛ در اسکاتلند به عکس می بایست اسقفها را مردود بشناسد و به مذهب کالوین معتقد باشد. استوارتها دارای معتقـدات مذهبی حقیقی بودند و این امر چنین دو رویی را برای آنان غیـر ممکـن مـی سـاخت و در اسـکاتلند حتـی بـیش از انگلستان برای آنها اسباب زحمت فراهم می کرد. اما پس از ۱۶۸۸ مصالح سیاسی پادشاهان را وادار کرد که تظاهر به داشتن دو مذهب در آن واحد را گردن نهند. این امر باعث سرد شدن شور و حـرارت مـذهبی شـد و در نظـر گـرفتن پادشاهان را به عنوان اشخاص آسمانی و الهی مشـکل سـاخت. بـه هـر صـورت نـه کاتولیکهـا و نـه نانکنفورمیسـتها، نمی‌توانستند به هیچ گونه دعوی مذهبی از جانب پادشاه گردن نهند.

سه دستهٔ پادشاه و اشراف و طبقهٔ متوسط ثروتمند در مواقع مختلـف ترکیبـات متفـاوت پدیـد آوردنـد. در زمـان سلطنت ادوارد چهارم و لویی یازدهم پادشاه و طبقهٔ متوسط بر ضد اشـراف متحـد شـدند. در زمـان لـویی چهـاردهم پادشاه و اشراف بر ضد طبقهٔ متوسط دست به دست هم دادند. در انگلستان ۱۶۸۸ اشراف و طبقـهٔ متوسـط بـر ضـد پادشاه همدست شدند. وقتی که پادشاه یکی از دو دستهٔ دیگر را در جانب خود داشت صاحب قدرت بـود؛ امـا وقتـی آن دو دسته با هم متحد شدند، پادشاه ضعیف شد.

بنابر این دلایل، و دلایل دیگر، لاک در رد و تخطئهٔ براهین فیلمر اشکالی در برابر خود نداشت.

البته تا آنجا که پای استدلال در میان است، کار لاک کار آسانی است. وی می‌گوید که اگر حق والدین مورد بحث است پس حق مادر مساوی حق پدر است. و غیر عادلانه بودن حصر وراثت را به فرزند ارشد، کـه در صـورت مـوروثی بودن سلطنت اجتناب ناپذیر است، تأکید می کند و ابلهانه بودن این فرض را که پادشاهان، به هر معنی جدی، وارثان آدم ابوالبشرند به ریشخند می گیرد. می گوید که آدم فقط یک وارث می تواند داشته باشد، و آن هم کسی نمی دانـد کیست. و می پرسد که آیا اگر آن وارث حقیقی پیدا شود، فیلمر معتقد خواهد بود که همهٔ پادشاهان باید تاج خـود را نثار قدم او کنند؟ اگر اساسی را که فیلمر برای سلطنت ذکر می کند بپذیریم، در آن صورت همهٔ پادشـاهان، بـه جـز یک تن، غاصب خواهند بود و هیچ حقی در طلب اطاعت از اتباع خود نخواهند داشت. لاک می‌گوید که به علاوه حـق والدین موقت است و حیات یا ملک را شامل نمی‌شود.

مطابق رأی لاک، بنابر این دلایل، گذشته از دلایل اساسی‌تر دیگر، وراثت نمی‌تواند به عنوان اساس قدرت سیاسی مشروع پذیرفته شود. به همین جهت وی در رسالهٔ دوم خود دربارهٔ حکومت، در پی اساس مـی‌رود کـه بیشـتر قابـل دفاع باشد.

اصل وراثت تقریباً از صحنهٔ سیاست خارج شده است. در مدت عمر خود من امپراتوران برزیل و چـین و روسـیه و آلمان و اتریش برافتاده اند و جای آنان دیکتاتورهایی نشسته اند که قصد تأسیس سلسلهٔ مـوروثی ندارنـد. اشـراف در سراسر اروپا امتیازات خود را از دست داده اند، جز در انگلستان که در آنجا هم چیزی بـیش از یـک شـکل و شـمایل تاریخی نیستند. همهٔ این وقایع در غالب ممالک در سالهای بسیار اخیر رخ داده است، و با ظهـور دیکتاتوریهـا رابطـهٔ فراوان دارد؛ زیرا اساس دیرینهٔ قدرت از میان رفته است و آن روحیاتی که برای اجرای توفیـق آمیـز دموکراسـی لازم است فرصت رشد نیافته است. اما یک سازمان بزرگ وجود دارد که هرگز ارثی نبـوده اسـت و آن کلیسـای کاتولیـک است. می‌توان انتظار داشت که دیکتاتوریها، اگر باقی بمانند، بتدریج شکل حکومتی نظیر کلیسا به وجود آورنـد. ایـن نکته تاکنون در مورد شرکتهای بزرگ امریکا که قدرتی تقریباً هم وزن قدرت دولت دارند، یـا تـا روز حملـهٔ ژاپـن بـه پرل‌هاربور داشتند، صورت عمل به خود گرفته است.

جلب اینجاست که مردود شدن اصل وراثت در سیاست، در کشورهای دمـوکراتی در زمینـهٔ اقتصـاد تقریبـاً هـیچ تأثیری نداشته است. (در کشورهای یک حزبی قدرت اقتصادی را قدرت سیاسی بلعیده است.) به نظر ما هنوز طبیعی است که شخص پس از مرگ اموالش را برای کودکانش به اث بگذارد. معنی این امر این است که ما اصل وراثـت را در زمینهٔ اقتصاد می‌پذیریم، و حال آنکه در مورد سیاست آزاد آن رامردود می‌دانیم. سلسله‌های سیاسی از میان رفته‌انـد، اما سلسله‌های اقتصادی به حیات خود ادامه می‌دهند. من فعلاً قصد ندارم که لـه یـا علیـه ایـن دو روش متفـاوت در قبال دو صورت قدرت استدلال کنم؛ فقط می خواهم خاطر نشان کنم که ایـن امـر وجـود دارد و غالـب مـردم از آن غافلند. اگر توجه کنید که به نظر ما چه طبیعی است که قدرت و تسلط یافتن بر زنـدگی دیگـران بـه واسـطهٔ ثـروت فراوان امری ارثی باشد، آن وقت بهتر خواهید فهمید که چطور مردانی چون سر رابرت فیلمر مـی‌توانسـتند در مـورد قدرت پادشاهان نیز همین رأی را داشته باشند، و از اینجا اهمیت اندیشهٔ بدیعی کـه نماینـدهٔ آن مردانـی ماننـد لاک هستند آشکار می‌شود.

برای آنکه بفهمیم نظریهٔ فیلمر چگونه می توانست پذیرفته باشد، و چگونه نظریهٔ لاک که ضد آن بود انقلابـی بـه نظر می رسید، کافی است در نظر آوریم که در آن زمان به قلمرو پادشاهان به همان نظر نگاه می کردند که امروزه به املاک نگاه می کنند. صاحب زمین دارای حقوق مهم مختلفی است که اهم آن اختیار تعیین این است که چه کسـی باید در آن زمین زندگی کند. مالکیت می تواند به واسطهٔ ارث انتقال یابد یا احساس می کنیم که شخصی که ملک را به ارث برده است حق دارد مدعی همهٔ امتیازاتی که قانون به سبب وراثت برای وی مجاز می دارد باشد. اما بیخ وضـع او همان وضع پادشاهان است که سر رابرت فیلمر از دعاوی آنان مدافعـه مـی‌کنـد. همـین امـروز امـلاک وسـیعی در کالیفرنیا وجود دارد که حق تصرف آنها ناشی از بخششهای حقیقی یا ادعـایی پادشـاه اسپانیاسـت. آن پادشـاه بـدین جهت می‌توانست چنان بخششهایی بکند که (الف) اسپانیا عقایـدی مشـابه فیلمـر را مـی پـذیرفت؛ (ب) اسـپانیاییان توانستند که سرخ پوستان را در جنگ شکست بدهند. معهذا ما عقیده داریم که وارثان کسانی کـه پادشـاهان اسـپانیا اراضی کالیفرنیا را بدانها بخشیده است حق تملک این اراضی را دارند. شاید در آینده این امر همـان قـدر عجیـب بـه نظر آید که امروز عقاید فیلمر در نظر ما عجیب جلوه می‌کند.

ب. وضع طبیعی، و قوانین طبیعی

لاک دومین رسالهٔ خود را دربارهٔ دولت با بیان این نکته آغاز می‌کند که اکنون که عدم امکان ناشی دانستن حق حکومت از اصل وراثت معلوم شد، آنچه را که به نظر وی منشأ حقیقی حکومت است تشریح خواهد کرد.

وی بحث خود را با فرض کردن شکلی از جامعه که خود آن را «وضع طبیعی» می نامد و مقدم بر هرگونه حکومت بشری است آغاز می کند. در این مرحله یک «قانون طبیعی» وجود دارد؛ اما قانون طبیعی عبارت از اوامر الهی است و به وسیلهٔ هیچ قانونگذار بشری به اجرا گذاشته نشده است. روشن نیست که لاک وضع طبیعی را تا چه اندازه به صورت فرضیهٔ صرف می بیند و تا چه اندازه آن را واقعیت تاریخی می پندارد؛ ولی متأسفانه باید بگوییم که وی تمایلی دارد بدان که این وضع را به عنوان مرحله ای که حقیقتاً صورت وقوع یافته است بشناسد. مردم به وسیلهٔ یک قرارداد اجتماعی که یک حکومت مدنی را تشکیل می‌داد از وضع طبیعی بیرون آمدند. لاک این نکته را نیز کم و بیش یک امر تاریخی می‌دانست. اما فعلاً وضع طبیعی است که موضوع بحث ما را تشکیل می‌دهد.

سخنان لاک دربارهٔ وضع طبیعی و قانون طبیعی، چندان تازگی ندارد، بلکه تکرار نظریات مدرسیان قرون وسطی است. توماس اکویناس قدیس چنین می‌گوید:

«هر قانون موضوع به دست انسان درست تا آن حد دارای صفت قانون است که از قانون طبیعت انتزاع شده باشد؛ اما در هر جا که با قانون طبیعت تناقض پیدا کند فوراً صفت قانون از آن سلب می شود و جز تعبیر غلطی از قانون چیزی نیست.»[1]

در سراسر قرون وسطی عقیده بر این بود که قانون طبیعت رباخواری را محکوم می کند. تقریباً تمامی املاک کلیسا به صورت زمین بود، و زمین داران همیشه بیشتر بدهکار بوده اند تا بستانکار. اما وقتی که مذهب پروتستانی ظهور کرد، طرفداران آن - به خصوص در میان کالوینیان - غالباً از طبقهٔ متوسط و ثروتمند بودند که بیشتر بستانکار بودند تا بدهکار. نتیجه اینکه نخست کالوین و بعد پروتستانها و سرانجام کلیسای کاتولیک رباخواری را تصویب کردند. تصور مردم از قانون طبیعت عوض شد، ولی هیچکس در اصلِ وجود این قانون شکی به دل راه نداد.

بسیاری از نظریاتی که عمرشان بیش از اعتقاد به قانون طبیعی وفا کرده است سرچشمه شان نظریهٔ قانون طبیعی است؛ مانند تجارت آزاد (laissez-faire) و حقوق بشر. این نظریات با پوریتانیسم ارتباط دارند و هر دو از آن سرچشمه می‌گیرند. دو نمونه از اقوالی که تاونی نقل کرده است این نکته را روشن می‌کند. یک کمیتهٔ مجلس عوام انگلستان در ۱۶۰۴ چنین اظهار داشت:

«همهٔ اتباع آزاد دارای حق وراثت نسبت به زمین خود، و همچنین دارای حق اشتغال آزاد به کار خود در مشاغلی که بدان می‌پردازند و بدان وسیله باید اعاشه کنند، متولد می‌شوند.»

در ۱۶۵۶ ژوزف لی Joseph Lee می‌نویسد:

«حقیقتی است غیر قابل انکار که هر کسی در پرتو طبیعت و عقل بدان کاری که برایش حداکثر فایده را دارد می‌پردازد... پیشرفت افراد همان پیشرفت جامعه خواهد بود.»

از کلمات «در پرتو طبیعت و عقل» که بگذریم می‌توان گفت که این مطلب در قرن نوزدهم نوشته شده است.

تکرار می‌کنم که در نظریهٔ حکومت لاک کمتر مطلب تازه ای وجود دارد. از این حیث لاک مانند غالب کسانی است که به سبب افکار خود شهرت یافته اند. قاعدتاً کسی که نخستین بار اندیشهٔ تازه‌ای می‌آورد به اندازه‌ای از زمان خود پیش است که همه او را ابله می‌پندارند، چنانکه وی گمنام می‌ماند و زود فراموش می‌شود. سپس بتدریج جهان برای آن اندیشه آمادگی پیدا می‌کند و آن کسی که در ساعت سعد آن اندیشه را اعلام کند، همهٔ افتخارات را به

---

۱. این را تاونی Tawney در «دین و ظهور سرمایه داری» Religion and The Rise of Capitalism نقل کرده است.

چنگ می‌آورد. مثلاً در مورد داروین چنین بود. لرد مونبودو Monboddo بیچاره همان نظریات داروین را پیش از او آورد، اما همه به ریشش خندیدند.

در مورد نظریهٔ وضع طبیعی، عقاید لاک از عقاید هابز، که می پندشت در این مرحله جنگ همه بر ضد همه جریان داشته و زندگانی پلید و سخت و کوتاه بوده است، کمتر تازگی دارد. اما هابز به نام کافر و خدا ناشناس معروف شد. عقیدهٔ وضع طبیعی و قانون طبیعی را که لاک از اسلاف خود پذیرفت نمی توان از اساس دینی اش جدا کرد؛ و هر جا که این عقیده بی آن اساس دینی باقی مانده است، مانند صورتی که لیبرالیسم جدید به خود گرفته، از مبنای منطقی روشن جدا افتاده است. اعتقاد به «وضع طبیعی» خوش و سعادت آمیز در گذشتهٔ بسیار دور، پاره ای ناشی از افسانهٔ کتاب مقدس دربارهٔ عصر انبیاست، و پاره‌ای ناشی از اساطیر یونان قدیم دربارهٔ عصر طلایی. اعتقاد عموم به بد بودن گذشتهٔ دور فقط با نظریهٔ تکامل به وجود آمد.

نزدیکترین مطلب به تعریف وضع طبیعی که در آثار لاک می‌توان یافت این است:

«[اجتماع] مردمی که مطابق عقل و بدون مافوق مشترک در روی زمین که حق حکمیت بر آنها داشته باشد زندگی کنند همانا وضع طبیعی است.»

این مطلب توصیف زندگی قبایل وحشی نیست، بلکه یک جامعهٔ خیالی است از آنارشیستهای با فضیلت و تقوا که احتیاجی به پلیس یا محکمه ندارند، زیرا همواره از «عقل» اطاعت می‌کنند، که همان «قانون طبیعی» است؛ و قانون طبیعی نیز به نوبهٔ خود آن قوانین رفتاری است که دارای منشأ الهی پنداشته می‌شوند. (مثلاً: «نباید مرتکب قتل شوی» جزو قانون طبیعت است، اما مقررات جاده‌ها چنین نیست.)

چند نقل قول دیگر معنی مورد نظر لاک را روشن می‌کنند.

می‌گوید«برای شناختن حق قدرت سیاسی و انتزاع آن از منشأش باید ببینیم که مردم طبیعتاً در چه وضعی و مرحله‌ای هستند، و آن وضعی است که در آن مردم آزادی کامل دارند در حدود قانون طبیعت هر عملی که می‌خواهند انجام دهند و با شخص خود و مایملک خود هر چه می‌خواهند بکنند بی اینکه از کسی اجازه بگیرند یا بر ارادهٔ شخص دیگری اتکا داشته باشند.

«همچنین حالت تساوی که در آن هر قدرت و حاکمیتی متقابل است و هیچ کس بیش از دیگری از آن برخوردار نمی شود، چون هیچ چیزی مسلم تر از این نیست که موجوداتی که به یک نوع و مقام تعلق دارند و همه با هم از بدو تولد دارای امتیازات طبیعی مشابه و قوای عقلی همانند هستند، باید هر یک با دیگری برابر باشند و [هیچکدام] تابع یا زیر دست دیگری نباشد، مگر اینکه خداوند همهٔ آنها بخواهد که به تصریح ارادهٔ خود یکی را برتر از دیگری قرار دهد و با قراری واضح و مبرهن حق مسلم تسلط و حکومت را بدو تفویض کند.

«اما هر چند که این وضع [وضع طبیعی] وضع آزادی باشد، وضع اختیار نیست: گرچه انسان در آن وضع آزادی نامحدودی دارد که هر چه می خواهد با شخص یا مایملک خود بکند، اما این آزادی را ندارد که خود را یا هر موجودی را که در مالکیت اوست از میان ببرد، مگر در جایی که فایده ای شریفتر از صرف حفاظت آن بر آن مترتب باشد. وضع طبیعی دارای یک قانون طبیعی است که بر آن حکومت می کند، و این قانون برای همه کس الزام آور است؛ و عقل که همان قانون است به نوع بشر که جز به حکم عقل عمل نمی‌کند می آموزد که چون همه مساوی و مستقلند هیچ کس نباید به جان و صحت و آزادی و مال دیگران لطمه‌ای وارد کند.»[۱] (زیرا که ما اموال خدا هستیم.)[۲]

۱. قیاس کنید با «اعلامیهٔ استقلال» امریکا.

۲. «آنها اموال او هستند و ساختهٔ دست او، و برای آن ساخته شده‌اند که مادام که میل او باشد، نه میل دیگری، دوام داشته باشند.»

اما در اینجا معلوم می شود که در جایی که اکثر مردم در وضع طبیعی باشند، باز کسانی وجود خواهند داشت که مطابق قانون طبیعت زندگی نکنند، و قوانین طبیعت عملی را که می توان با چنین جنایتکارانی کرد تا حدی معلوم ساخته است. لاک می گوید که در وضع طبیعی هر کسی می تواند از خود و اموالش دفاع کند. «هر کس خون انسان را بریزد باید به دست انسان خونش ریخته شود.» این جزو قانون طبیعی است. من حتی می‌توانم دزدی را که مشمول ربودن اموال من است بکشم؛ و این حق پس از تشکیل دولت نیز برای من باقی مانده است، گرچه در جایی که دولت وجود داشته باشد وقتی که دزد موفق به فرار شد، من باید کینهٔ شخصی را کنار بگذارم و به قانون متوسل شوم.

ایراد مهمی که به وضع طبیعی وارد است این است که مادام که این وضع باقی است هر کسی قاضی مدعای خویش است، زیرا برای دفاع از حقوق خود باید به نفس خود متکی باشد. حکومت علاج این درد است؛ اما این علاج، علاج «طبیعی» نیست. مطابق رأی لاک وضع طبیعی با قراردادی که میان مردم برای تشکیل حکومت بسته شد پایان یافت. هر قراردادی وضع طبیعی را پایان نمی‌دهد، فقط قراردادی چنین می‌کند که یک جامعهٔ سیاسی به وجود آورد. حکومتهای مختلفِ دولتهای مستقل اکنون نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی هستند.

در قطعه‌ای که گویا بر ضد عقید هابز نوشته شده، لاک می‌گوید که وضع طبیعی همان حالت جنگ نیست، بلکه به احتمال قویتر عکس آن است. پس از توضیح دادن حق کشتن دزد، به این دلیل که می توان دزد را در حال جنگ با من شمرد، لاک می‌گوید:

«و در اینجا ما «تفاوت آشکار میان وضع طبیعی و حالت جنگ» را می بینیم، که هر چند بعضی کسان آنها را با هم اشتباه کرده‌اند میان آنها همان اندازه تمایز وجود دارد که میان حالت صلح و حسن نیت و تعاون و حفاظت متقابل با حالت خصومت و خدعه و تجاوز و تخریب متقابل.»

شاید بتوان گفت که «قانون» طبیعی دارای حیطه‌ای وسیعتر از «وضع» طبیعی است؛ زیرا که اولی با دزدان و جنایتکاران سر و کار دارد، در حالی که دومی از چنین تبهکارانی بحث نمی‌کند. این نکته حداقل راهی برای احتراز از تناقض نظریهٔ لاک نشان می‌دهد، و آن تناقض این است که وی گاهی وضع طبیعی را حالتی نشان می‌دهد که در آن همه دارای تقوا و فضیلت هستند و گاهی از این بحث می‌کند که در وضع طبیعی چه عملی برای مقاومت در برابر تجاوز بدکاران می‌توان انجام داد که صحیح باشد.

بعضی از قسمتهای قانون طبیعی لاک شگفت انگیز است. مثلاً می گوید که در یک جنگ عادلانه، اسیران مطابق قانون طبیعی برده خواهند بود. نیز می‌گوید که بنابر قانون طبیعی هر کسی حق دارد تجاوزی را که به جان یا مال او صورت گیرد حتی به وسیلهٔ مرگ دفع کند. لاک در این باره هیچ حدودی معین نمی‌کند، به طوری که اگر من کسی را در حال آفتابه دزدی هم بگیرم مطابق قانون طبیعی حق خواهم داشت با گلوله او را از پای درآورم.

در فلسفهٔ سیاسی لاک مالکیت دارای مقام برجسته‌ای است و به نظر او دلیل اصلی تشکیل حکومت مدنی است.

«هدف بزرگ و عمدهٔ مردمی که به صوت جامعهٔ مشترک المنافع متحد می شوند و خود را تحت فرمان حکومت قرار می‌دهند عبارت است از حفاظت ملک آن مردم که در وضع طبیعی نقائص فراوانی دارد.»

کل این نظریهٔ حالت طبیعی و قانون طبیعی به یک معنی روشن است، اما از لحاظ دیگر بغرنج. روشن است که لاک چه می اندیشیده، اما روشن نیست که چگونه می توانسته است چنین بیندیشد. چنانکه دیدیم اخلاق لاک بهره‌جویانه است، ولی به هنگام در نظر گرفتن «حقوق» ملاحظات بهره جویانه را به حساب نمی آورد. مقداری از این موضوع در تمامی فلسفهٔ حقوق، چنانکه حقوقدانان آن را تعلیم می دهند، رسوخ کرده است. حقوق «قانونی» را، به طور کلی، می توان چنین تعریف کرد: انسان وقتی دارای یک حق قانونی است که بتواند برای حفاظت خود در قبال صدمه به قانون متوسل شود. انسان نسبت به ملک خود به طور کلی دارای حق قانونی است؛ اما اگر (مثلاً) وی دارای

یک انبار کوکائین قاچاق باشد، در برابر کسی که این انبار را به سرقت ببرد، هیچ حربهٔ قانونی ندارد. اما قانونگذار باید تصمیم بگیرد که چه حقوق قانونی را به وجود آورد، و برای این کار طبیعتاً به مفهوم حقوق «طبیعی» به عنوان حقوقی که باید به وسیلهٔ قانون حفظ شوند تکیه می‌کند.

من می‌خواهم تا آنجا که ممکن است شبیه نظریهٔ لاک را به زبان غیر دینی بیان کنم. اگر فرض شود که اخلاق و تقسیم اعمال به «صواب» و «خطا» منطقاً مقدم بر قانون واقعی است، آن وقت بیان مجدد نظریه به صورتی که متضمن تاریخ اساطیری نباشد غیر ممکن می‌شود. برای آنکه به قانون طبیعی برسیم، باید مسئله را بدین شکل طرح کنیم: در نبودن قانون و حکومت، چه دسته ای از اعمال زید بر ضد عمرو عمل عمرو را در انتقام گرفتن از زید توجیه می‌کند، و در موارد مختلف چه انتقامی موجه است؟ عقیدهٔ عموم بر این است که اگر کسی در برابر تجاوز جنایی از خود دفاع کند مقصر نیست، و حتی در صورت لزوم دفاع او می‌تواند تا حد کشتن شخص متجاوز نیز موجه باشد. وی به همین ترتیب می‌تواند از زن و فرزندان خود و حتی هر فردی از اجتماع، دفاع کند. در این قبیل موارد اگر، چنانکه به آسانی ممکن است رخ دهد، وضع چنان باشد که پیش از رسیدن کمک از جانب پلیس شخص مورد تجاوز در خطر کشته شدن باشد وجود قانون منتفی است. پس در اینجا ما به قانون «طبیعی» می‌رسیم. شخص حق دارد که از اموال خود دفاع کند، گر چه در اینکه وی تا چه اندازه آسیب حق دارد به دزد برساند عقاید مختلف است.

چنانکه لاک می‌گوید، در روابط میان دُول قانون «طبیعی» حاکم است. جنگ در چه شرایطی موجه است؟ تا وقتی یک دولت بین الملل وجود ندارد جواب این سؤال صرفاً اخلاقی خواهد بود، نه قانونی. جواب این سؤال باید به همان نحوی داده شود که هرگاه این سؤال راجع به یک فرد در اجتماع فاقد دولت و قانون بود داده می‌شد.

نظریهٔ قانونی بر این اساس نهاده خواهد شد که «حقوق» افراد باید به وسیلهٔ دولت حفاظت شود. یعنی وقتی که شخصی آسیبی ببیند که بر حسب اصول قانون طبیعی حق گرفتن انتقام آن را داشته باشد، قانون واقعی موضوع باید چنان عمل کند که انتقام به دست دولت گرفته شود. اگر شما ببینید که کسی دارد تجاوز جنایی نسبت به برادر شما مرتکب می شود و به نحو دیگری نتوانید برادر خود را نجات دهید، حق دارید آن شخص را بکشید. در وضع طبیعی - حداقل به عقیدهٔ لاک - اگر شخصی موفق به کشتن برادر شما شده باشد، شما حق دارید او را بکشید؛ اما در جایی که قانون وجود داشته باشد شما این حق را از دست می‌دهید و دولت آن را به دست می‌آورد. و اما اگر شما در دفاع از نفس یا دفاع از دیگری مرتکب قتل بشوید باید در محکمه ثابت کنید که دلیل قتل شما این بوده است.

پس ما می‌توانیم «قانون طبیعی» را با قواعد اخلقی، تا آنجا که مستقل از مواد قانونی موجود و مجرا هستند، یکی بدانیم. اگر لازم است بین قوانین خوب و قوانین بد تمایزی وجود داشته باشد، باید چنین ضوابط اخلاقی موجود باشند. در نظر لاک قضیه ساده است؛ زیرا قوانین اخلاقی را خدا معین کرده اسن و باید آنها را در کتاب مقدس جستجو کرد. اما چون اساس دینی از زیر این قواعد کشیده شود، موضوع دشوارتر می شود. ولی تا وقتی که این اعتقاد باقی است که میان کار صواب و کار خطا تمایز اخلاقی وجود دارد ما می توانیم بگوییم: در اجتماعی که فاقد حکومت باشد، قانون طبیعی حکم می‌کند که چه کارهایی اخلاقاً صوابند و چه کارهایی خطا، و قانون موضوع باید تا آنجا که امکان دارد به وسیلهٔ قانون طبیعی هدایت شود و از آن الهام بگیرد.

این نظریه که فرد دارای حقوق معین غیر قابل سلب است به صورت مطلق خود با مسلک بهره جویی (utilitarianism) مانعه‌الجمع است؛ یعنی نظریهٔ حقوق فرد با این نظریه که کارهای صواب آن کارهایی هستند که حد اعلای تأثیر را در سعادت عمومی داشته باشند، سازگار نیست. اما برای اینکه نظریه ای اساس استوار قانون قرار گیرد لازم نیست که در هر مورد ممکنی صدق کند. ما همه می‌توانیم مواردی را تصور کنیم که در آن موارد قتل نفس موجه باشد، اما این موارد نادرند و دلیلی بر ضد منع جنایت نمی‌شوند. به همین ترتیب شاید - می‌گویم شاید، نمی‌گویم باید - از نقطهٔ نظر بهره جویی مطلوب باشد که برای هر فردی حدود معینی از آزادیهای شخصی محفوظ

بماند. در این صورت نظریهٔ «حقوق بشر» برای قوانین بهره جویانه نیز اساس استواری خواهد بود، هر چند این حقوق تابع استثنائاتی هم بشوند. شخص بهره جو باید نظریه‌ای را که به عنوان اساس قوانین در نظر گرفته می‌شود از نقطهٔ نظر آثار عملی آن مورد توجه قرار دهد؛ وی نمی‌تواند آن را از پیش به عنوان یک نظریهٔ مخالف موازین اخلاقی خود محکوم کند.

ج. قرارداد اجتماعی

در تفکر سیاسی قرن هفدهم دو نوع نظریه در خصوص منشأ حکومت وجود دارد. نمونهٔ یکی از این دو نوع را در عقاید سر رابرت فیلمر ملاحظه کردیم. مطابق این نوع نظریه، خدا قدرت را به اشخاص معینی ارزانی دشته است و این اشخاص یا وارثان آنها دولت بر حق را تشکیل می دهند و طغیان بر ضد این دولت نه فقط خیانت بلکه بی دینی است. احساساتی که نسبت به گذشتهٔ دور و افسانه ای وجود داشت بر این عقیده صحه می‌گذاشت. تقریباً در همهٔ تمدن های قدیم پادشاه مقدس است. پادشاهان طبیعتاً این نظریه را قابل ستایش می‌دانستند. اشراف انگیزه هایی برای تأیید و انگیزه هایی برای مخالفت با آن داشتند. حسنش این بود که اصل وراثت را تأکید می کرد و برای مقاومت در برابر طبقهٔ بازرگان تازه به دوران رسیده پشتیبان محکمی به شمار می رفت. در جاهایی که ترس یا نفرت اشراف از طبقهٔ متوسط بیش از پادشاه بود، این انگیزه حاکم می شد. هر جا که عکس این قضیه صادق بود، و به خصوص هر جا که خود طبقهٔ اشراف امکان به دست آوردن قدرت اعلا را داشت، این طبقه به مخالفت با پادشاه متمایل می‌شد. در نتیجه نظریهٔ حق الهی سلطنت را مردود می‌دانست.

نوع مهم دیگر - که لاک نمایندهٔ آن است - معتقد بود که حکومت مدنی محصول قرارداد است و امری است صرفاً دنیوی، و دست الهی در استقرار آن دخالتی ندارد. برخی از نویسندگان قرارداد اجتماعی را یک حقیقت تاریخی می دانستند و برخی دیگر آن را به مثابه یک تصور حقوقی در نظر می گرفتند. موضوع مهم برای همهٔ آنها عبارت بود از یافتن یک منشأ دنیوی برای حق حاکمیت حکومت؛ و در حقیقت به جای حق الهی هیچ چیزی جز قرارداد فرضی به نظرشان نمی رسید. غیر از افراد شورشی، همه احساس می کردند که برای اطاعت از حکومت باید دلیلی یافت و اینکه حاکمیت دولت برای اکثریت مردم مفید و اسباب آسانی کار است کافی دانسته نمی شد. حکومت باید، به معنایی، دارای یک «حق» برای طلب اطاعت از مردم داشته باشد. و حقی که به وسیلهٔ قرارداد تفویض شده باشد به نظر می‌رسید که بهترین جانشین امر الهی است. در نتیجه این نظریه که حکومت به وسیلهٔ قرارداد اجتماعی تشکیل شده است مورد استقبال تقریباً همهٔ کسانی که با حق الهی سلطنت مخالف بودند واقع شد. در آثار توماس اکویناس اشاره‌ای بدین موضوع هست، ولی نخستین پرورش جدی آن را باید در آثار گروتیوس Grotius یافت.

نظریهٔ قرارداد می‌توانست صورتهایی به خود بگیرد که توجیه کنندهٔ حکومتهای جباری باشد. مثلاً هابز عقیده داشت که در میان افراد قراردادی بسته شده است که قدرت به دست حاکم منتخبی محول شود. اما خود آن حاکم در این قرارداد شرکت ندارد و به همین جهت لامحاله قدرت نامحدود به دست می آورد. این نظریه در آغاز امر می‌توانست حکومت خودکامهٔ کرامول را توجیه کند، و پس از بازگشت سلطنت توجیه کنندهٔ اعمال چارلز دوم شد. اما در صورتی که لاک از این نظریه به دست می دهد خود دولت نیز شریک در قرارداد است و اگر از اجرای سهم خود در معامله عاجز بماند افراد حق دارند در برابر آن مقاومت کنند. نظریهٔ لاک کم و بیش دموکراتی است؛ اما جنبهٔ دموکراتی آن با این نظریه (تصریح نشده، بلکه به طور ضمنی بر می‌آید) محدود می‌شود که کسانی که فاقد ملک و مال باشند در شمار افراد ذیحقوق اجتماع شمرده نمی‌شوند.

اکنون ببینیم که لاک دربارهٔ موضوعی که فعلاً مورد بحث ماست عیناً چه مطالب گفتنی دارد.

ابتدا تعریفی است دربارهٔ قدرت سیاسی:

«به نظر من قدرت سیاسی عبارت است از حق وضع قوانین با مجازات مرگ، و نتیجتاً همهٔ مجازاتهای پایینتر، برای تنظیم حفاظت اموال؛ و حق مأمور ساختن نیروهای جامعه برای اجرای این قوانین و مدافعه از ثروت مشترک در برابر لطمات خارجی؛ به طوری که همهٔ این اعمال فقط برای خیر و صلاح عموم انجام گیرد.»

لاک می‌گوید که دولت علاجی است برای مشکلاتی که در وضع طبیعی به واسطهٔ اینکه در آن وضع هر کسی قاضی مدعی خویش است پیش می آید. اما هرگاه در اختلافی که پیش می آید شخص پادشاه یک طرف را تشکیل دهد، حکومت این مشکل را علاج نمی‌کند؛ زیرا که پادشاه در عین حال عن قاضی و هم مدعی است. این ملاحظات منجر به این رأی می‌شود که حکومت نباید مطلق باشد، و دیگر اینکه قوهٔ قضائیه باید از قوهٔ مجریه مجزا باشد. این گونه استدلالها هم در انگلستان و هم در امریکا بعدها اهمیت یافتند، ولی فعلاً مورد بحث ما نیستند.

لاک می‌گوید که شخص طبیعتاً حق دارد تجاوزی را که به مال او صورت می‌گیرد حتی با مرگ تلافی کند. جامعهٔ سیاسی فقط و فقط در جایی صورت وقوع پیدا می‌کند که مردم این حق خود را به جامعه یا به قانون واگذار کرده باشند.

سلطنت مطلقه یکی از شکال حکومت مدنی نیست، زیرا که در آن برای حکمیت در دعوای میان پادشاه و اتباع وی مقام بی طرفی وجود ندارد. در حقیقت پادشاه نسبت به اتباع خود هنوز در وضع طبیعی به سر می‌برد. امید به اینکه صرف پادشاه بودن، انسانی به طبع متجاوز را صاحب فضیلت و تقوا کند، امید عبثی است.

«کسی که اگر در جنگهای امریکا به سر برد شرور و آسیب رسان باشد بر تخت پادشاهی، که شاید در آنجا بر او چنین بنماید که علم و دین همه اعمالی را که وی با اتباع خود می‌کند توجیه می‌کنند و شمشیر هر که را بدین امر اعتراض کند فی‌الحال خاموش می‌سازد، در چنین مقامی احتمال ندارد که چندان بهتر شود.»

سلطنت مطلقه بدان می‌ماند که مردم خود را در برابر گربهٔ قطبی و روباه حفظ کنند «اما راضی باشند، یا نه، شرط ایمنی را این بدانند که طعمهٔ شیران شوند.»

جامعهٔ مدنی متضمن حکومت اکثریت است مگر آنکه در این موضوع توافق شده باشد که برای حکومت تعدادی بیش از اکثریت لازم است. (چنانکه مثلاً در ایالات متحده برای تغییر قانون اساسی یا تصویب عهدنامه‌ها چنین است.) این موضوع دموکراتی به نظر می‌رسد، اما باید به یاد داشت که لاک برای زنان و افراد بی‌بظاعت حقوق اجتماعی قائل نیست.

«آغاز شدن جامعهٔ دارای دولت منوط بدین است که افراد به شراکت و تشکیل جامعهٔ واحد راضی شوند.» لاک - با قدری تردید - چنین استدلال می‌کند که چنین رضایتی بایست یک وقتی حاصل شده باشد، گرچه اذعان می‌کند که تشکیل دولت در همه جا، جز در میان قوم یهود، در ازمنهٔ ماقبل تاریخ صورت گرفته است.

قرارداد مدنیی که باعث ایجاد دولت می‌شود، فقط برای کسانی که آن را بسته‌اند الزام آور است؛ یعنی پسر باید رضایت خود را نسبت به قراردادی که پدر بسته است از نو اعلام کند. (روشن است که این موضوع چگونه از اصول لاک نتیجه می‌گردد، اما باید گفت که چندان واقع بینانه نیست. یک جوان امریکایی اگر پس از رسیدن به بیست و یک سالگی اعلام کند که: «من از اطاعت قراردادی کهایالات متحده را بنا نهاد سر باز می‌زنم» برای خود اسباب زحمت فراهم خواهد کرد.)

لاک می‌گوید که قدرت دولتی که به موجب قرارداد تشکیل شده باشد، هرگز از حدود خیر و صلاح عموم فراتر نمی رود. لحظه ای پیش من جمله ای دربارهٔ اختیارات دولت نقل کردم که چنین ختم می شد: «به طوری که همهٔ این اعمال فقط برای خیر و صلاح عموم انجام گیرد.» گویا برای لاک این سؤال پیش نیامده است که تشخیص دهندهٔ خیر و صلاح عموم که باید باشد؟ پیداست که اگر دولت باشد، همیشه تشخیصش به نفع دولت خواهد بود. شاید لاک بگوید که اکثریت افراد جامعه تشخیص دهندهٔ خیر و صلاح هستند. اما بسیاری مسائل فردی تر از آنند

که برای حل و فصل آنها بتوان به آرای عموم مراجعه کرد، صلح و جنگ شاید مهمترین اینگونه مسائل باشد. در این موارد تنها علاج این است که برای افکار عمومی یا نمایندگان آن نوعی حق - مانند حق اعتراض - قائل شویم که به موجب آن جامعه بتواند مجریان اعمالی را که معلوم شود افکار عمومی با آنها مخالف بوده است مجازات کند. اما این علاج هم غالباً کافی نیست.

من قبلاً جمله‌ای را نقل کردم که اکنون دوباره نقل می‌کنم:

«هدف بزرگ و عمدهٔ مردمی که به صورت جامعهٔ مشترک‌المنافع متحد می‌شوند و خود را تحت فرمان دولت قرار می‌دهند عبارت است از حفاظت اموال آن مردم...»

لاک در تأیید این نظریه اعلام می‌کند که:

«قدرت اعلا نمی‌تواند هیچ جزئی از مال هیچ کسی را بی‌رضایت او از او بگیرد.»

شگفت‌تر اینکه می‌گوید فرماندهان نظامی با آنکه اختیار حیات و ممات افراد خود را در دست دارند اختیار گرفتن پول آنها را ندارند. (از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که در هر ارتشی مجازات کردن خلافهای کوچک به وسیلهٔ جریمه نقدی غلط است ولی مجازات آنها به وسیلهٔ صدمات بدنی، مانند شلاق زدن، مجاز است. این موضوع نشان می‌دهد که لاک به دنبال نظریهٔ مال پرستی خود به چه نتایج ابلهانه‌ای کشانده می‌شود.)

ممکن است تصور شود که موضوع گرفتن مالیات برای لاک اشکالی پیش می کشد، اما خود لاک در این موضوع هیچ اشکالی نمی‌بیند. می‌گوید که مخارج دولت را باید افراد جامعه بپردازند؛ اما به شرط رضای آنها؛ یعنی به شرط رضای اکثریت. اما انسان می پرسد که چرا رضایت اکثریت در این امر باید کافی باشد؟ خود لاک می گوید برای توجیه عمل دولت در گرفتن هر جزئی از مال هر شخصی رضای خود آن شخص شرط است. من گمان می کنم این رضای به سکوت در قبال گرفتن مالیات به موجب رأی اکثریت، جزو وظایف شهروندی گرفته شده که خود آن هم امری اختیاری و میلی فرض شده است. البته همهٔ مطالب گاهی کاملاً عکس واقعیات هستند. غالب اشخاص آزادی مؤثری در انتخاب دولتی که خود بدان تعلق می‌گیرند ندارند، و امروزه هیچ کس این آزادی را ندارد که متعلق به هیچ دولتی نباشد. فی‌المثل فرض کنیم که شما مردی صلحجو هستید و با جنگ مخالفید. هر جا که زندگی کنید دولت مقداری از مال شما را برای مقاصد جنگی ضبط می‌کند. به حکم چه عدالتی می‌توان شما را وادار به تسلیم بدین عمل کرد؟ جوابهای زیادی به نظر من می رسد، ولی گمان نمی‌کنم هیچ یک از آنها با اصول لاک وفق داشته باشد. وی اصل حاکمیت اکثریت را بدون مراقبت کافی داخل در مطلب می‌کند و از مقدمات خود که مبتنی بر اصالت فرد است راهی برای رسیدن به حاکمیت اکثریت نشان نمی‌دهد، جز از قرارداد اجتماعی افسانه‌ای.

قرارداد اجتماعی، بدان معنی که مورد لزوم است، حتی اگر هم در یکی از ادوار گذشته برای تشکیل دولت مورد بحث صورت وقوع بسته باشد، باز افسانه ای بیش نیست. ایالات متحده نمونهٔ این نکته است. در زمانی که قانون اساسی امریکا به تصویب رسید مردم آزادی انتخاب داشتند. حتی در آن زمان هم عدهٔ زیادی رأی مخالف دادند و لذا در عقد این قرارداد اجتماعی شریک نشدند. البته می توانستند کشور را رها کنند، و ماندن آنها بدان معنی بود که به وسیلهٔ قراردای که بدان رضا نداده‌اند ملزم شده‌اند. اما انسان در عمل مشکل می‌تواند کشور خود را رها کند. و اما کسانی که پس از تصویب قانون اساسی متولد شدند، رضای آنها نسبت بدان قرارداد بیشتر محل تردید است.

مسئلهٔ حقوق فرد در مقابل دولت مسئلهٔ بسیار مشکلی است. دموکراتها به آسانی فرض می کنند که چون دولت نمایندهٔ اکثریت باشد حق دارد اقلیت را مقید سازد. این موضوع باید تا حدی درست باشد، چون مقید ساختن ذات حکومت است. اما حقوق آسمانی اکثریتها بیش از حد بزرگ می‌شود، و بعضی از آنها تقریباً مانند حق الهی پادشاهان قیافهٔ جباری به خود می‌گیرند. لاک در «مقالاتی دربارهٔ دولت» Essays on Government در این باره کمتر سخن

گفته است، اما در «رسالاتی دربارهٔ مدارا» Letters on Toleration آن را با قدری تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. در این رسالات لاک می‌گوید که هیچ مؤمن به خدایی نباید به خاطر عقاید مذهبیش مجازات شود.

این نظریه که حکومت به وسیلهٔ قرارداد ایجاد شده است البته مربوط به پیش از کشف تکامل است. دولت هم مانند سرخک و سیاه سرفه باید بتدریج پدید آمده باشد؛ گو اینکه مانند این بیماریها ممکن است نواحی جدیدی، مثل جزایر دریای جنوب، را ناگهانی فرا گیرد. قبل از آن که مردم علم مردم شناسی را مطالعه کنند تصوری نداشتند که جریانات روانیی که همراه با ابتدای تشکیل دولت است از چه قرار است، یا دلایل عجیبی که مردم را به قبول سازمانها و عاداتی راهبر می‌شوند که بعدها مفید از آب در می‌آیند چگونه‌اند. اما نظریهٔ قرارداد اجتماعی به عنوان یک تمثیل قانونی در توجیه دولت حاوی «مقداری» حقیقت است.

د. مالکیت

از آنچه تاکنون راجع به عقیدهٔ لاک دربارهٔ مالکیت گفته شد شاید چنین برآید که گویی وی طرفدار سرمایه‌داران بزرگ است بر ضد فرادستها و فرودستهای اجتماعی آنها. اما چنین نظری فقط نیمی از حقیقت را در برابر خواهد داشت. در عقاید لاک نظریاتی دیده می‌شود که در جنب یکدیگر قرار دارند، بی‌آنکه با یکدیگر سازش یافته باشند. نظریاتی هست که صورت طلیعهٔ نظریات سرمایه‌داری تکامل یافته را دارد، و نظریاتی هست که جهان‌بینی سوسیالیستی را به نظر می‌آورد. در این زمینه هم، مانند اغلب زمینه‌های دیگر، می‌توان با نقل قولهای یک جانبه عقاید او را به غلط تعبیر کرد.

من احکام اصلی لاک را در موضوع مالکیت به همان ترتیبی که در آثار او آمده است یاد خواهم کرد.

ابتدا لاک می‌گوید که انسان در نتیجهٔ کار خود مالک می‌شود - یا حداقل باید مالک شود. در ایام پیش از دورهٔ صنعتی این اصل به قدر امروز دور از واقع بینی نبود. کالاهای شهری بیشتر به دست صنعتگران دستی ساخته می‌شد که مالک ابزار خود بودند و محصول کار خود را می فروختند. در مورد محصولات کشاورزی به عقیدهٔ مکتبی که لاک بدان تعلق داشت بهترین نظام آن است که خود دهقانان مالک زمین باشند. وی می‌گوید که شخص باید هر قدر زمین که بتواند از عهدهٔ کشتش برآید داشته باشد، اما نه بیش. گویا وی با کماب ادب تغافل می‌کند که تحقق یافتن این برنامه در کشورهای اروپایی انقلاب خونین میسر نیست. همه جا همهٔ زمینهای کشاورزی متعلق به اشراف بوده است. مالک یا مقدار معینی (غالباً نصف) محصول را به نام بهرهٔ مالکانه از دهقان می گرفت، یا مال الاجاره ای بدو می‌رسید که در اوقات مختلف نرخ آن تغییر می‌کرد. شکل اول در فرانسه و ایتالیا و شکل اخیر در انگلستان رایج بود. در نقاط شرقی تر، مانند پروس و روسیه، کارگران زراعتی صرف بودن و در واقع صاحب هیچ حقی نبودند. نظام قدیم در فرانسه به وسیلهٔ انقلاب فرانسه خاتمه یافت و در ایتالیای شمالی و آلمان به وسیلهٔ فتوحات ارتش انقلابی فرانسه منسوخ شد. در پروس بر اثر شکست خوردن از ناپلئون و در روسیه بر اثر شکست در جنگ کریمه سرواژ ملغی شد. اما در هر دوی این ممالک اشراف املاک خود را حفظ کردند. در پروس شرقی این نظام گرچه به ضبط نازیها درآمده، تا به امروز باقی مانده است. در روسیه و جاهایی که امروز به نام لتونی و لیتوانی و استونی شناخته می‌شوند، در نتیجهٔ انقلاب روسیه از اشراف سلب مالکیت شده است. در مجارستان و رومانی و لهستان این نظام باقی مانده است، اما در لهستان شرقی ارتش شوروی آن را در ۱۹۴۹ «منحل» ساخت. اما دولت شوروی آنچه در قدرت دشته بکار برده است تا در سراسر روسیه مزارع اشتراکی را جانشین مالکیت کشاورزان کند.

در انگلستان تکامل این امر شکل بغرنج‌تر داشته است. در عصر لاک وجود اراضی عمومی (Commons) وضع کارگران ده را تعدیل می کرد؛ زیرا که آنان بر این اراضی دارای حقوق مهمی بودند و با استفاده از این حقوق می توانستند مقدار زیادی از غذای خود را تأمین کنند. این نظام از بقایای قرون وسطی بود و مردم نواندیش با آن

مخالف بودند و می گفتند که این نظام از نقطهٔ نظر تولید باعث اسراف و اتلاف می‌شود. در نتیجه نهضتی برای محصور کردن اراضی عمومی پدید آمد که در زمان سلطنت هنری هشتم آغاز شد و در زمان کرامول ادامه یافت اما تا حدود ۱۷۵۰ قوت نگرفت. از آن زمان به بعد اراضی یکی پس از دیگری محصور شدند و به مالکان محلی تحول داده شدند. محصور ساختن هر زمینی مستلزم گذراندن یک مادهٔ قانونی بود و اشراف که در هر دو مجلس را در دست داشتند قدرت قانونگذاری خود را برای افزودن بر ثروت خود بی رحمانه به کار می بردند، در حالیکه کارگران ده را تا سر حد مرگ گرسنگی می‌دادند. وضع کارگران به واسطهٔ رشد صنعت بهبود یافت؛ زیرا که در غیر این صورت ممکن نبود از مهاجرات آنان به شهرها جلوگیری کرد. امروز در نتیجهٔ مالیاتی که به دست لوید جورج وضع شده است اشراف ناچار شده اند که از بیشتر املاک روستایی خود دست بکشند. اما کسانی که مستقلات یا صنایع شهری هم دارند توانسته‌اند دارایی خود را حفظ کنند. در انگلستان انقلاب ناگهانی روی نداده، اما انتقال تدریجی صورت گرفته و هنوز هم در جریان است. امرروزه آن عده از اشرافی که هنوز ثروتمندند ثروت خود را از مستغلات یا صنایع شهری دارند.

این تحول دراز مدت را، جز در روسیه، می توان مطابق اصول لاک دانست. عجیب اینجاست که لاک می توانست نظریاتی را اعلام کند که این همه انقلاب لازم بود تا بتوان آنها را تحقق بخشید و معهذا هیچ برگه ای به دست ندهد از این که به نظر وی نظام موجود غیر عادلانه است، یا اینکه می داند نظام مورد نظر او با نظام فعلی تفاوت دارد. نظریهٔ ارزش مبتنی بر کار - یعنی این نظریه که ارزش هر محصولی به مقدار کاری که صرف آن شده است بستگی دارد - که برخی آن را به کارل مارکس و برخی دیگر به ریکاردو منسوب می‌کنند، در آثار لاک دیده می‌شود و به وسیلهٔ سلسله‌ای از اسلاف او، که تا توماس اکویناس ادامه می‌یابد، بدو رسیده است. چنانکه تاونی در تلخیص نظریهٔ مدرسی می‌گوید:

«لب استدلال این است که اجرت را صنعتگران که کالا ساختهٔ دست آنهاست و بازرگانان که حمل و نقل آن را انجام می‌دهند، می‌توانند به حق مطالبه کنند؛ زیرا هر دوی آنان در شغل خود کار انجام می دهند و به رفع حوائج عمومی قیام می‌کنند. گناه غیر قابل بخشایش را محتکرین یا دلالان انجام می‌دهند که از حوائج عمومی نفع خصوصی به جیب می‌زنند. خلف صدق نظریات اکویناس نظریهٔ ارزش مبتنی بر کار است. کارل مارکس آخرین فرد مدرسیان بود.»

نظریهٔ ارزش مبتنی بر کار دو جنبه دارد: یکی اخلاقی و دیگری اقتصادی، یعنی این نظریه ممکن است بگوید که ارزش محصول باید تناسب با کار مصرف شده بر آن باشد، یا ممکن است بگوید که کار در واقع تنظیم کنندهٔ بهاست. نظریهٔ اخیر، چنانکه لاک تشخیص می‌دهد، فقط دارای مصداق تقریبی است. وی می‌گوید که نُه عشرِ ارزش را کار تعیین می‌کند، اما در مورد آن یک عشر دیگر چیزی نمی‌گوید. می‌گوید آنچه تفاوت قیمتها را ایجاد می کند همانا کار است. برای مثال می گوید که در امریکا زمینهایی که در دست سرخپوستان است تقریباً بی‌بهاست؛ زیرا که سرخپوستان آن را کشت نمی‌کنند. گویا متوجه این نکته نیست که زمین، همینکه مردم **بخواهند** روی آن کار کنند، و قبل از آنکه واقعاً دست بکار شوند، ممکن است قیمت پیدا کند. اگر شما صاحب یک قطعه بیابان باشید که شخص دیگر در آن نفت کشف کرده باشد، می توانید بی‌آنکه در زمین کاری کرده باشید آن را به قیمت خوبی بفروشید. اما لاک، به اقتضای عصرش، چنین مواردی به نظرش نمی‌رسد و فقط دربارهٔ کشاورزی می اندیشد. مالکیت دهقانان که مورد تأیید اوست با اموری از قبیل استخراج معادن بزرگ که مستلزم دستگاههای گرانبها و کارگر بسیار است قابل انطباق نیست.

این اصل که هر شخصی نسبت به چیزی که حصول کار اوست ذیحق است، در تمدن صنعتی اصل بی فایده ای است. فرض کنیم که شما در یکی از کارگاههای کارخانهٔ فورد کار می‌کنید؛ در این صورت چگونه می‌توان معلوم کرد

که چه مقدار از مجموع محصول نتیجهٔ کار شماست؟ یا فرض کنیم که شما در خدمت یک شرکت راه آهن به حمل و نقل کالا مشغولید. که می تواند بگوید که شما چه اندازه سهم در تولید کالا دارید؟ این گونه ملاحظات باعث شده است که کسانی که مایلند از استثمار جلوگیری شود اصل ذیحق بودن فرد را بر محصول کار خود کنار بگذارند و به جای آن روشهای سوسیالیستی‌تر در سازمان دادن به امر تولید و توزیع اتخاذ کنند.

نظریهٔ ارزش مبتنی بر کار معمولاً به سبب دشمنی با طبقه ای که غارتگر شناخته شده مورد حمایت قرار گرفته است. مدرسیان، تا آنجا که بدین نظریه معتقد بودند، به سبب مخالفت با رباخواران که بیشترشان یهودی بودند، این اعتقاد را داشتند. ریکاردو بر ضد زمین داران و مارکس بر ضد سرمایه‌دران به ین نظریه معتقد بود. اما لاک گویی در خلأ بی‌دشمنی با طبقه‌ای، بدان اعتقاد دارد. تنها دشمنی وی متوجه پادشاه‌هان است، اما این نکته با نظریات وی در باب ارزش ارتباطی ندارد.

بعضی از عقاید لاک چنان عجیب و غریبند که من نمی‌دانم چگونه آنها را بازگو کنم تا منطقی جلوه کنند. می‌گوید شخص نباید آنقدر آلو داشته باشد که قبل از آنکه خود و خانواده اش بتوانند آنها را بخورند فاسد شود؛ اما مانعی ندارد که هر قدر طلا و الماس که از راه مشروع می‌تواند به دست آورد داشته باشد؛ زیرا طلا و نقره فاسد شدنی نیست. گویا غافل از این است که شخصی که آلو دارد می‌تواند پیش از آنکه آلوهایش فاسد شود آنها را بفروشد.

لاک مقدار زیادی دربارهٔ فساد ناپذیری فلزات گرنبها داد سخن می‌دهد و می‌گوید که این فلزات منبع پول و عدم تساوی ثروتند، گویا به طور انتزاعی و نظری از عدم تساوی اقتصادی متأسف است، ولی مسلماً عقیده ندارد که اقدام به کارهایی که ممکن است جلو آن را بگیرد صلاح است. بی‌شک او نیز مانند همهٔ معاصرانش تحت تأثیر فوایدی که تمدن از مردم ثروتمند - بیشتر به عنوان حامیان هنر و ادب - دیده بود قرار داشت. همین روش اکنون در امریکا وجود دارد که علم و هنر تا حد زیادی به کیسهٔ کرم ثروتمندان بزرگ بستگی دارد. بی‌عدالتی اجتماعی تا حدی باعث پیشرفت تمدن می‌شد. این نکته اساس آنچه را در مرام محافظه کاری حائز حد اعلای احترام است تشکیل می‌دهد.

هـ توازن قوا

این نظریه که قوای مقتننه و مجریه و قضائیهٔ حکومت باید از یکدیگر جدا باشند از خصایص لیبرالیسم است. این نظر در جریان مقاومت در برابر سلسلهٔ استوارت در انگلستان پدید آمد و لاک، حداقل در مورد قوای مقننه و مجریه، آن را به وضوح صورت بندی کرده است. وی می‌گوید که قوای مقننه و مجریه باید از یکدیگر جدا باشند تا از سوءِ استفاده از اختیارات جلوگیری شود. البته باید دانست که چون لاک از قوهٔ مقننه نام می‌برد منظور پارلمان است و هنگامی که از قوهٔ مجریه سخن می‌گوید غرض پادشاه؛ یا حداقل منظور عاطفی‌اش چنین است، غرض منطقی‌اش هر چه می‌خواهد باشد. به همین جهت وی قوهٔ مقننه را صاحب تقوا می‌داند در حالی که به نظر وی قوهٔ مجریه معمولاً فاسد است.

می‌گوید که قوهٔ مقننه با ید عالیترین قوه باشد، منتها جامعه باید حق انحلال آن را داشته باشد. از سخنان لاک چنین بر می‌آید که قوهٔ مقننه، مانند مجلس عوام انگلستان، باید هر چند گاه یکبار به وسیلهٔ آرای عمومی انتخاب شود. این شرط که قوهٔ مقننه باید به دست مردم قابل اسقاط باشد، نقشی را که قانون اساسی انگلستان در عصر لاک برای پادشاه و مجلس اعیان به نام اجزای قوهٔ مقننه قائل می‌شد محکوم می‌کند.

لاک می‌گوید که در همهٔ حکومتهای خوش سازمان قوای مقننه و مجریه از یکدیگر جدا هستند. پس این سؤال پیش می‌آید که: در صورتی که این دو قوه با یکدیگر اختلاف پیدا کنند چه باید کرد؟ لاک می‌گوید که اگر قوهٔ مجریه مجلس مقننه را به موقع تشکیل ندهد با مردم وارد جنگ شده است، و می‌توان آن را قهراً ساقط کرد.

پیداست که این نظریه بر اثر آنچه در زمان سلطنت چارلز اول رخ داد پیدا شده است. چارلز اول از ۱۶۲۸ تا ۱۶۴۰ کوشید که بی پارلمان حکومت کند، به نظر لاک از این قبیل کارها باید حتی به بهای جنگ داخلی هم شده جلو گرفت.

وی می‌گوید «زور نباید جز در برابر زور ظالمانه و غیر قانونی مقابله کند.» این اصل بی فایده است، مگر اینکه مقامی با حق قانونی وجود داشته باشد که حکم کند چه وقت زور «ظالمانه و غیر قانونی» است. اقدام چارلز اول برای اخذ مالیات کشتیرانی بی تصویب پارلمان، به وسیلهٔ مخالفان او «ظالمانه و غیر قانونی» اعلام شد، و حال آنکه خود وی آن را عادلانه و قانونی می دانست. فقط نتیجهٔ نظامی جنگ داخلی ثابت کرد که تعبیر چارلز اول از قانون اساسی تعبیر غلطی بوده است. نظیر همین امر در جنگ داخلی امریکا نیز اتفاق افتاد. آیا ایالات جنوب حق جدا شدن را داشتند؟ هیچ کس نمی‌دانست، و فقط پیروزی شمال این مسئلهٔ قانونی را حل کرد. این عقیده که در نظریات لاک و اکثر نویسندگان عصر وی دیده می‌شود، دائر بر اینکه هر شخص بی غرضی می‌تواند آنچه را عادلانه و قانونی است تشخیص دهد، نظریه ای است که نیروی تمایل حزبی طرفین دعوا را به حساب نمی‌آورد یا به دشواری تشکیل دادن محکمه‌ای، چه واقعی و چه وجدانی، که بتواند مسائل مبتلابه را به قاطعیت حل و فصل کند قائل نیست. در عمل این قبیل مسائل، اگر دارای اهمیت کافی باشند، به زور حل می‌گردند و نه به حکم قانون و عدالت.

خود لاک هم این حقیقت را، گیرم در لفافه، تا حدی قبول می‌کند. می‌گوید که در موارد خاصی از اختلافات قوای مقننه و مجریه، در زیر آسمان داوری وجود ندارد. چون خود آسمان هم نصوص صریحی ندارد، از این گفته چنین بر می‌آید که فقط با جنگ می‌توان مسئله را حل کرد؛ زیرا فرض این است که آسمان پیروزی را نصیب مدعای بهتر خواهد ساخت. عقیده ای از این قبیل ذاتی نظریه‌ای است که به تفکیک قوای حکومت قائل شود. هر جا که چنین نظریه ای در قانون اساسی تجسم یافته باشد، تنها راه احتراز از جنگ داخلی گاه و بی‌گاه بکار بستن روش سازش و عقل سلیم است. اما سازش و عقل سلیم عادات روانی هستند و نمی‌توان آنها را در فلان قانون اساسی جدید تجسم بخشید.

عجیب این است که لاک دربارهٔ قوهٔ قضائیه سخنی به میان نمی آورد؛ و حال آنکه این موضوع مسئلهٔ حاد روز بود. تا پیش از انقلاب، پادشاه می توانست هر وقت بخواهد قضات را از منصب خود منفصل کند. در نتیجه قضات دشمنان پادشاه را محکوم می کردند و به دوستان او رأی برائت می دادند. پس از انقلاب قضات غیر قابل انفصال شدند، مگر به حکم مجلسین. می پنداشتند که این کار باعث خواهد شد که احکام آنان موافق قانون شود؛ اما در حقیقت در دعواهایی که پای تعصبات حزبی در میان بود، این امر فقط اغراض قضات را جانشین اغراض پادشاه ساخت. به هر حال هر جا که اصل توازن قوا برقرار شد، قوهٔ قضائیه نیز به صورت شعبهٔ مستقلی از حکومت درآمد و در کنار قوای مقننه و مجریه قرار گرفت. قابل ذکرترین نمونهٔ این امر دیوان عالی ایالات متحدهٔ امریکاست.

تاریخ نظریهٔ توازن قوا جالب است.

در انگلستان، که منشأ این نظریه است، غرض از آن محدود ساختن قدرت پادشاه بود که بر قوهٔ مجریه استیلای تمام داشت. اما به تدریج قوهٔ مجریه متکی به پارلمان شد، زیرا وزارتخانه ها نمی توانستند بی داشتن اکثریت در مجلس عوام به کار خود ادامه دهند. بدین ترتیب قوهٔ مجریه در حقیقت به صورت هیئتی درآمد که در واقع، گرچه نه در ظاهر، منتخب پارلمان بود؛ و نتیجه این شد که جدایی قوای مقننه و مجریه به تدریج کمتر شد. در مدت پنج سال گذشته، یا در همین حدود، تحول دیگری هم رخ داده است که نتیجهٔ اختیار نخست وزیر در انحلال مجلس و افزایش انضباط حزبی است. اکنون اکثریت پارلمان تصمیم می گیرد که کدام حزب باید زمام امور را در دست داشته باشد، اما همینکه این تصمیم را گرفت قدرت اخذ تصمیمات دیگر عملاً از آن صلب می‌شود. مجلس از حق قانونگذاری خود کمتر استفاده می کند، مگر آنکه دولت لایحه‌ای طرح کند. بدین ترتیب دولت در عین حال قوای

مقننه و مجریه است، و قدرت آن فقط به وسیهٔ لزوم تجدید انتخابات عمومی محدود می‌شود. این نظام البته سراسر با اصول لاک مخالف است.

در فرانسه که این نظریه به وسیلهٔ مونتسکیو به قوت بسیار تبلیغ شد، احزاب اعتدالی تر در انقلاب از آن جانبداری می کردند. اما با پیروزی ژاکوبنها این نظریه موقتاً فراموش شد. ناپلئون طبعاً محلی برای آن نمی دید، اما با تجدید سلطنت این نظریه بار دیگر به میدان آمد و منجر به قانون اساسی شد که بر طبق آن رئیس جمهور دارای اختیارات بسیار ناچیزی بود و دولت نمی‌توانست مجلسین را منحل کند. نتیجه این شد که مجلس نمایندگان هم در مقابل دولت و هم در برابر انتخاب کنندگان قدرت فراوان یافت. بدین ترتیب در فرانسه تفکیک قوا بیش از انگلستان امروز، اما کمتر از آنچه مطابق اصول لاک لازم است، صورت گرفت؛ زیرا قوهٔ مقننه قوهٔ مجریه را تحت‌الشعاع قرار داد. اینکه قانون اساسی فرانسه پس از جنگ حاضر چه صورتی خواهد داشت، موضوعی است که پیش بینی‌اش غیر ممکن است.

مملکتی که اصل تفکیک قوای لاک در آن کاملترین مصداق خود را یافته، ایالات متحده است که در آن رئیس جمهور و کنگره به کلی مستقل از یکدیگرند و دیوان عالی مستقل از هر دوی آنهاست. قانون اساسی من‌غیرقصد دیوان عالی شعبه ای را قوهٔ مقننه ساخته است. زیرا بدون تأیید دیوان عالی هیچ چیزی به صورت قانون در نمی آید. این حقیقت که اختیارات دیوان عالی اسماً فقط در حدود تعبیر قوانین است، در واقع موجب افزایش اختیارات آن می‌شود؛ زیرا که این امر انتقاد از کارهای دیوان عالی را که اخذ تصمیمات قانونی محض است، دشوار می‌سازد. این حقیقت که چنین قانون اساسیی فقط یکبار کار را به نبرد مسلحانه کشانده است، از خردمندی امریکاییان در امر سیاست حکایت می‌کند.

فلسفهٔ سیاسی لاک رویهمرفته تا پیش از انقلاب صنعتی کافی و مفید بود؛ از آن به بعد روز به روز از توانایی آن در حل مسائل مهم کاسته شده است. قدرت مالکیت که در شرکتهای بزرگ تجسم یافته، از آنچه به تصور لاک در می آمد فراتر رفت. وظایف ضروری دولت - مثلاً تعلیم و تربیت - افزایش فراوان یافت. ناسیونالیسم باعث اتحاد و گاهی التقاط قدرت اقتصادی و سیاسی شد و جنگ را بزرگترین وسیلهٔ رقابت ساخت. فرد واحد مجزا آن قدرت و استقلالی را که در تفکرات لاک داشت دیگر ندارد. عصر ما عصر سازمان است و تضادهای آن تضاد سازمانهاست، نه تضاد افراد مجزا. وضع طبیعی، چنانکه لاک می‌گوید، هنوز میان دُول برقرار است. لازم است که یک «قرارداد اجتماعی» بین‌الملل جدید بسته شود تا ما بتوانیم از مزایای معهود دولت برخوردار شویم. وقتی که یک دولت بین‌الملل به وجود آمد بسیاری از فلسفهٔ سیاسی لاک بار دیگر قابل انطباق با واقعیت خواهد بود؛ گرچه نه آن قسمتی که به مالکیت خصوصی مربوط است.

فصل پانزدهم

تأثیر لاک

از زمان لاک تا عصر حاضر دو نوع فلسفه در اروپا وجود داشته است. یکی از این دو هم نظریات و هم روش خود را از لاک گرفته است، و دیگر نخست از دکارت و سپس از کانت. خود کانت عقیده داشت که ترکیبی از فلسفهٔ ناشی از دکارت و فلسفهٔ ناشی از لاک ساخته است؛ ولی این نکته را، حداقل از نقطه نظر تاریخی، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا که پیروان کانت به سنت دکارتی تعلق دارند، نه به سنت لاکی. وارثان فلسفهٔ لاکی اولاً بارکلی و هیوم هستند، ثانیاً آن عده از فلاسفهٔ فرانسوی که به مکتب روسو تعلق نداشتند، ثالثاً بنتام و رادیکالهای فلسفی، رابعاً - با اضافات مهمی از فلسفهٔ اروپایی - مارکس و شاگردانش. اما دستگاه مارکس دستگاهی است التقاطی و هر تبیین ساده‌ای از فلسفهٔ او مسلماً غلط خواهد بود؛ و به همین جهات من فعلاً او را کنار می‌گذارم تا آنکه به بحث مستوفی دربارهٔ او برسم.

در زمان خود لاک مخالفان فلسفی عمدهٔ وی عبارت بودند از دکارتیان و لایب‌نیتس. گرچه کاملاً غیر منطقی است، باید گفت که پیروزی فلسفهٔ لاک در انگلستان و فرانسه بسیار به حیثیت نیوتون بستگی داشت. دکارت در عصر خود به واسطهٔ کارهایی که در زمینهٔ ریاضیات و فلسفهٔ طبیعی انجام داده بود به نام فیلسوف مقامی شامخ به دست آورده بود. اما تئوری گردشارها (vortices)ی او در توضیح منظومهٔ شمسی قطعاً به پای قانون جاذبهٔ نیوتون نمی‌رسید. پیروزی جهانشناسی نیوتون از حرمت دکارت کاست و بر حرمت انگلستان افزود. هر دوی این علل مردم را به سوی لاک متمایل ساختند. در فرانسهٔ قرن هیجدهم روشنفکران بر ضد دولت استبدادی کهنه و فاسد و ضعیفی در طغیان بودند، و انگلستان را مهم آزادی می‌دانستند، و به واسطهٔ نظریات سیاسی لاک نسبت به فلسفهٔ او نظر موافق داشتند. در آخرین روزهای پیش از انقلاب، تأثیر لاک در فرانسه به واسطهٔ تأثیر هیوم، که مدتی در فرانسه می‌زیست و با بسیاری از دانشمندان آنجا شخصاً آشنایی داشت، تقویت شد.

بزرگترین ناقل تأثیر فلسفهٔ انگلیسی به فرانسه ولتر بود.

در انگلستان پیروان فلسفی لاک تا پیش از انقلاب فرانسه به نظریات سیاسی او علاقه ای نشان نمی‌دادند. بارکلی اسقفی بود که چندان توجهی به سیاست نداشت. هیوم محافظه کاری بود که در سیاست از بولینگبروک Bolingbroke پیروی می‌کرد. در زمان آنها انگلستان از لحاظ سیاسی آرام بود و شخص فیلسوف می توانست بی‌آنکه خاطر خویش را از کار جهان رنجه کند به بحث نظری قانع باشد. انقلاب فرانسه این وضع را تغییر داد و بهترین مغزها را به مخالفت با «وضع موجود» وادار کرد. با این حال در سنت فلسفهٔ محض وقفه‌ای حاصل نشد. «ضرورت کفر» (Necessity of Atheism) اثر شلی Shelly که به مناسبت آن شلی را از آکسفورد بیرون کردند، سرشار از تأثیر لاک است.[1]

تا پیش از نشر رسالهٔ کانت به نام «اتقاد عقل محض» Critique of Pure Reason در ۱۷۸۱ ممکن بود چنین بنماید که روش تجربی جدید قطعاً بر سنت قدیم دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس پیروز شده است. اما این روش

۱. مثلاً این حکم شلی را در نظر بگیرید، «وقتی که قضیه‌ای مطمح نظر قرار می‌گیرد، ذهن توافق یا عدم توافق اندیشه‌های تشکیل دهندهٔ آن را ادراک می‌کند.»

جدید هرگز در دانشگاههای آلمان رواج نیافته بود، و پس از ۱۷۹۲ مسئول فجایع انقلاب فرانسه شناخته شد. انقلابیان برگشته از راه، مانند کولریج Coleridge برای مخالفت با کفر فرانسوی در فلسفهٔ کانت برای خود پشتیبانی فکری یافتند. آلمانیها در مقاومتی که در مقابل فرانسویان می‌نمودند شاد می‌شدند از اینکه به یک فلسفهٔ آلمانی تکیه کنند. حتی خود فرانسویان هم پس از سقوط ناپلئون از یافتن هرگونه سلاحی بر ضد ژاکوبنیسم خوشحال می‌شدند. همهٔ این عوامل به سود کانت بود.

کانت مانند داروین بانی نهضتی شد که اگر خود ناظر آن می‌بود از آن بیزاری می‌نمود. خود کانت لیبرال دموکرات صلحجو بود، اما کسانی که مدعی بسط دادن فلسفهٔ او بودند هیچیک از این صفات را نداشتند. یا اگر هم خود را لیبرال می نامیدند، باید گفت که نوع تازه ای از لیبرال بودند. از زمان روسو و کانت تاکنون دو مکتب لیبرالیسم وجود داشته است، که می‌توان از آنها به نام سرسخت و نرم دل تعبیر کرد. سرسختان از طریق بنتام و ریکاردو و مارکس با مراحل منطقی به استالین منجر شدند؛ و نرم دلان با مراحل منطقی دیگر از طریق فیخته و بایرون و کارلایل و نیچه به هیتلر انجامید. البته این بیان مختصرتر از آن است که بتواند کاملاً صحیح باشد، ولی می توان آن را به عنوان نقشه و راهنمای اندیشه بکار برد. مراحل تکامل اندیشه ها کمابیش کیفیت دیالیکتیک هگلی دارد. نظریات با طی مراحلی که هر کدام طبیعی به نظر می رسند به شکل ضد خود در آمده اند. اما تحول صرفاً به سبب حرکت فطری اندیشه ها صورت نگرفته است بلکه سراسر جریان تابع شرایط خارجی و انعکاس این شرایط در عواطف انسانی بوده است. صحت این نکته را می‌توان با یک حقیقت بارز مبرهن ساخت، و آن این است که در امریکا اندیشه های لیبرالیسم دچار هیچ یک از این تحولات نشده است، و تا به امروز به همان صورتی که در آرای لاک دیده می‌شود باقی مانده است.

اکنون سیاست را کنار بگذاریم و تفاوتهای دو مکتب فلسفی را که به طور کلی می‌توان آنها را به ترتیب مکتب اروپایی و مکتب بریتانیایی نامید بررسی کنیم.

بین این دو مکتب پیش از هر چیز تفاوت روش موجود است. فلسفهٔ بریتانیایی نسبت به فلسفهٔ اروپایی تفضیلی‌تر و جزء به جزءتر است، و وقتی هم که به خود اجازهٔ اظهار یک اصل کلی ای را می‌دهد می کوشد تا آن را به طریق استقرا و با بررسی موارد انطباق گوناگون آن اثبات کند. یعنی وقتی که هیوم می‌گوید هیچ اندیشه ای بی تأثر قبلی وجود ندارد، بلافاصله این ایراد را مورد توجه قرار می‌دهد که: فرض کنید شما دو رنگ را می بینید که به هم شبیهند اما عین هم نیستند؛ و فرض کنید که شما هرگز رنگی را که حدفاصل بین آن دو باشد ندیده اید؛ آیا با این حال می توانید آن دو رنگ را تصور کنید؟ وی در این مسئله حکم نمی کند و می گوید حکمی که مخالف اصل کلی وی باشد نظر وی را باطل نمی‌کند؛ زیرا اصل وی منطقی نیست، بلکه تجربی است. اما به عکس، وقتی که لایب‌نیتس می‌خواهد منظومهٔ مونادهای خود را اثبات کند استدلالش کمابیش از این قرار است: هر چیزی که مرکب باشد باید از اجزای بسیط تشکیل یافته باشد؛ چیزی که بسیط است، قابل بسط نیست؛ پس هر چیزی که از اجزا تشکیل یافته باشد فاقد بسط است. اما چیزی که بسط نیابد ماده نیست. پس مشکّلهای نهایی اشیا مادی نیستند؛ و اگر مادی نباشند، پس ذهنیند. نتیجه آنکه یک میز در واقع مجموعه‌ای از ارواح است.

تفاوت روش را در اینجا می‌توان به طریق زیر توصیف کرد: در فلسفهٔ لاک یا هیوم از بررسی حقایق واقع فراوان، نتیجهٔ نسبتاً محفری گرفته می‌شود؛ حال آنکه در فلسفهٔ لایب نیتس روی یک اصل منطقی به اندازهٔ سر سوزن هرم استنتاجی عظیمی بنا می شود. در فلسفهٔ لایب نیتس اگر اصل منطقی کاملاً صحیح و استنتاجات تماماً معتبر باشد زهی سعادت؛ اما بنا ناپایدار است؛ کوچکترین لغزشی در هر جا رخ دهد تمام بنا فرو می ریزد و ویران می شود. در فلسفهٔ لاک و هیوم به عکس قاعدهٔ هرم روی زمین محکمی از مقایق مشهود پی ریزی شد قرار دارد و رأس هرم رو به بالاست، نه رو به پایین؛ در نتیجه تعادل پایدار است و لغزشی که در اینجا و آنجا رخ دهد ممکن است بی ویرانی

کلی ترمیم شود. این تفاوت روش پس از اقدام کانت به تلفیق مقداری از فلسفهٔ تجربی از میان نرفت و از یـک طـرف از دکارت تا هگل و از طرف دیگر از لاک تا جان استوارت میل John Stuart Mill به طور یکسان برجـای خـود بـاقی ماند.

اختلاف روش با اختلافات گوناگون دیگر مربوط می‌شود. بگذارید ابتدا مابعدالطبیعه را در نظر بگیریم.

دکارت چند برهان مابعدالطبیعی در اثبات وجود خدا طرح کرد که مهمترین آنها در قرن یازدهم به وسیلهٔ آنسـلم قدیس، اسقف اعظم کانتربوری، اختراع شده بود. اسپینوزا خدایی وحدت وجودی داشت که به نظـر مـؤمنین قشـری اصلاً خدا نبود. اما به هر صورت براهین اسپینوزا اساساً مابعدطبیعی بودند و (گرچه شاید خود وی متوجـه ایـن نکتـه نبود) می‌توان ارتباط آنها را با این نظریه که هر قضـیه بایـد دارای یـک موضـوع و یـک محمـول باشـد کشـف کـرد. مابعدالطبیعهٔ لایب‌نیتس هم از همین سرچشمه آب می‌خورد.

نزد لاک آن جهت فلسفیی که خود وی افتتاح کرد پرورش کامل نیافتـه اسـت؛ وی بـراهین دکـارت را در اثبـات وجود خدا معتبر می‌شناسد. بارکلی یک برهان کاملاً تازه اختراع کرد، اما هیوم - که نزد او این فلسفهٔ جدید بـه حـد کمال می رسد مابعدالطبیعه را یکسره مردود دانست و عقیده داشت که در موضـوعاتی کـه بـه مابعدالطبیعـه مربـوط می‌شود هیچ چیزی را از طریق استدلال نمی‌توان معلوم کرد. این رأی منفی در فلسفهٔ تجربی باقی ماند؛ در حالی که رأی مثبت، با اندکی تغییر، در فلسفهٔ کانت و شاگردانش به حیات خود ادامه داد.

در اخلاق هم نظیر این اختلاف میان این دو مکتب موجود است.

چنانکه دیدم لاک لذت را خوبی می دانست و این رأی در سراسر قرون هیجدهم و نوزدهم در میان تجربیان رایج بود. مخالفان آنها به عکس لذت را پست می دانستند و به همین جهت آن را تحقیر می کردند و دستگاههای اخلاقـی گوناگونی داشتند که به نظر والاتر می رسید. هابز برای قدرت ارزش قائل بود و اسپینوزا تا حدی با هابز توافق داشت. در عقاید اسپینوزا دو رأی سازش نیافته وجود دارد: یکی رأی هابز، و دیگری اینکه خوبی ملحـق شـدن بـه ذات حـق است. لایب نیتس سهم مهمی برای اخلاق نیفزود؛ اما کانـت مقـام اعـلا را بـه اخـلاق داد و مابعدالطبیعـهٔ خـود را از مقدمات اخلاقی استنتاج کرد. اخلاق کانت از این لحاظ حائز اهمیت است که اخلاقـی اسـت ضـد بهـره جـویی، و از پیشی (a priori) و به اصطلاح «نجیبانه».

کانت می‌گوید که اگر شما بدان سبب به برادر خود مهربانید که او را دوست می‌دارید، در این صورت دارای حُسن اخلاقی نیستید؛ عمل فقط دارای حسن اخلاقی است که قانون اخلاقی بدان حکـم کـرده باشـد. گرچـه خـوبی لـذت نیست، معهذا - به عقیدهٔ کانت - خلاف عدالت است که اشخاص با تقوا رنج بکشند. و چون در این دنیا صاحبان تقـوا غالباً رنج می کشند، پس باید دنیای دیگری نیز باشد که پس از مرگ در آنجا بدانها پاداش داده شود؛ و بایـد خـدایی باشد که عدالت را در حیات اخروی تأمین کند. کانت همهٔ براهین کهنهٔ مابعـدطبیعی را در اثبـات خـدا و بقـای روح مردود می شناسد، اما برهان اخلاقی جدید خود را غیر قابل رد می‌داند.

خود کانت مردی بود که جهان‌بینی‌اش در امور عملی مهرآمیز و بشر دوستانه بود؛ اما این نکتـه کـه دربـارهٔ همـهٔ کسانی که خوشی را به عنوان خوبی مردود می دانستند صادق نیست. آن نوع اخلاقی که «نجیبانه» نامیده می شـود کمتر از این رأی دنیوی که می گوید ما باید در جستجوی افزایش خوشی مردمان باشیم با سـعی و اهتمـام بـه بهتـر ساختن جهان بستگی دارد. عجیب هم نیست. وقتی که خوشی متعلق بـه دیگـران باشـد تحقیـر آن آسـانتر اسـت از وقتی که به خود ما مربوط باشد. معمولاً جانشین خوشی شکلی از قهرمانیگری اسـت. قهرمـانیگری فرصـتهای نـا بـه خود برای بروز غریزهٔ قدرت طلبی و معاذیر فراوان برای خشونت و بی رحمی در بر دارد. یا آنکه ممکن اسـت در ایـن مسلک آنچه برایش ارزش قائل می شوند عواطف تند باشد - چنانکه در مـورد رمانتیکهـا هسـت. ایـن امـر بـه مجـاز شناختن شهواتی از قبیل نفرت و انتقامجویی منجر شد. قهرمانان بایرون نمونهٔ این نکته اند و هرگـز کسـانی نیسـتند

که رفتارشان بتواند سرمشق مردمان قرار گیرد. کسانی که مهمترین سهم را در افزایش سعادت بشری داشته‌اند - چنانکه خلاف انتظار هم نیست - کسانی بوده‌اند که سعادت و خوشی را مهم می‌دانسته‌اند، نه کسانی که آن را در قیاس با یک چیز «والاتر» تحقیر می‌کرده‌اند. به علاوه، اخلاق هر فردی معمولاً آینهٔ سیرت اوست، و نیکخواهی باعث می شود که شخص خوشی و سعادت همگان را آرزو کند. پس کسانی که سعادت را هدف زندگی می‌دانستند تمایل بیشتری به نیکخواهی داشتند؛ حال آنکه مدعیان هدفهای دیگر برای زندگی غالباً به طور نابه‌خود در چنگال قساوت و قدرت طلبی گرفتار بودند.

این اختلافات اخلاقی معمولاً - گرچه نه همیشه - با اختلافات سیاسی همراه بوده است. لاک، چنانکه دیدیم، در عقاید خود جزمی نیست بلکه آنها را از باب امتحان طرح می کند؛ هیچ به مرشد و مرجع عقیده ندارد و می خواهد که هر مسئله ای با مباحثهٔ آزاد حل و فصل شود. نتیجهٔ این امر، هم در مورد خود لاک و هم در مورد پیروانش، این شد که اعتقاد به اصلاح - منتها نوعی اصلاح تدریجی - در آنها پدید آید. چون دستگاههای تفکر آنان جزء به جزء و نتیجهٔ تحقیقات مجزا دربارهٔ مسائل متفاوت متعدد بود، طبعاً عقاید سیاسی‌شان هم به همین صفات تمایل داشت. از برنامه های بزرگ و یکپارچه گریزان بودند و ترجیح می دادند که هر مسئله ای را در حدود ارزشهای خود آن در نظر بگیرند. دو سیاست نیز مانند فلسفه غیر جزمی و تجربی بودند. از طرف دیگر مخالفان آنها که می‌اندیشیدند می‌توانند «این اوضاع اسف آور» را تماماً در دست بگیرند بیش از آنان میل داشتند که «آن را از هم بپاشند و مجدداً در قالبی که بیشتر باب طبع باشد» بریزند. انجام دهندگان چنین کاری ممکن بود یا انقلابی باشند یا طرفدار افزایش حاکمیت قدرتهای موجود، و در هر صورت از شدت عمل و دنبال کردن هدفهای غول‌آسا روگردان نبودند، و عشق به صلح و سلم را به عنوان یک چیز پست محکوم می‌کردند.

عیب سیاسی بزرگ لاک و پیروانش، از نقطه نظر امروزی، پرستش مالکیت بود. اما کسانی که از آنها انتقاد می‌کردند این انتقاد را به نفع طبقاتی می کردند که مضرتر از سرمایه داران بودند؛ مانند سلاطین و اشراف و نظامیان. آن مالک اشرافی که نابرده رنج و به حکم یک رسم دیرینه گنج نصیبش می شود خود را پول اندوز نمی‌داند و نیز کسانی که نمی‌بینند آنچه در بالاست صورتی هم در زیر دارد در حق وی چنان گمانی نمی‌برند. اما به عکس مرد کاسب آگاهانه در پی ثروت است، در زمانی که فعالیت او کم و بیش تازگی داشت خشمی را بر می انگیخت که بهره‌کشیهای بزرگوارانهٔ مالک برنمی‌انگیخت. البته قضیه برای نویسندگان طبقهٔ متوسط و خوانندگان آنها از این قرار بود؛ در مورد دهقانان چنانکه در انقلاب فرانسه و روسیه معلوم شد، چنین نبود. چیزی که هست مهقانان زبان گویایی ندارند.

غالب مخالفان مکتب لاک جنگ را به نام یک امر قهرمانی و تحقیر کنندهٔ راحت و آسایش دوست می داشتند. به عکس، آنهایی که اخلاق بهره جویی را در پیش گرفته بودند بیشتر جنگها را حماقت می دانستند. این نکته نیز، حداقل در قرن نوزدهم، آنها را با سرمایه‌داران متحد ساخت، زیرا که سرمایه‌داران هم از جنگ که مانع تجارت می شد بیزار بودند. البته انگیزهٔ سرمایه‌داران نفع شخصی محض بود؛ اما همین انگیزه منجر به عقایدی می شد که بیش از عقاید نظامیان و هواداران ادیب آنان با نفع و صلاح عمومی سازش داشت. البته اکنون روش سرمایه داران در مورد جنگ دیگرگون شده است. جنگهای انگلستان در قرن نوزدهم، جز از جنگ با امریکا، سودآور بودند و بازرگانان از آنها حمایت می‌کردند؛ اما همین بازرگانان در سراسر قرن نوزدهم تا سالهای آخر طرفدار صلح بودند. در عصر جدید تجارت عمده در همه جا روابطش با دولت ملی چنان نزدیک شده که وضع را تغییر فراوان داده است. اما امروز هم تجار عمده هم در انگلستان و هم در امریکا از جنگ بیزارند.

البته سودجویی روشن بینانه عالیترین هدفها نیست، اما کسانی که آن را محکوم می‌کنند غالباً بر حسب تصادف یا به عمد انگیزه‌هایی را به جای آن قرار می‌دهند که از آن بسیار بدترند؛ مانند بغض و حسد و عشق به قدرت.

رویهمرفته مکتبی که از عقاید لاک سرچشمه می‌گرفت و سودجویی روشن بینانه را تبلیغ می‌کرد، از مکاتبی که سودجویی را به نام قهرمانی و از خودگذشتگی محکوم می‌کردند بیشتر به افزایش خوشی بشر خدمت کرد و کمتر از آنها به افزایش بدبختی او کوشید. من وحشتهای ابتدای نظام صنعتی را فراموش نمی‌کنم؛ اما آخر این وحشتها در خود این نظام تخفیف یافت. در برابر آن، من نظام رعیتیِ (serfdom) روسیه و مضرات جنگ و ترس و کینهٔ ناشی از آن و تیره اندیشی ناگزیر حامیان نظامهای کهنه و مرده را در نظر می‌آورم.

فصل شانزدهم

بارکلی

جورج بارکلی George Berkeley (۱۶۸۵-۱۷۵۳) در فلسفه بدین سبب اهمیت دارد که وجود ماده را انکار کـرد و در اثبات این انکار چند برهان زیرکانه آورد. بارکلی مدعی بود که اشیای مادی فقط به واسطۀ ادراک شدن وجـود دارنـد. در جواب این ایراد که: در این صورت مثلاً یک درخت اگر هیچ کس بدان نگاه نکند دیگر وجـود نخواهـد داشـت، وی می‌گفت که خدا همیشه همه چیز را ادراک می کند. اگر خدایی نمی‌بود آنچه ما اشیای مادی می‌پنداریم، زندگی پـر جست و خیزی می‌داشتند، بدین معنی که هرگاه بدانها نگاه می‌افکندیم، ناگهان به عالم وجود می جستند؛ اما اکنـون به واسطۀ ادراک خدا وجود درخت و صخره و سنگ همان قدر که شعور عادی می‌پندارد مداوم است. به نظـر بـارکلی این موضوع برهان محکمی در اثبات وجود خداست. رونالد ناکس Ronald Knox در دو قطعـۀ زیـر نظریـۀ بـارکلی را دربارۀ اشیای مادی تشریح کرده است:

جوانی گفت که به نظر خدا
بی‌گمان بسیار عجیب خواهد نمود
که ببیند درخت
هنگامی که هیچ کس در میدان نیست
به وجود خود ادامه می‌دهد.

جواب

آقای عزیز،
تعجب شما عجیب است.
من همیشه در میدان هستم،
و این است که درخت
به وجود خود ادامه می‌دهد
زیرا پوشیده نیست از نظر
ارادتمند شما،
خدا.

بارکلی ایرلندی بود و در بیست و دو سالگی دانشجوی ترینی‌تی کالج دوبلین شـد. سـویفت Swift او را بـه دربـار معرفی کرد و وانسا Vanessaی سویفت نیمی از دارایی خود را برای او به ارث گذاشت. بارکلی نقشه ای برای تشـکیل مدرسه ای در جزایر برمودا طرح کرد و به همین منظور به امریکا رفت، اما پس از گذراندن سه سـال (۱۷۲۸-۳۱) در رود آیلند به وطن خود بازگشت و از نقشه دست کشید. وی گویندۀ این جملۀ معروف است که:

امپراتوری به سوی غرب می‌رود.[۱]

و به مناسبت همین جمله شهر بارکلی در کالیفرنیا به نام او نامیده شد. در ۱۷۳۴ وی اسقف کلوین Cloyne شد. در اواخر عمر فلسفه را کنار گذاشت و به آب قطران که برای آن خواص طبی معجزآسایی قائل بود پرداخت؛ و دربارهٔ همین آب قطران بود که نوشت «این شرابی است که حال می‌آورد، اما مستی نمی‌آورد.» این احساسی است که بعدها کاوپر Cowper آن را به چای نسبت داد، و بدین صورت به ذهن ما آشناتر است.

همهٔ آثار درجهٔ اول بارکلی در زمانی که وی هنوز کاملاً جوان بود نوشته شد. «نظریهٔ جدید رؤیت» A New Theory of Vision در ۱۷۰۹، «اصول معرفت انسانی» The Principles of Human Knowledge در ۱۷۱۰، مکالمات هیلاس و فیلونوس The Dialogues of Hylas and Philonous در ۱۷۱۳ انتشار یافت. آنچه بارکلی پس از بیست و هشت سالگی نوشت کمتر اهمیت دارد. بارکلی قلمی جذاب و نثری شیوا دارد.

براهین وی بر ضد ماده به قویترین صورت خود در «مکالمات هیلاس و فیلونوس» تشریح شده است. از این مکالمات من می‌خواهم مکالمهٔ اول و سرآغاز مکالمهٔ دوم را مورد بررسی قرار دهم. زیرا بعد از اینها هر چه گفته شده به نظر من چندان اهمیتی ندارد. در آن قسمت از رساله ای که من مورد بحث قرار خواهم داد، بارکلی براهین معتبری برای اثبات نتیجهٔ مهمی می‌آورد، گو اینکه این براهین آن نتیجه ای را که خود می‌پندارد به اثبات آن مشغول است کاملاً اثبات نمی‌کند. وی به گمان خود اثبات می‌کند که واقعیت امری است سراسر ذهنی؛ اما آنچه حقیقتاً اثبات می‌کند این است که آنچه ما ادراک می‌کنیم کیفیات است و نه اشیا، و کیفیات به ادراک کننده بستگی دارند.

من بحث خود را با آوردن یک شرح غیر انتقادی از آنچه در مکالمات به نظرم مهم می‌آید آغاز می‌کنم، و سپس به انتقاد آن می‌پردازم، و سرانجام مسائلی را که به نظرم می‌رسند پیش خواهم کشید.

اشخاص «مکالمات» دو تن هستند: هیلاس، نمایندهٔ فهم عادی که تعلیم و تربیت علمی یافته باشد، و فیلونوس خود بارکلی است.

هیلاس پس از قدری تعارف می گوید که از عقاید فیلونوس داستانهای شگفتی شنیده است؛ بدین معنی که فیلوس به جوهر مادی عقیده ندارد؛ و با تعجب می گوید که «آیا چیزی از این سخیفتر و برای عقل سلیم بیزاری آورتر، و شکاکیتی بارزتر از این هست که معتقد باشیم چیزی به نام ماده وجود ندارد؟» فیلونوس در جواب می‌گوید که وی واقعیت اشیای محسوس را، یعنی آنچه را به وسیلهٔ حواس بی واسطه ادراک می شود منکر نیست؛ بلکه می گوید که ما مسببهای رنگها و مسببهای صداها را نمی‌توانیم ببینیم و بشنویم. هر دو طرف در این نکته توافق می کنند که حواس استنباط ندارند. فیلونوس خاطر نشان می‌کند که ما به وسیلهٔ حس بینایی فقط نور و رنگ و شکل، و به وسیلهٔ حس شنوایی فقط اصوات را ادراک می‌کنیم و هکذا. نتیجه اینکه جز از کیفیات محسوسه، هیچ چیزی محسوس نیست، و اشیای محسوسه چیزی جز کیفیات محسوسه یا ترکیبات کیفیات محسوسه نیستند.

در اینجا فیلونوس می پردازد به اثبات اینکه «واقعیت اشیای محسوسه همان ادراک شدن آنهاست؛» و این رأی را در مقابل این عقیدهٔ هیلاس می آورد که «وجود داشتن یک چیز است و ادراک شدن چیز دیگر.» ذهنی بودن معلومات حسی مدعایی است که فیلونوس با بررسی مفصل حواس مختلف به اثبات آن می پردازد. وی بحث خود را با گرما و سرما شروع می کند. می گوید گرمای شدید رنج است، و باید در ذهن باشد؛ پس گرما امری ذهنی است. در مورد سرما نیز قضیه از همین قرار است. این استدلال با برهان معروف آب ولرم تقویت می‌شود. وقتی که یکی از دستهای شما گرم و دیگری سرد باشد و هر دو را در آب ولرم بگذارید، یک دست آن آب را سرد و دیگری گرم

---

۱. در اینجا مقصود از امپراتوری، امپراتوری بریتانیا و مقصود از غرب امریکاست. م.

احساس خواهد کرد؛ و حال آنکه آب نمی‌تواند در آن واحد هم گرم و هم سرد باشد. این برهان غائلهٔ هیلاس را ختم می‌کند و او را مقر می‌آورد که «گرما و سرما فقط احساسهایی هستند که در ذهن ما موجودند.» اما هیلاس با امیدواری می‌گوید که کیفیات محسوسهٔ دیگری نیز باقی هستند.

فیلونوس سپس مزه ها را مورد بحث قرار می دهد. می‌گوید مزهٔ شیرین لذت است، چنانکه مزهٔ تلخ رنج است، و لذت و رنج امور ذهنی هستند. در مورد بوها نیز قضیه از همین قرار است؛ چون آنها هم خوش و ناخوش دارند.

هیلاس تلاش سختی می‌کند تا صوت را نجات دهد؛ می گوید که صوت حرکت هواست، چنان که از این حقیقت معلوم می شود که در خلأ صوت وجود ندارد. و می گوید که ما باید «میان صوت چنانکه به وسیلهٔ ما ادراک می شود و چنانکه در نفس الامر هست، یا صوتی که ما بی واسطه ادراک می کنیم و صوتی که بی ما وجود دارد، قائل به تمایز شویم.» فیلونوس می گوید که آنچه هیلاس آن را صوت «واقعی» می نامد، چون حرکت است ممکن است آن را دید یا لمس کرد، اما مسلماً قابل شنیدن نیست؛ پس صدا، بدان معنی که ما در ادراک خود آن را می‌شناسیم، وجود ندارد. در برابر این برهان هم هیلاس تسلیم می‌شود که «اصوات خارج از ذهن وجود واقعی ندارند.»

سپس به رنگها می‌پردازند و هیلاس با اطمینانِ خاطر چنین آغاز می کند: «ببخشید: قضیه در مورد رنگها خیلی فرق می کند. آیا آشکارتر از این چیزی هست که ما رنگها را در اشیا می بینیم؟» وی می‌گوید موادی که در خارج از ذهن وجود دارند دارای آن رنگهایی هستند که ما در آنها می بینیم. اما فیلونوس در رد این نظر با اشکال فراوانی رو به رو نمی‌شود. از ابرهای هنگام غروب شروع می کند که سرخ و طلایی است و می گوید که قطعل ابر وقتی که انسان بدان نزدیک باشد چنین رنگهایی ندارد. سپس به ذکر تفاوتی که میکروسکوپ پدید می آورد و زرد بودن همه چیز در نظر شخصی که یرقان دارد می پردازد. و می‌گوید که حشرات بسیار کوچک باید بتوانند چیزهایی بسیار کوچکتر از آنچه ما می بینیم ببینند. بحث که به اینجا می‌رسد هیلاس می گوید که رنگها در شئ نیست بلکه در نور است و خود مادهٔ رقیق سیالی است. فیلونوس همچنانکه در مورد صوت گفته بود می گوید که بنا بر عقیدهٔ هیلاس رنگهای «واقعی» چیزی غیر از آن آبی یا سرخی است که ما می‌بینیم، و این جور در نمی‌آید.

در اینجا هیلاس در مورد همهٔ کیفیات ثانی تسلیم می شود، ولی ادامه می‌دهد که کیفیات اول، به خصوص شکل و حرکت، ذاتی اشیای غیر ذیعقل هستند. در مقابل این گفتهٔ فیلونوس جواب می دهد که اشیا وقتی که ما بدانها نزدیک هستیم بزرگ و وقتی که از آنها دوریم کوچک می‌نمایند، و حرکت هم ممکن است به نظر یک نفر تند و به نظر دیگری کند بیاید.

سخن که بدینجا می رسد هیلاس می کوشد بحث را از مبدأ جدیدی آغاز کند. می گوید اشتباه کرده که بین «شئ» و «احساس» تمایز قائل نشده است و به ذهنی بودن عمل ادراک اذعان می کند، اما ذهنی بودن چیزهای ادراک شونده را نمی‌پذیرد؛ مثلاً رنگها «در خارج از ذهن، در یک مادهٔ غیر ذیعقل دارای وجود واقعی هستند.» فیلونوس در جواب می‌گوید: «اینکه هر یک از موضوعات حواس - یعنی هر اندیشه یا ترکیبی از اندیشه‌ها - در یک مادهٔ غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد، فی‌نفسه تناقض آشکاری است.» خوانندگان ملاحظه می کنند که در اینجا استدلال منطقی است و دیگر تجربی نیست. چند صفحه بعد فیلونوس می‌گوید: «هر آنچه بلاواسطه ادراک شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه‌ای می‌تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟»

پس از یک بحث مابعدطبیعی دربارهٔ جوهر، هیلاس به بحث راجع به احساسات بصری باز می‌گردد - با این برهان که وی اشیا را از مقداری فاصله می بیند. در مقابل این برهان فیلونوس جواب می دهد که این امر در رؤیا هم صادق است، و حال آنکه همه اذعان دارند که رؤیا امری است ذهنی. به علاوه، فاصله به وسیلهٔ حس بینایی ادراک نمی‌شود بلکه در نتیجهٔ تجربه تشخیص داده می‌شود؛ و اگر کور مادرزادی اکنون بینایی یافته باشد فاصلهٔ اشیا را تشخیص نخواهد داد.

در آغاز «مکالمهٔ دوم» هیلاس می‌گوید که شیارهای خاصی در مغز موجب احساس می شوند؛ اما فیلونوس پاسخ می‌دهد که «مغز چون یک شئ محسوس است فقط در ذهن وجود دارد.»

باقی «مکالمات» چندان جالب نیست و بررسی آن لزومی ندارد.

اکنون به تحلیل انتقادی عقاید بارکلی بپردازیم.

استدلال بارکلی دو قسمت دارد. از یک طرف بارکلی استدلال می‌کند که ما اشیای مادی را ادراک نمی‌کنیم، بلکه مدرکات ما محدودند به الوان و اصوات و هکذا؛ و از طرف دیگر می‌گوید که این مدرکات «ذهنی» یا «واقع در ذهن» هستند. در مورد نکتهٔ اول استدلال وی کاملاً قانع کننده است. اما در خصوص نکتهٔ دوم این عیب را دارد که هیچ گونه تعریفی از لفظ «ذهنی» در آن دیده نمی‌شود. بارکلی در حقیقت متکی به این رأی معروف است که هر چیزی باید یا مادی باشد یا ذهنی، و هیچ چیز دارای هر دوی این صفات نیست.

وقتی که وی می گوید آنچه ما ادراک می کنیم کیفیات است نه «اشیا» یا «جواهر مادی» و دلیلی ندارد بپذیریم کیفیات مختلفی که فهم عادی آنها را متعلق به یک «شئ» می‌داند مکنون در جوهری هستند که از هر یک از آنها و همهٔ آنها متمایز است، استدلالش را می‌توان پذیرفت. اما چون ادامه می‌دهد که کیفیات محسوس - از جمله کیفیات اول - «ذهنی» هستند، براهین وی از انواع دیگری است و درجات اعتبارشان نیز بسیار فرق می‌کند. بعضی از آنها درصدد اثبات وجوب منطقی قضیه هستند، در حالی که بعضی دیگر بیشتر جنبهٔ تجربی دارند. بگذارید ابتدا نوع اول را مورد بحث قرار دهیم.

فیلونوس می‌گوید «آنچه بلاواسطه ادراک می شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه ای می تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟» این مطلب بحث درازی را دربارهٔ لفظ «اندیشه» لازم می آورد. اگر فرض کنیم که اندیشه و ادراک عبارتند از رابطهٔ بین «ذهنی» و «عینی» در آن صورت می توانیم «ذهن» و «ذهنی» را یکی بدانیم و معتقد شویم که هیچ چیزی «واقع در» ذهن نیست، بلکه اشیا فقط «در برابر» ذهنند. بارکلی این عقیده را مورد بحث قرار می دهد که: ما باید بین عمل ادراک و شئ ادراک شونده قائل به تمییز شویم؛ و عمل ادراک امری ذهنی است در حالی که شئ ادراک شونده ذهنی نیست. استدلال بارکلی بر ضد این عقیده مبهم است، و ابهام آن هم ناگزیر است، زیرا برای کسی که مانند بارکلی معتقد به جوهر ذهنی باشد وسیلهٔ معتبری برای رد این عقیده وجود ندارد. وی می گوید: «اینکه هر یک از موضوعات حواس در یک مادهٔ غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد فی‌نفسه تناقض آشکاری است.» در این قضیه مغالطه ای وجود دارد که نظیر مثال زیر است: «برادرزاده ممکن نیست بی عمو وجود داشته باشد؛ عمرو برادرزاده است، پس منطقاً لازم است که عمرو عمویی داشته باشد.» البته با فرض اینکه عمرو برادرزاده باشد این نتیجه منطقاً لازم است؛ اما هیچیک از کشفیاتی که از تحلیل عمرو عاید شود چنین نتیجه ای بر نمی‌آید. بر همین قیاس اگر چیزی موضوع احساس واقع شود، لابد ذهنی با آن ارتباط دارد؛ اما از این مقدمه چنین بر نمی‌آید که آن چیز بی‌آنکه موضوع احساس واقع شود نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نظیر همین مغلطه در مورد تصورات نیز وجود دارد. هیلاس مدعی است که می تواند خانه ای را تصور کند که هیچ کس آن را ادراک نکند و در هیچ ذهنی نباشد. فیلونوس در جواب می گوید که آنچه هیلاس تصور می کند در ذهن خود اوست، و لذا آن خانهٔ فرضی هم بالاخره ذهنی است. هیلاس می توانست در جواب بگوید: «منظور من این نیست که تصویر خانه‌ای را در ذهن دارم؛ وقتی می گویم من می‌توانم خانه ای را تصور کنم که هیچ کس ادراک نکند، مقصودم در حقیقت این است که من می توانم این قضیه را بفهمم که: خانه ای هست که هیچ کس آن را ادراک نمی کند؛ یا به عبارت بهتر: خانه ای هست که هیچ کس آن را نه ادراک می کند و نه تصور.» این قضیه تماماً از کلمات قابل فهم تشکیل شده و ترکیب آنها نیز صحیح است. حقیقت و بطلان این قضیه را من نمی‌دانم، ولی یقین دارم نمی توان اثبات کرد که فی نفسه تناقض دارد. اثبات بعضی قضایای بسیار شبیه به این قضیه ممکن است؛ مانند

این قضیه: تعداد حاصل ضربهای ممکن زوجهای اعداد صحیح بی‌نهایت است، بنابراین حاصل ضربهایی هست که هرگز به تصور درنیامده‌اند. برهان بارکلی در صورت اعتبار داشتن بایستی ثابت کند که این امر غیر ممکن است.

مغلطهٔ این برهان مغلطهٔ معروفی است. ما می توانیم به وسیلهٔ تصوراتی که از تجربه به دست آورده ایم بیاناتی بسازیم دربارهٔ انواعی که برخی یا همهٔ افراد مجرب نیستند. یک تصور کاملاً عادی، مثلاً «ریگ،» را در نظر بگیرید: این یک تصور تجربی مأخوذ از ادراک است. اما از آن نتیجه نمی‌شود که همهٔ ریگها ادراک شده‌اند؛ مگر اینکه به تعریف خود از «ریگ» موضوع مُدرَک بودن آن را نیز اضافه کنیم. مادام که چنین نکنیم، تصور «ریگ غیر مُدرَک» از لحاظ منطقی محل ایراد ندارد - به رغم این نکته که منطقاً ممکن نیست موردی از آن را ادراک کنیم.

شکل کلی برهان از این قرار است: بارکلی می‌گوید: «اشیای محسوس باید محسوس باشند. الف شئ محسوس است، لذا الف محسوس است.» اما اگر «باید» دال بر وجوب منطقی باشد، این برهان فقط در صورتی اعتبار دارد که الف باید شئ محسوس باشد. این برهان اثبات نمی کند که، به حکم صفات الف قطع نظر از محسوس بودن آن می‌توان نتیجه گرفت که الف محسوس است. مثلاً اثبات نمی‌کند که رنگهایی که ذاتاً از رنگهایی که می بینیم غیر قابل تمیزند نمی توانند به حال نادیده وجود داشته باشند. ممکن است ما بنابر دلایل فیزیولوژیک معتقد باشیم که این امر حادث نمی شود؛ اما این قبیل دلایل تجربی هستند؛ تا آنجا که پای منطق در میان است دلیلی نیست که در جایی که چشم و مغز وجود ندارند رنگی هم موجود نباشد.

اکنون می‌پردازیم به براهین تجربی بارکلی. اولاً ترکیب براهین تجربی و منطقی نشانهٔ ضعف است؛ زیرا دلایل اخیر در صورت اعتبار دلایل قبلی را زائد می‌سازند.[1] اگر من ادعا کنم که مربع نمی‌تواند مستدیر باشد، متوسل به این حقیقت نخواهم شد که «چهار سوق» هیچ شهری دایره نیست. اما چون براهین منطقی بارکلی را رد کرده ایم، لازم می آید که براهین تجربی وی را نیز هر یک به اعتبار خود مورد بحث قرار دهیم.

نخستین برهان تجربی او برهان غریبی است؛ بدین معنی که گرما نمی تواند در شئ باشئ زیرا «درجهٔ حرارت بسیار شدید رنجی عظیم [است.]» و ما نمی توانیم «هیچ چیز لایدرکی را قادر به [ادراک] رنج یا لذت» بپنداریم. در کلمهٔ «رنج» ابهامی هست که بارکلی از آن استفاده کرده است. این کلمه ممکن است به معنی کیفیت رنجناک یک احساس باشد، یا ممکن است به معنی خود آن احساسی که دارای این کیفیت است باشد. ما می‌توانیم بگوییم پای شکسته دردناک است، بی‌آنکه این گفته متضمن این معنی باشد که پای شکسته موجود در ذهن است. بر همین قیاس ممکن است گرما «باعث» رنج باشد، و وقتی که می‌گوییم «گرما رنج است» آنچه از این گفته برمی‌آید جز این نخواهد بود. پس این برهان، برهان ضعیفی است.

برهان فرو بردن دستهای گرم و سرد در آب ولرم، اگر دقت کنیم، فقط اثبات می‌کند که آنچه ما در این تجربه ادراک می‌کنیم گرما و سرما نیست، بلکه گرمتر و سردتر است. و هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این کیفیات ذهنی هستند.

در مورد مزه‌ها، برهان لذت و رنج تکرار می شود؛ یعنی شیرینی لذت و تلخی رنج است و لذا هر دو ذهنی هستند. همچنین گفته می‌شود که چیزی که هرگاه من سالم هستم مزهٔ شیرین دارد ممکن است وقتی که من بیمارم مزهٔ تلخ داشته باشد. دربارهٔ بوها نیز براهینی بسیار مشابه با همین برهان اقامه می‌شود. یعنی چون بوها خوش و ناخوشند، پس «نمی‌توانند در چیزی جز در یک جوهر ذیعقل، یا ذهن، وجود داشته باشند.» بارکلی در اینجا و همه جا فرضش این است که آنچه مکنون در ماده نیست باید مکنون در یک جوهر ذهنی باشد؛ و هیچ چیزی نمی‌تواند هم ذهنی و هم مادی باشد.

۱. مثلاً: «من دیشب مست نبودم، چون دو پیاله بیشتر ننوشیدم؛ وانگهی، همه می‌داند که من لب به می نمی‌زنم.»

برهان مربوط به صورت تشنیعی است. هیلاس می‌گوید که اصوات «فی الواقع» حرکات هـوا هسـتند، و فیلونـوس جواب می دهد که حرکات را می توان دید یا لمس کرد، اما نمی‌توان شنید، و لذا اصوات «واقعی» غیر قابـل شـنیدن هستند. این برهان را مشکل می توان خالی از دغلی دانست، چون مطابق عقیدهٔ بارکلی دریافتهای حرکت نیز درسـت به اندازهٔ سایر دریافتها ذهنی هستند. حرکاتی که هیلاس می‌گوید باید ادراک نشده و غیر قابل ادراک باشند تا برهان بارکلی صدق کند. معذلک این برهان تا آنجا که می‌گوید صدای مسموع را نمی‌توان با حرکت هوا که علم فیزیـک آن را علت صدا می‌نامد یکی دانست حائز اعتبار است.

هیلاس پس از دست شستن از کیفیات ثانی، هنوز برای رها کردن کیفیات اول، یعنـی بسـط و شـکل و غلظـت و ثقل و حرکت و سکون، آماده نیست. استدلال طبعاً بر بسط و حرکت دور می زند. فیلونوس می گویـد کـه اگـر اشـیا دارای اندازه های واقعی باشند، شئ واحد نمی تواند در آن واحد دارای اندازه های متفاوت باشد؛ و حال آنکـه اشـیا از نزدیک بزرگ و از دور کوچکند. و اگر حرکت واقعاً در خود اشیاست، پس چگونه است که حرکت واحد ممکـن اسـت به نظر یک نفر تند و به نظر دیگری کند بنماید؟ به نظر من این گونه براهین را باید اثبات کنندهٔ ذهنی بـودن مکـان مدرک دانست. اما این گونه ذهنیت، ذهنیت فیزیکی است و در مورد دوربـین عکاسـی هـم بـه همـین انـدازه صـدق می کند، و لذا ثبت «ذهنیت» مشکل نیست. در مکالمهٔ دوم فیلونوس بحث را تا آنجـا کـه پـیش رفتـه اسـت چنـین خلاصه می‌کند: «قطع نظر از ارواح، همهٔ آنچه ما می‌دانیم، یا تصور می‌کنیم، اندیشه های خود مـا هسـتند.» البتـه او نبایستی ارواح را مستثنی کند، زیرا که حصول معرفت بر ارواح نیز درست به اندزهٔ حصول معرفت بر اشیا غیر ممکـن است. براهین این حکم در هر دو مورد تقریباً عین یکدیگرند.

اکنون ببینیم از آن نوع استدلالی که به وسیلهٔ بارکلی باب شده است چه نتایج متبتی می‌توان گرفت.

اشیا مطابق معرفتی که ما از آنها داریم. عبارتند از مجموعه هایی از کیفیات محسوس؛ یعنی فی المثـل یـک میـز عبارت است از شکل مرئی آن و سفتی آن و صدای کشوهای آن در موقع باز و بسته شدن و نوی آن (اگر بویی داشته باشد). این کیفیات مختلف در تجربه با یکدیگر تماسهایی دارند که باعث می شود فهم عادی آنهـا را متعلـق بـه یـک «چیز» بپندارد، اما تصور «چیز» یا «جوهر» چیزی بر کیفیات مُدرَک نمی‌افزاید و غیـر لازم اسـت. تـا اینجـا مبنـای استدلال محکم است.

اما اکنون باید از خود بپرسیم که منظورمـان از «ادراک» چیسـت؟ فیلونـوس مـدعی اسـت کـه واقعیـت اشـیای محسوس همانا ادراک شدن آنهاست؛ اما نمی‌گوید که منظورش از ادراک چیسـت. یـک نظریـه، کـه فیلونـوس آن را مردود می داند، می گوید ادراک عبارت است از رابطهٔ بین یک تصور ذهنی و یک درک. فیلونوس چون نفـس را یـک جوهر می دانست، ممکن بود این نظریه را بپذیرد، اما نپذیرفت. برای کسانی که به جوهریت نفس قائل نیسـتند ایـن نظریه غیر ممکن است. پس آیا وقتی چیزی «درک» نامیده می‌شود منظور چیست؟ آیا منظور بیش از این اسـت کـه آن چیز روی می دهد؟ آیا می توانیم حکم بارکلی را وارونه کرده به جای اینکه بگوییم واقعی بـودن عبـارت از ادراک شدن است حکم کنیم که ادراک شدن عبارت از واقعی بودن است؟ در هر صورت بـارکلی منطقـاً وجـود اشـیای غیـر مُدرَک را ممکن می‌داند؛ زیرا که وی عقیده دارد بعضی اشیای واقعی، یعنی جواهر روحانی، غیر مدرکنـد. و پیداسـت که وقتی می‌گوییم واقعه‌ای ادراک می‌شود منظورمان بیش از این است که آن واقعه روی می‌دهد.

اما این بیشی پیست؟ یک تفاوت آشکار بین وقایع مدرک و وقایع غیر مدرک این است که وقایع سابق قابل به یاد داشتن هستند و وقایع اخیر چنین نیستند. آیا تفاوت دیگری هم هست؟

خاطره یکی از جمله آثار کم و بیش خاص پدیده‌هایی است که بالطبع «ذهنی» نامیده می‌شوند. این آثار با عادات بستگی دارند. کودکی که یک بار سوخته باشد از آتش می ترسد، و حال آنکه سیخ بخاری سـوخته نمـی ترسـد. امـا فیزیولوژیستها عادت و موضوعات وابسته به آن را به نام یکی از خواص نسج عصبی مورد بحـث قـرار مـی دهنـد، کـه

هیچ احتیاجی ندارد که از محدودهٔ تعبیر فیزیکالیستی پا را فراتر بگذارد. به اصطلاح فیزیکالیستی وقتی می توانیم بگوییم فلان رویداد «ادراک» شده است که نوع خاصی از آثار بر آن مترتب باشد و به این معنی تقریباً می‌توانیم بگوییم که جوی آب بارانی را که باعث عمیقتر شدن آن می‌شود، «ادراک» می‌کند، و رودخانهٔ کوهستانی «خاطره»ای از بارشهای گذشته است. عادت و خاطره وقتی که به اصطلاح فیزیکالیستی توصیف شوند، در مادهٔ بی‌جان کاملاً مفقود نیستند؛ و از این لحاظ تفاوت مادهٔ جاندار و بی‌جان تفاوت کمّی است.

مطابق این نظر وقتی گفته شود که فلان رویداد «ادراک» می شود، یعنی آثار خاصی بر آن مترتب است، و دلیلی ندارد که بپنداریم همهٔ رویدادهای دارای این قبیل آثار نیستند.

نظریهٔ معرفت نقطه نظر دیگری را پیشنهاد می‌کند. ما در اینجا نقطهٔ حرکت خود را علم کامل قرار نمی‌دهیم، بلکه از آن مقدار معرفتی که اساس اعتقاد ما را به علم تشکیل می دهد حرکت خود را آغاز می کنیم. این همان کاری است که بارکلی می کند. در اینجا لازم نیست که از پیش «درک» را تعریف کنیم. روش مورد بحث به طور خلاصه از این قرار است: ما قضایایی را که احساس می کنیم بی استنباط بر آنها علم داریم فراهم می کنیم، و می بینیم که اکثر این قضایا به وقایع مورخ خاصی مربوط هستند. این وقایع را ما به نام «ادراکات» تعریف می‌کنیم. پس ادراکات آن وقایعی هستند که ما بی عمل استنباط بر آنها علم حاصل می‌کنیم؛ یا حداقل برای اینکه خاطره را نیز به حساب آورده باشیم، این قبیل وقایع زمانی ادراک بوده اند. در این صورت با این مسئله مواجه می شویم که: آیا ما می‌توانیم از ادراکات خود وقایع دیگری را استنباط کنیم؟ اینجا چهار موضع ممکن است داشته باشیم، که سه تای اول آن اشکال مختلف ایده‌آلیسم است.

(۱) می‌توانیم اعتبار همهٔ استنباطاتی را که من ار ادراکات و خاطرات حاضر خود به صورت وقایع دیگر می کنم، یکسره منکر شویم. هر کس که استنباط را به استنتاج قیاسی منحصر می سازد باید این نظر را اتخاذ کند. هر واقعه یا هر گروهی از وقایع منطقاً می‌توانند قائم به نفس خود باشند؛ و بنابراین هیچ گروهی از وقایع نمی‌توانند برهان استدلالی دائر بر وجود سایر وقایع به دست بدهند. پس اگر ما استنباط را به استنتاج منحصر سازیم، جهان معلوم منحصر خواهد بود به آن وقایعی از سرگذشت ما که ادراک می‌کنیم - یا، اگر به خاطرهٔ قائل باشیم، ادراک کرده‌ایم.

(۲) موضع دوم، که همان سولیپ سیسم (Solipsism) متعارفی است، به مقداری استنباط از ادراکات من قائل است، منتها می گوید که این استنباط فقط به شکل وقایع دیگری از سرگذشت خود من خواهد بود. مثلاً این رأی را در نظر بگیرید که در هر لحظه از بیداری اشیای محسوسی وجود دارند که ما متوجه آنها نیستیم. ما چیزهای بسیاری را می بینیم، بی‌آنکه به خود بگوییم که آن چیزها را می‌بینیم؛ یا حداقل چنین به نظر می‌رسد. وقتی که چشمهای خود را به محیطی که حرکتی در آن نمی‌بینیم بدوزیم، چیزهای مختلفی را به ترتیب می بینیم، و به یقین احساس می‌کنیم که این چیزها قبل از آنکه ما آنها را ببینیم وجود داشته‌اند؛ اما پیش از آنکه ما آنها را ببینیم، برای نظریهٔ معرفت معلوماتی نبوده‌اند. این درجه از استنباط را همه کس، بی‌آنکه خود توجه داشته باشد، می‌کند - حتی کسانی که بسیار مایلند از بسط معرفت خود به ماورای تجربه احتراز کنند.

(۳) موضع سوم - که مثلاً ادینگتن باید آن را اتخاذ کند - آن است که می‌گوید استنباط وقایع دیگری که مشابه وقایع تجربهٔ خود ما باشند غیر ممکن است؛ و لذا ما حق داریم معتقد باشیم که مثلاً رنگهایی وجود دارند که دیگران می بینند ولی ما نمی بینیم، دندان دردهایی هست که دیگران احساس می کنند، لذاتی هست که دیگران می برند، رنجهایی هست که دیگران می کشند، و هکذا؛ ولی ما حق نداریم وقایعی را استنباط کنیم که به تجربهٔ هیچ کس در نیامده‌اند و جزو هیچ «ذهنی» نیستند. از این نظر می‌توان بر اساس این دلیل مدافعه کرد که استنباط هر وقایعی که خارج از مشاهدهٔ من قرار دارند، از طریق تشابه است، و وقایعی که به تجربهٔ هیچ کس درنمی‌آیند، آن قدر با معلومات من مشابهت ندارند که استنباط مبتنی بر تشابه را تجویز کنند.

(۴) موضع چهارم مبتنی بر فهم عادی و فیزیک قدیم است که مطابق آن علاوه بـر تجـارب خـود مـن و دیگـران، وقایعی وجود دارند که به تجربهٔ هیچ کس در نمی‌آیند - مانند اثاثیهٔ اتاق خواب من، وقتی که من در خوابم و تاریـک مطلق در اتاق حکمفرماست. جی. ای. مور G. E. Moore زمانی ایده‌آلیستها را متهم بدین اعتقاد ساخت کـه قطـار راه آهن فقط وقتی که در ایستگاه است چرخ دارد، به این دلیل که مسافران وقتی که در دورن قطار هسـتند نمـی‌تواننـد چرخهای آن را ببینند. فهم عادی این حرف را قبول نمی‌کند که چرخها وقتی کسی بدانها نظر می اندازد ناگهـان بـه وجود می آیند ولی وقتی که هیچ کس متوجه آنها نیست زحمت وجود را بر خود هموار نمـی‌کننـد. ایـن نقطـهٔ نظـر وقتی که علمی باشد، استنباط وقایع غیر مُدرَک را بر اساس قوانین علیت قرار می‌دهد.

من فعلاً قصد آن ندارم که میان این چهار نقطه نظر حکم کنم. این حکم اگر اصولاً ممکن باشد فقط می توانـد از راه تحقیق در استنباط غیر استدلالی و نظریهٔ احتمالات صادر شود. قصد من نشـان دادن خطاهـای منطقـی کسـانی است که دربارهٔ این مسائل بحث کرده‌اند.

بارکلی، چنانکه دیدیم، می‌پندارد که دلایل منطقیی وجود دارد دائر بر اینکه فقط اذهان و و قایع ذهنی می‌تواننـد وجود داشته باشند. هگل و پیروانش نیز بر اساس دلایل دیگری به همین رأی معتقدند. من ایـن رأی را کـاملاً باطـل می دانم. بیانی از قبیل اینکه «زمانی بود که هنوز در این سیاره حیات وجود نداشت.» صـحیح یـا سـقیم، نمـی‌توانـد بیش از این بیان که «حاصل ضربهایی وجود دارد که هیچ کس هرگز آنها را حساب نخواهد کرد،» بـر اسـاس دلایـل منطقی محکوم شود. مشهود واقع شدن یا مدرک بودن، یعنی فقط دارای آثـار معینـی بـودن، و هـیچ دلیـل منطقـی ایجاب نمی‌کند که همهٔ وقایع دارای این قبیل آثار باشند.

اما یک نوع استدلال دیگر هم وجود دارد که ایده آلیسم را به عنوان مابعدالطبیعه اثبات نمی کند امـا، در صـورت اعتبار، آن را به عنوان یک مشی عملی اثبات می‌کند. می‌گویند که قضیه ای که غیر قابل تحقیـق باشـد فاقـد معنـی است؛ و تحقیق به ادراکات بستگی دارد؛ و بنابراین قضیه ای که به چیزی جز ادراکات فعلـی یـا ممکـن راجـع باشـد مهمل است. به نظر من اگر این نظر را به طور دقیق و محدود تفسیر کنیم ما را در همان نظریـهٔ اول از چهـار نظریـهٔ بالا محدود و محصور خواهد ساخت و اجازه نخواهد داد که جز دربارهٔ چیزهایی کـه بـه وضـوح بـدانها توجـه حاصـل کرده‌ایم سخن بگوییم. در این صورت این نظری است که هیچ کس نمی‌تواند در عمل بدان معتقد باشد، و ایـن بـرای نظریه‌ای که بر مبانی عملی قرار دارد عیب است. مسئلهٔ تحقیق و رابطهٔ آن با معرفـت تمامـاً غـامض و دشـوار اسـت، بنابراین من فعلاً آن را کنار می‌گذارم.

نظریهٔ چهارم از چهار نظریهٔ بالا، که به وجود وقایعی که هیچ کس آنها را ادراک نکند قائل است، ممکن اسـت بـه وسیلهٔ براهین بی اعتباری نیز مورد مدافعه قرار گیرد. ممکن است گفته شود که علیت به طور از پیشی معلوم است و قوانین علّی غیر ممکنند، مگر اینکه وقایع غیر مدرکی وجود داشته باشند. در مقابل ایـن برهـان مـی‌تـوان گفـت کـه قوانین علّی از پیشی نیستند، و هر نظمی که مشاهده شود، باید مربوط به ادراکات باشد. پس چنین به نظر می رسـد که هر دلیلی برای قبول قوانین فیزیکی وجود داشته باشد باید قابل این باشد که به زبان ادراکات بیـان شـود. ممکـن است چنین بیانی غریب و غامض باشد؛ ممکن است آن خصیصهٔ تداوم را، که تا ایـام اخیـر از قـانون فیزیکـی انتظـار می‌رفت، فاقد باشد؛ اما مشکل می‌توان گفت که غیر ممکن است.

از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که هیچ ایراد از پیشی به هیچ یک از چهار نظریهٔ ما وارد نیست. ولی ممکن است گفت که حقیقت امری است عملی، و میان این چهار نظریه هیچ تفاوت عملی موجود نیست. اگـر ایـن گفتـه صـحیح باشد، می توانیم هر کدام را پسند خاطرمان افتد انتخاب کنیم و تفاوت بین آنها فقط تفاوت لفظـی خواهـد بـود. مـن نمی‌توانم چنین نظری را بپذیرم، اما این مطلب نیز از مطالبی است که باید در یکی از فصول بعدی مـورد بحـث قـرار گیرد.

اکنون این سؤال باقی می ماند که آیا می‌توان به الفاظ «ذهن» و «ماده» معنایی نسبت داد؟ هر کسی می‌داند که «ذهن» همان است که ایده‌آلیستها می پندارند چیزی جز آن وجود ندارد، و «ماده» هم چیزی است که ماتریالیستها همین عقیده را درباره‌اش دارند. و امیدوارم خوانندگان غافل از این نکته نباشند که ایده‌آلیستها همه صاحب تقوا و فضیلتند و ماتریالیستها همه فاسد و فاجرند. اما شاید علاوه بر این نکته گفتنیهای دیگر نیز باشد.

تعریف خود من از «ماده» شاید قانع کننده به نظر نیاید؛ من ماده را به عنوان چیزی که معادلات فیزیکی را ارضا می کند تعریف می کنم. ممکن است هیچ چیزی این معادلات را ارضا نکند؛ در این صورت یا فیزیک اشتباه است یا تصور «ماده». اگر جوهر را مردود بدانیم «ماده» باید یک ساختمان منطقی باشد. اینکه آیا این ساختمان می‌تواند ساختمانی مرکب از وقایع - و جزئاً قابل استنباط - باشد یا نه، مسئله دشواری است، اما به هیچ وجه لاینحل نیست.

و اما «ذهن». وقتی که جوهر مردود شده باشد، ذهن باید گروهی یا ترکیبی از وقایع باشد. تألیف این وقایع باید به واسطهٔ رابطه ای صورت بسته باشد که خصیصهٔ آن نوعی پدیده هایی است که ما میل داریم آنها را «ذهنی» بنامیم. خاطره را می‌توان نمونهٔ این معنی دانست. هر چند بیش از حد ساده خواهد بود، ولی می‌توانیم یک واقعهٔ ذهنی را به نام واقعه ای که به یاد دارد یا به یاد آورده می‌شود تعریف کنیم. در آن صورت «ذهن» که واقعهٔ ذهنی معینی بدان تعلق دارد گروهی از وقایع است که به وسیلهٔ سلسلهٔ خاطره، رو به عقب یا رو به جلو، با واقعهٔ مفروض مربوط شده باشد.

ملاحظه می‌کنید که مطابق تعاریف بالا ذهن و قطعهٔ ماده هر یک گروهی از وقایعند. دلیلی نیست که هر واقعه‌ای فقط متعلق به یکی از این گروهها باشد، و باز دلیلی نیست که بعضی وقایع متعلق به هر دو گروه نباشد. بنابراین بعضی وقایع ممکن است نه ذهنی باشد و نه مادی، و بعضی دیگر ممکن است هم ذهنی باشند و هم مادی. در این خصوص فقط ملاحظات مفصل و جزء به جزء تجربی می‌توانند حکم کنند.

فصل هفدهم

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهمترین فلاسفه است، زیرا که فلسفهٔ تجربی لاک و بارکلی را به نتیجهٔ منطقی‌اش رساند و آن را از تناقض پیراست، و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاصی ما را به بن‌بست می‌کشاند؛ یعنی در جهت وی پیشتر رفتن ممکن نیست. از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تاکنون ردیه نوشتن برعقاید وی سرگرمی خاص مابعدطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچکدام از ردیه های آنان را قانع کننده نمی‌دانم؛ اما نمی‌توانم از این امید چشم بپوشم که می‌توان دستگاهی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شک باشد.

مهمترین اثر فلسفی هیوم «رساله دربارهٔ طبیعت انسانی» Treatise of Human Nature در سالهای ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ نوشته شد که وی در فرانسه به سر می برد. دو مجلد آن در ۱۷۳۹ انتشار یافت و مجلد سوم در ۱۷۴۰. در این هنگام هیوم جوانی بود که هنوز سال عمرش از سی درنگذشته بود. شهرتی نداشت و عقایدش نیز چنان بود که تقریباً همهٔ مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می‌دانستند. هیوم امیدوار بود که حملات سختی به او بکنند تا جوابهای درخشانی بدانها بدهد. اما هیچ کس توجهی به کتاب او نکرد؛ به قول خود او کتابش «از طبع مرده بیرون آمد.» اما اضافه می کند که «چون طبیعتاً خلقی شاد و امیدوار دشتم، زود از زیر این ضربه کمر راست کردم.» از آن پس هیوم هم خود را مصروف نوشتن رسالاتی کرد که نخستین مجلد آنها را در ۱۷۴۱ انتشار داد. در ۱۷۴۴ برای به دست آوردن کرسی استادی در ادینبورگ کوشید، اما توفیق نیافت. پس از این شکست نخست معلم یک نفر دیوانه و سپس منشی یک ژنرال شد. چون با این مشاغل مقامش استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت. «رساله» را خلاصه کرد؛ بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» درآورد که مدتها بسیار بیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی»اش بیدار کرد. به نظر نمی‌رسد که کانت از «رساله» مطلع بوده باشد.

هیوم کتابی به نام «مکالمات راجع به مذهب طبیعی» Dialogues Concerning Natural Religions نوشت که در زمان حیاتش از انتشار آن خودداری کرد اما به دستور وی پس از مرگش در ۱۷۷۹ منتشر شد. «رساله دربارهٔ معجزات» Essay on Miracles وی که شهرت یافت می‌گوید که هرگز شواهد تاریخی کافی دائر بر وقوع چنین اموری به دست نخواهد آمد.

«تاریخ انگلستان» History of England او که در ۱۷۵۵ و سالهای پس از آن انتشار یافت مصروف این است که برتری محافظه‌کاران را بر لیبرالها و برتری اسکاتلندیها را بر انگلیسیها ثابت کند. هیوم تاریخ را جای رعایت بیغرضی فیلسوفانه نمی‌دانست. در ۱۷۶۳ سفری به پاریس کرد و فلاسفهٔ فرانسه از او تجلیل فراوان کردند. بدبختانه با روسو رفاقتی به هم زد و مجادله‌ای با او کرد که معروف شد. هیوم با مدارای قابل تحسینی رفتار کرد، اما روسو که مبتلا به جنون عذاب و آزار بود، اصرار ورزید که رابطهٔ خود را با هیوم قطع کند.

هیوم در نوشته‌ای که آن را «در رثای خود» یا «نطق سر مزار» نامیده، سجایای خود را چنین وصف می‌کند: «من مردی بودم با خلق و خوی ملایم، قادر به دلبستن، اما فاقد نیروی خصومت، و در همهٔ عواطف خود اعتدال بسیار داشتم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که میل غالب من بود، با همهٔ ناکامیهای پی در پی هرگز رویم را ترش نمی‌ساخت.» همهٔ معلوماتی که دربارهٔ وی داریم این نکات را تماماً تأیید می‌کند.

«رساله دربارهٔ طبیعت انسانی» به سه کتاب تقسیم شده است که به ترتیب از فهم و عواطف و اخلاق بحث می‌کنند. در نظریات هیوم آنچه مهم و تازه است در کتاب اول آمده است، و من نیز بحث خود را به همان کتاب محدود می‌کنم.

هیوم بحث خود را با متمایز ساختن «تأثرات» و «اندیشه ها» آغاز می کند. این دو، دو نوع ادراک هستند و «تأثرات» آنهایی هستند که قوت و شدت بیشتر دارند. «منظور من از اندیشه تصویر محو تأثر در تفکر و تعقل است.» اندیشه، حداقل هنگامی که بسیط باشد، مانند تأثر است، منتها از آن محوتر. «هر اندیشه بسیطی دارای یک تأثر بسیط است که بدان مشابهت دارد؛ و هر تأثر بسیطی دارای یک اندیشهٔ مطابق خویش است.» «همهٔ اندیشه های بسیط ما در نخستین نمود خود از تأثرات بسیط ناشی می شوند و عیناً نمایندهٔ آن هستند.» اما از طرف دیگر لزومی ندارد که اندیشه های مرکب مشابه تأثرات ما باشند. ما می‌توانیم یک اسب بالدار را تصور کنیم بی آنکه چنین اسبی را دیده باشیم؛ اما «مُشَکِّلات» این اندیشهٔ مرکب همه از تأثرات گرفته شده اند. دلیل آنکه تأثرات الویت دارند، از تجربه می‌آید. مثلاً کور مادرزاد تصوری از رنگ ندارد. در میان اندیشه‌ها، آنهایی که صورت زندهٔ خود را زیاد حفظ می‌کنند، متعلق به خاطره‌اند و مابقی متعلق به مخیله.

یکی از ابواب رساله (کتاب اول، قسمت اول باب هفتم) تحت عنوان «دربارهٔ اندیشه‌های مجرد» با قطعه‌ای حاکی از توافق مؤکد با این نظریهٔ بارکلی آغاز می‌شود که می‌گوید: «اندیشه های کلی چیزی نیستند جز اندیشه های جزئی که به اسم خاصی منسوب شده اند که آن اسم بدانها معنای وسیعتر می بخشد و باعث می شود که این اندیشه ها به موقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابهند یادآور شوند.» هیوم می‌گوید که وقتی که ما اندیشه ای از یک مرد داشته باشیم آن اندیشه شامل تمام آن جزئیتی است که تأثر از یک مرد دارد. «ذهن نمی‌تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند، مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر یک از آنها داشته باشد.» «اندیشه های مجرد هر چند از حیث افادهٔ معنی کلی باشند فی‌نفسه مفردند». این نظریه که شکل جدیدی از اصالت تسمیه یا نامگرایی است دو عیب دارد: یکی منطقی دیگری روانشناختی. ابتدا ایراد منطقی را مورد توجه قرار دهیم. هیوم می‌گوید: «وقتی که ما میان چند شئ مشابهتی یافتین نام واحدی به همهٔ آنها اطلاق می‌کنیم.» اهل تسمیه با این گفته موافقند. اما در حقیقت یک اسم عام، مانند «گربه،» درست به اندازهٔ گربهٔ کلی غیر واقعی است. بنابراین راه حل اهل تسمیه چون اصول خود را به قوت کافی بکار نمی‌بندد کاری از پیش نمی‌برد. این راه حل، اصول تسمیه را اشتباهاً فقط با «اشیا» انطباق می‌دهد و نه با الفاظ هم.

و اما ایراد روان شناختی حداقل در مورد هیوم جدی تر است. سراسر نظریه ای که اندیشه را سواد تأثر می داند، بنابر تشریح هیوم، این عیب را دارد که **ابهام** را نادیده می‌گیرد. مثلاً، وقتی که من گلی را که دارای رنگ معینی است دیده باشم، و بعدها تصویری از آن را به خاطر بیاورم، این تصویر فاقد دقت است؛ بدین معنی که چند رنگ بسیار نزدیک بدان وجود دارد که تصویر من می تواند تصویر ذهنی، یا به اصطلاح هیوم «اندیشه»ای، از آنها باشد. درست است که «ذهن نمی‌تواند هیچ مفهومی از کیفیت حاصل کند مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر یک از آنها داشته باشد.» فرض کنید که شما مردی را دیده اید که طول قامتش شش پا و یک انگشت است، در این صورت شما تصویری از آن مرد در ذهن خواهید داشت، اما این تصویر محتملاً به مردی که نیم انگشت بلندتر یا کوتاهتر باشد نیز می‌خورد. ابهام سوای کلیت است؛ اما پاره ای از خصوصیات آن را دارد. هیوم به واسطهٔ توجه نکردن بدین مطلب وارد

مشکلات غیر لازمی شده است. مثلاً در مورد امکان تصور کردن رنگ نادیده ای که حد وسط دو رنگی باشد که دیده شده‌اند. اگر این دو رنگ به قدر کافی مشابه یکدیگر باشند در آن صورت هر تصویر ذهنیی که انسان بتواند حاصل کند با هر دوی آنها و با رنگ واسط قابل انطباق خواهد بود. وقتی که هیوم می‌گوید اندیشه ناشی از تأثری است که اندیشه عیناً نمایندهٔ آن است، قدم را از حدی که از لحاظ روانشناختی صحیح است فراتر می‌گذارد.

هیوم مفهوم جوهر را از روانشناختی طرد کرد، چنانکه بارکلی آن را از فیزیک طرد کرده بود. هیوم می گوید که ما هیچ تأثری از خویشتن نداریم، و لذا هیچ اندیشه ای هم از خویشتن وجود ندارد. (کتاب اول، قسمت چهارم، جزء ششم.) «من شخصاً هرگاه با صداقت تمام در آنچه **خویشتن** می‌نامم داخل می‌شوم، همیشه به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی، برخورد می‌کنم. هرگز **خویشتنم** را جدا از یک ادراک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.» هیوم به طعنه می‌گوید که شاید فلاسفه ای باشند که بتوانند خویشتن خود را درک کنند؛ «ولیکن اگر تنی چند از این گونه حکما را کنار بگذاریم در خصوص سایر افراد نوع بشر به جرئت می‌توانم بگویم که بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل تصوری یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و حرکتند.»

طرد اندیشهٔ «خویشتن» دارای اهمیت بسیار است. ببینیم مضمون آن چیست و خود آن تا چه اندازه اعتبار دارد. ابتدا باید گفت که «خویشتن»، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، قابل ادراک نیست و لذا ما نمی توانیم اندیشه ای از آن داشته باشیم. این برهان اگر بخواهد پذیرفته آید باید به دقت بیان شود. هیچ کس مغز خود را ادراک نمی‌کند و معذلک، به یک معنی مهم، «اندیشه»ای از آن دارد. این گونه «اندیشه»ها که استنباطی از ادراکات هستند، در شمار اندیشه های منطقی اساسی نیستند. این اندیشه‌ها مرکب و توصیفی هستند - یعنی اگر هیوم در این اصل خود که هر اندیشهٔ بسیطی از تأثر ناشی می‌شود ذیحق باشد قضیه از همین قرار خواهد بود، و اگر این اصل مردود واقع شود ناچار به اندیشه های «فطری» باز می‌گردیم. با استفاده از اصطلاحات جدید می‌توانیم بگوییم که: اندیشه های ناشی از اشیا یا رویدادهای غیر مُدرَک همیشه ممکن است به شکل اشیا یا رویدادهای مُدرَک تعریف شوند و لذا با قرار دادن تعریف به جای موضوع تعریف، همیشه می توانیم بی دخالت دادن هیچ شئ یا رویداد غیر مدرکی آنچه را به طور تجربی بر ما معلوم است بیان کنیم. و اما در مورد مسئلهٔ حاضر، هرگونه دانش روانشناختی را می‌توان بی دخالت دادن «خویشتن» بیان کرد. به علاوه این «خویشتن» به حسب تعریف چیزی نیست جز مجموعه ای از ادراکات، ونه یک **چیز** بسیط جدید. در این مورد به نظر من هر فیلسوف تجربی تمام عیاری باید با هیوم موافقت کند.

اما از این مقدمات نتیجه نمی‌شود که «خویشتن» بسیطی وجود ندارد؛ بلکه فقط نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم بدانیم که چنین چیزی وجود دارد یا نه؛ و دیگر اینکه «خویشتن» جز به نام «مجموعه»ای از ادراکات نمی تواند به دانش ما داخل شود. این نتیجه در مابعدالطبیعه حائز اهمیت است، زیرا که ما را از آخرین باقیماندهٔ استعمال «جوهر» خلاص می کند. در الهیات نیز به واسطهٔ طرد هرگونه علم فرضی از «روح» اهمیت دارد. در تحلیل معرفت نیز مهم است، زیرا نشان می‌دهد که مقولهٔ ذهنی و عینی اساسی نیست. در این قضیهٔ خویشتن یا نفس، هیوم قدم مهمی از بارکلی فراتر نهاد.

مهمترین قسمت «رساله» قسمتی است که «دربارهٔ معرفت و احتمال» نامیده شده است. منظور هیوم از «احتمال» آن نوع معرفتی نیست که از نظریهٔ ریاضی احتمالات بر می‌آید - از قبیل اینکه احتمال جفت شش آوردن با دو طاس ۱ در ۳۶ است. این معرفت به هیچ معنی خاصی احتمالی نیست؛ بلکه تا حدی که از علم ساخته است متیقن است. آنچه مورد بحث هیوم است، عبارت است از معرفت غیر متیقن، از نوع معرفتی که به وسیلهٔ استنباطات غیر استدلالی از معلوم تجربی به دست می آید. این نوع معرفت شامل همهٔ علم ما بر آینده و قسمتهای نامشهود

گذشته و حال می‌شود. در حقیقت این معرفت شامل همه چیز است، مگر مشاهدهٔ مستقیم از یک طرف و ریاضیات از طرف دیگر. تحلیل این قبیل معارف محتمل هیوم را به نتایج شکاکانه‌ای رهبری می‌کند که رد و قبولشان به یک اندازه دشوار می‌نماید. نتیجه طرح مسئله‌ای است در فلسفه که به عقیدهٔ من هنوز جواب کافی بدان داده نشده است.

هیوم بحث خود را با تمییز هفت رابطهٔ فلسفی آغاز می کند، که عبارتند از: شباهت و، همانستی (identity) و، روابط زمانی و مکانی و، تناسب در کمیت یا عدد و، درجات در هر کیفیتی و، تضاد و علیت. می‌گوید که این روابط را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: آنهایی که فقط به اندیشه ها بستگی دارند، و آنهایی که ممکن است بی‌حدوث تغییری در اندیشه ها تغییر یابند. شباهت و تضاد و درجات در کیفیت و تناسب در کمیت یا عدد از نوع اولند؛ اما روابط زمانی و مکانی و علیت به نوع دوم تعلق دارند. معرفت **متیقن** فقط از روابط نوع اول به دست می‌آید؛ معرفت ما بر سایر روابط فقط **محتمل** است. جبر و حساب تنها علومی هستند که در آنها می توان سلسلهٔ طویلی از استدلال پدید آورد بی آنکه ایقان زائل شود. هندسه به اندازهٔ جبر و حساب متیقن نیست، زیرا که ما نمی‌توانیم به صحت اصول مسلم آن مطمئن باشیم. این تصور - که بسیاری از فلاسفه هم دارند - اشتباه است که اندیشه های ریاضیات «باید با نظری خالص و عقلانی، که از قوای عالیهٔ روح ساخته است، فهمیده شوند.» هیوم می‌گوید به محض آنکه به یاد بیاوریم که «همهٔ اندیشه های ما مستنسخ از تأثرات ما هستند» بطلان این رأی آشکار می‌شود.

سه رابطه ای که تنها به اندیشه ها بستگی ندارد عبارتند از همانستی، روابط زمانی و مکانی، و علیت. در دو رابطهٔ اول ذهن از آنچه بی واسطه به حواس عرضه می شود فراتر نمی رود. (هیوم عقیده دارد که روابط زمانی و مکانی قابل اِستدراکند و می‌توانند جزو تأثرات باشند.) فقط علیت است که ما را قادر می سازد به اینکه چیزی یا رویدادی را از چیز یا رویداد دیگری استنباط کنیم؛ «فقط علیت است که رابطه‌ای را پدید می‌آورد که از وجود یا عمل یک شیء ما را بر وجود یا عمل دیگری، مقدم یا مؤخر بر آن شیء مطمئن می‌سازد.»

از این دعوی هیوم، که چیزی به نام «تأثر» از یک رابطهٔ علّی وجود ندارد، اشکالی بر می‌خیزد. ما می‌توانیم به صرف مشاهدهٔ فلان و بهمان دریابیم که فلان بالای بهمان است یا طرف راست آن، اما نمی‌توانیم دریابیم فلان علت بهمان است. در گذشته رابطهٔ علیت کم و بیش به رابطهٔ مقدمه و نتیجه در منطق تشبیه می‌شد؛ اما هیوم به حق متوجه شد این کار خطاست.

در فلسفهٔ دکارتی، مانند فلسفهٔ مدرسی، رابطهٔ علت و معلول لازم پنداشته می شد، چنانکه روابط منطقی لازمند. نخستین اعتراض حقیقتاً جدی به این نظر از طرف هیوم طرح شد، و هیوم بود که فلسفهٔ جدید علیت را آغاز کرد. هیوم به همراه تقریباً همهٔ فلاسفه، تا خود برگسون، معتقد است که ناموس علیت می‌گوید قضایایی وجود دارند به شکل «فلان علت بهمان است،» در جایی که فلان و بهمان طبقات وقایع باشند؛ این نکته که این گونه نوامیس در هیچ یک از قوانین علمی تکامل یافته واقع نمی‌شود ظاهراً بر فلاسفه پوشیده مانده است. اما بسیاری از گفته‌های این فلاسفه را می‌توان به زبانی ترجمه کرد که با آن قوانین علمی که واقع می‌شوند قابل انطباق باشد؛ بنابراین ما فعلاً می‌توانیم این نکته را نادیده بگیریم.

هیوم چنین آغاز می‌کند که آن نیرویی که یک شیء ذهنی بدان وسیله شیء ذهنی دیگری را پدید می‌آورد از روی اندیشه های دو شیء قابل کشف نیست، و بنابراین ما فقط از روی تجربه می توانیم بر علت و معلول علم حاصل کنیم، نه از راه تعقل یا تفکر. می گوید این قول که: «آنچه آغاز می شود باید دارای علتی باشد،» قولی نیست که مانند اقوال منطق ایقان مستقیم داشته باشد. به قول هیوم: «اگر ما اشیا را در نفس الامر مورد توجه قرار دهیم، و هرگز به ماورای اندیشه هایی که ما از آن اشیا حاصل می کنیم نظری نیندازیم، هیچ شیئی وجود نخواهد داشت که وجود شیء دیگری را برساند.» هیوم بنابر این مقدمه چنین استدلال می کند که آنچه معرفت بر علت و معلول را حاصل می کند باید تجربه باشد؛ اما این تجربه نمی تواند به تجربهٔ مربوط به فلان و بهمان که با یکدیگر رابطهٔ علی دارند

محدود و منحصر شود. از آن جهت باید تجربه وسیلهٔ حصول معرفت باشد که رابطهٔ علّی رابطهٔ منطقی نیست؛ و نیز از آن جهت نمی‌توان این تجربه را به تجربهٔ مربوط به دو واقعهٔ خاص فلان و بهمان محدود ساخت که ما نمی‌توانیم هیچ چیزی در نفس فلان بیابیم که آن را به پدید آوردن بهمان راهبری کند. هیوم می گوید تجربهٔ لازم در اینجا تجربهٔ اتصال مداوم وقایع نوع فلان با وقایع نوع بهمان است. و خاطر نشان می کند که وقتی در تجربه به دو شئ مداوم به یکدیگر متصل باشند ما فی‌الواقع یکی را از دیگری استنباط می کنیم. (منظور وی از «استنباط» این است که ادراک یکی انتظار آن دیگری را در ما پدید می‌آورد؛ منظورش استنباط صوری یا صریح نیست.) «شاید رابطهٔ لازم به استنباط بستگی داشته باشد»؛ و نه به عکس. یعنی رؤیت فلان باعث انتظار بهمان می‌شود، و لذا ما را بدین اعتقاد راهبری می کند که یک رابطهٔ لازم بین فلان و بهمان موجود است. این استنباط را عقل تعیین نمی‌کند، چه در این صورت لازم می‌آمد که وحدت شکل طبیعت را فرض بگیریم، و حال آنکه این وحدت ضرورت ندارد؛ این استنباط فقط از تجربه حاصل می‌شود.

بدین ترتیب هیوم به این اعتقاد کشانده می شود که وقتی ما می‌گوییم «فلان علت بهمان است» منظورمان فقط این است که فلان و بهمان در حقیقت دارای اتصال متداومی هستند، نه آنکه ارتباطی ضروری بین آنها موجود باشد. «ما از علت و معلول مفهوم دیگری نداریم جز مفهوم دو شئ که همیشه به یکدیگر متصل بوده‌اند... ما نمی‌توانیم در دلیل این اتصال وارد شویم.»

هیوم در تأیید نظریهٔ خود تعریفی از «اعتقاد» می‌کند که بنا بر قول وی عبارت است از «اندیشهٔ زنده ای که مربوط به یک تأثر حاضر باشد یا آن را تداعی کند.» اگر فلان و بهمان در تجربهٔ گذشته مداوم متصل بوده باشند تأثر حاصل از فلان به واسطهٔ تداعی آن اندیشهٔ زنده را از بهمان پدید می آورد که اعتقاد به بهمان را تشکیل می دهد. این موضوع توضیح دهندهٔ این است که چرا ما معتقدیم فلان و بهمان به یکدیگر مربوطند؛ یعنی ادراک فلان حقیقتاً با اندیشهٔ بهمان مربوط است؛ و این است که ما می پنداریم فلان به بهمان مربوط است، و حال آنکه این اعتقاد در حقیقت اساسی ندارد. «امور با یکدیگر رابطهٔ قابل اکتشافی ندارند؛ و نیز اینکه ما می توانیم تجربهٔ امری را از ظاهر امر دیگری استنباط کنیم بر طبق هیچ اصلی نیست جز اصل عمل کردن عادت بر مخیله.» هیوم این نظر خود را بارها تکرار می کند که آنچه در نظر ما رابطهٔ لازم بین امور است در واقع جز رابطهٔ بین اندیشه های مربوط به آن امور نیست؛ یعنی عادت ذهن را مجبور می‌کند که چنین بپندارد؛ و «این تأثر یا **تحتم** (determination) است که اندیشهٔ لزوم را برای من حاصل می کند.» تکرار مواردی که ما را بدین اعتقاد راهبر می شوند که فلان علت بهمان است هیچ مطلب تازه‌ای از امر عینی به دست نمی‌دهد، اما در ذهن باعث همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) می‌شود؛ پس «لزوم امری است که در ذهن وجود دارد؛ نه در اعیان.»

اکنون بد نیست از خود بپرسیم که عقیدهٔ ما دربارهٔ نظریهٔ هیوم چه باید باشد؟ این نظریه دو قسمت دارد: یکی عینی، دیگری ذهنی. قسمت عینی می گوید: وقتی که ما حکم می کنیم فلان علت بهمان است، آنچه در واقع رخ داده، تا آنجا که مربوط به فلان و بهمان است، این است که این دو امر به کرات متصل به یکدیگر مشاهده شده اند؛ یعنی بهمان بلافاصله یا اندکی پس از فلان واقع شده است؛ و ما حق نداریم بگوییم که بهمان **باید** در پی فلان واقع شود، یا در موارد آینده بهمان در پی فلان واقع خواهد شد. و نیز هر چند بهمان به کرات در پی فلان واقع شده باشد هیچ دلیلی ندارد ما بپنداریم که جز توالی رابطه‌ای در کار است. در حقیقت علیت به عنوان توالی قابل تعریف است و نه به عنوان یک مفهوم مستقل.

قسمت ذهنی نظریهٔ هیوم می‌گوید: آن اتصالی که بکرات بین فلان و بهمان مشاهده می شود **علت** این تأثر است که فلان **علت** اندیشهٔ بهمان است. اما اگر بخواهیم «علت» را چنان که در قسمت عینی نظریه عنوان می شود

تعریف کنیم باید عبارات بالا را عوض کنیم. اگر تعریف «علت» را به جای خود کلمه قرار دهیم، جمله چنین خواهد شد:

«به کرات مشاهده شده است که در پی اتصالی که به کرات بین فلان و بهمان مشهود می‌گردد، مکرراً مواردی واقع شده است که در آن موارد اندیشهٔ مربوط به بهمان پس از تأثر مربوط به فلان متبادر شده است.»

می‌توان پذیرفت که این بیان صحیح است، ولی آن شمولی را کـه هیوم بـه قسمت ذهنی نظریهٔ خود نسبت می‌دهد ندارد. وی بارها تکرار می کند که اتصال مکرر فلان و بهمان **دلیل** انتظار اتصال این دو در آینده نیست، بلکه فقط **علت** این انتظار است. یعنی: تجربهٔ مربوط به اتصال مکرر، مکرراً با عادت همخوانی متصل واقع می شود. اما اگر قسمت عینی نظریهٔ هیوم پذیرفته شود این نکته که سابقاً در این قبیل شرایط همخوانیهایی واقع شده است دلیل بر آن نخواهد بود که بپنداریم این همخوانیها ادامه خواهد داشت، یا در شرایط مشابه همخوانیهای تازه ای واقع خواهد شد. حقیقت این است که در جایی که پای روانشناسی در میان می آید، هیوم به خود اجازه می دهد به معنایی از علیت که خود آن را به طور کلی محکوم می کند معتقد شود. بگذارید مثالی بیاوریم. من سیبی را می بینم، و انتظار دارم که اگر آن را بخورم مزهٔ خاصی را احساس کنم. مطابق نظر هیوم دلیلی ندارد که من چنین مزه‌یی را احساس کنم؛ قانون عادت وجود انتظار مرا توضیح می دهد، اما توجیه نمی‌کند. اما قانون عادت خود یک قانون علّی است. پس ما اگر نظر هیوم را جدی بگیریم باید بگوییم: گرچه در گذشته دیدن سیب متصل با انتظار مزهٔ خاصی بوده است، دلیلی ندارد که این اتصال همچنان ادامه یابد: شاید دفعهٔ دیگر که من سیبی را ببینم انتظار داشته باشم که مزهٔ گوشت گاو سرخ کرده بدهد. ممکن است فعلاً این امر را غیر محتمل بدانید، اما این دلیل نمی‌شود که پنج دقیقهٔ دیگر باز آن را محتمل ندانید. اگر نظریهٔ عینی هیوم صحیح باشد در آن صورت ما برای انتظارات در روانشناسی دلیلی بهتر از آنچه در جهان مادی داریم نخواهیم داشت. نظریهٔ هیوم را می‌توان بدین صورت مضحک درآورد: قضیهٔ «فلان علت بهمان است» یعنی «تأثر مربوط به فلان باعث اندیشهٔ مربوط به بهمان است.» و این، به عنوان تعریف، کوشش خوش فرجامی نیست.

پس باید نظریهٔ عینی هیوم را دقیقتر بررسی کنیم. این نظریه دو جزء دارد: (۱) وقتی که می‌گوییم «فلان علت بهمان است» همهٔ آنچه حق داریم بگوییم این است که در تجربهٔ سابق فلان و بهمان مکرراً ملازم یکدیگر یا به توالی سریع ظاهر شده اند و هیچ موردی مشاهده نشده است که بهمان ملازم یا متعاقب فلان نبوده باشد. (۲) هر چند موارد فراوان اتصال فلان و بهمان را مشاهده کرده باشیم، این امر **دلیل** نیست که انتظار داشته باشیم در یک مورد آینده نیز این دو را متصل به یکدیگر مشاهده کنیم، گرچه **علت** این انتظار هست، یعنی به کرات مشاهده شده است که این اتصال با چنین انتظاری متصل است. این دو جزءِ نظریه موضوع بحث را می‌توان به قرار زیر بیان کرد: (۱) در علیت هیچ رابطه یا اتصال یا تعاقب قابل تعریفی وجود ندارد؛ (۲) استقرار ناقص شکل معتبری از برهان نیست. تجربیان عموماً رأی اول را پذیرفته اند و رأی دوم را رد کرده اند. وقتی که می گویم رأی دوم را رد کرده اند منظورم این است که این جماعت معتقد شده‌اند که اگر تعداد فراوان کافی از موارد اتصال در دست داشته باشیم احتمال اتصالی که در مورد بعدی دیده می‌شود بیشتر از نصف بیشتر خواهد بود؛ یا اگر هم تجربیان عیناً چنین اعتقادی نداشته باشند، به نظریه‌ای معتقد شده‌اند که دارای نتایج مشابه این عقیده است.

من نمی‌خواهم فعلاً استقرا را که مبحث وسیع و دشواری است مورد بحث قرار دهم؛ فعلاً به این قناعت می کنم که اگر نیمهٔ اول نظریهٔ هیوم پذیرفته شود رد استقرا هرگونه انتظاری در خصوص آینده را غیر معقول می‌سازد - حتی این انتظار را که ما به احساس انتظار ادامه خواهیم داد. منظورم تنها این نیست که انتظارات ما ممکن است خطا باشد؛ این را در هر صورت باید پذیرفت. منظورم این است که محکمترین انتظارات خود را نیز اگر در نظر

بگیریم - از قبیل اینکه فردا خورشید طلوع خواهد کرد - حتی اثری هم از دلیل اینکه تحقق یافتن آنها را محتملتر از تحقق نیافتنشان بدانیم وجود ندارد. با قید این نکته به بررسی معنی «علت» باز می‌گردم.

کسانی که با هیوم توافق ندارند می گویند که «علت» عبارت است از رابطهٔ خاصی که تعاقب بلااستثنا در پی دارد، اما خودش آن را تعقیب نمی کند. اگر به قضیهٔ ساعتهای پیروان دکارت باز گردیم، باید گفت که دو کرنومتر کاملاً دقیق ممکن است ساعات را یکی پس از دیگری بلااستثنا بنوازند، بی آنکه یکی علت نوازش دیگری باشد. به طور کلی کسانی که بدین رأی معتقدند می گویند که ما گاهی می‌توانیم روابط علّی را **ادراک** کنیم، ولی در غالب موارد ناچاریم این روابط را کمابیش برحسب تصادف از اتصال مداوم استنباط کنیم. ببینیم در این موضوع چه براهینی به سود و زیان هیوم وجود دارد.

هیوم برهان خود را به قرار زیر خلاصه می‌کند:

«من واقفم که از میان همهٔ معماهایی که تاکنون طرح کرده ام، یا در طی این رساله طرح خواهم کرد، معمای حاضر از همه سرسخت تر است و فقط به ضرب برهان و استدلال مستحکم است که امیدوارم آخرالامر درش گشوده و بر تعصبات عمیق نوع بشر فائق آید. برای سازش یافتن با این نظریه چقدر باید با خود تکرار کنیم که منظرهٔ سادهٔ دو چیز یا دو فعل، هر قدر به هم مربوط باشند، هرگز نمی‌تواند اندیشه ای از نیرو یا رابطه ای بین آنها برای ما حاصل کند؛ که این اندیشه از تکرار اتحاد آنها بر می خیزد؛ که این تکرار نه کاشف و نه باعث چیزی در اشیاست، بلکه به واسطهٔ آن انتقال عادی که باعث می شود فقط اثری بر ذهن دارد؛ که بنابراین این انتقال عادی همان نیرو و ضرورت است که نتیجتاً به وسیلهٔ روح احساس می‌شود نه آنکه در عالم خارج جسماً ادراک شود.»

عموماً هیوم را متهم می‌کنند به اینکه نظرش دربارهٔ ادراک بیش از حد (اتمی) است؛ ولی وی قبول می کند که پاره ای از روابط قابل ادراکند. می گوید: «ما نباید هیچ یک از مشاهداتی را که در خصوص همانستی و روابط زمانی و مکانی به عمل می‌آوریم به نام استدلال بپذیریم؛ زیرا که در هیچ یک از آنها ذهن نمی تواند از آنچه بلاواسطه بر حواس ظاهر می شود فراتر برود.» می گوید که علت یا روابط قابل ادراک از این جهت تفاوت دارد که ما را به ماورای تأثرات حواسمان می‌برد و ما را از وجودهای ادراک نشده آگاه می‌سازد. این مطلب به عنوان برهان بی‌اعتبار می‌نماید. ما به بسیاری از روابط زمانی و مکانی که قادر به ادراکشان نیستیم اعتقاد داریم؛ ما فکر می کنیم که زمان به آینده و گذشته، و مکان در پس دیوار اتاقمان بسط می یابد. برهان حقیقی هیوم این است که در عین حالی که ما گاهی روابط زمانی و مکانی را ادراک می‌کنیم هرگز روابط علّی را ادراک نمی‌کنیم. پس در صورت قبول چنین روابطی باید آنها را از روابطی که قابل ادراکند استنباط کنیم. پس اختلاف به صورت اختلاف بر سر امور واقع (facts) تجربی در می آید. یعنی: آیا ما گاهی رابطه ای را که بتوان رابطهٔ علّی نامید ادراک می‌کنیم یا نمی‌کنیم؟ هیوم می‌گوید که نمی‌کنیم؛ مخالفانش می‌گویند می‌کنیم؛ و به آسانی می‌توان دریافت که شواهد طرفین چگونه ممکن است ارائه شود.

به نظر من شاید قویترین برهان مؤید هیوم را باید از ماهیت قوانین علم فیزیک گرفت. چنین به نظر می رسد که قوانین ساده تر، به شکل «فلان علت بهمان است،» هرگز نباید در علم راه یابند - مگر به نام پیشنهادی خام در مراحل اول. آن قوانین علّی که در علوم پرورش یافته جای چنین قوانین ساده ای را می گیرند، چنان پیچیده اند که هیچ کس نمی‌تواند آنها را مفروض در ادراک بپندارد. همهٔ این قوانین آشکارا استنباطات ساخته و پرداخته ای هستند که از مشی مشهود طبیعت گرفته شده اند. من نظریهٔ جدید کوانتوم را که مؤید نتیجهٔ بالاست به حساب نمی‌آورم. تا آنجا که به علوم فیزیکی مربوط است، نظریات هیوم تماماً صحیح است. قضایایی از قبیل «فلان علت بهمان است» هرگز نباید پذیرفته شوند، و تمایل ما به پذیرش آنها باید با قوانین عادت و تداعی توجیه شود. خود این قوانین هم، به شک دقیق، بیانات ساخته و پرداخته‌ای خواهند بود. دربارهٔ نسج عصب، بدواً فیزیولوژی اعصاب بعداً شیمی و مآلاً فیزیک آن.

اما شخص مخالف هیوم، اگر هم تمامی آنچه را هم اکنون گفته شد بپذیرد، ممکن است باز خود را به طور قطعی منهزم نداند. ممکن است بگوید در روانشناسی مواردی داریم که در آن موارد رابطهٔ علّی قابل ادراک است. شاید تمامی تصور علت از اراده گرفته شده باشد، و ممکن است گفته شود که ما می توانیم بین اراده و عمل متعاقب آن رابطه ای ادراک کنیم که بیش از تعاقب بلااستثناست. این نکته را در مورد درد ناگهانی و فریاد هم می توان گفت. اما این قبیل آرا در روانشناسی شکل بسیار دشواری به خود می‌گیرد. بین ارداده کردن من به حرکت دادن دستم و حرکتی که متعاقب آن واقع می شود سلسلهٔ طویلی از وسائط علّی وجود دارد که عبارت است از جریاناتی که در اعصاب و عضلات روی می‌دهد. ما فقط فقرات نهایی این سلسله یعنی اراده و حرکت را ادراک می‌کنیم؛ و اگر بپنداریم که رابطهٔ علّی مستقیمی میان این دو می بینیم اشتباه کرده ایم. این برهان مسئلهٔ کلی موضوع بحث را به طور قطعی حل و فصل نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که اگر در مواقعی که می‌پنداریم روابط علّی را ادراک می کنیم واقعاً بینگاریم که چنین روابطی را ادراک می‌کنیم، بی احتیاطی کرده‌ایم. پس تعادل استدلال به سود هیوم است که می‌گوید که در علت چیزی جز تعاقب بلااستثنا وجود ندارد. اما دلیل این مدعا آن طور که هیوم می‌انگاشت قطعی نیست.

هیوم به این قانع نیست که دلیل رابطهٔ علّی را به صورت تجربهٔ اتصال مکرر درآورد؛ وی استدلال خود را این طور ادامه می‌دهد که: چنین تجربه ای موجه انتظار اتصالات مشابه آینده نیست. مثلاً: (مثال سابق را بیاوریم) من سیبی را می بینم؛ تجربهٔ گذشته موجب می شود که من انتظار داشته باشم این سیب مزهٔ سیب بدهد، نه مزهٔ گوشت گاو سرخ کرده؛ اما هیچ توجیه عقلانی برای این انتظار وجود ندارد. اگر چنین توجیهی وجود می داشت، می بایست از این اصل نتیجه شود «که مواردی که از آنها تجربه نداریم با مواردی که از آنها تجربه داریم مشابهند.» این اصل منطقاً لازم نیست، زیرا ما حداقل می‌توانیم تغییری در مشی طبیعت تصور کنیم. پس این باید یک اصل احتمالی باشد. اما همهٔ براهین احتمالی قابل اثبات نیست، و حتی هیچ یک از این قبیل براهین مثبت محتمل بودن آن نیز نمی‌شوند.» این فرض که آینده شبیه گذشته است مبتنی بر هیچ نوع برهانی نیست، بلکه تماماً از عادت گرفته شده است.»[1] نتیجه، نتیجه‌ای است کاملاً شکاکانه:

«تمام استدلالات احتمالی چیزی جز نوعی احساس نیست. تنها در شعر و موسیقی نیست که ما باید از ذوق و احساس خود پیروی کنیم، بلکه در فلسفه نیز قضیه از همین قرار است. وقتی که من دربارهٔ اصلی یقین حاصل می‌کنم این نیست مگر اندیشه ای که به قوت بیشتری به من دست می‌دهد. وقتی که یک دسته برهان را بر دستهٔ دیگری رجحان می‌نهیم کاری نمی‌کنیم چز اینکه به موجب احساسی که از تفوق تأثیر آنها داریم حکم می‌کنیم. امور هیچ رابطهٔ قابل اکتشافی با یکدیگر ندارند؛ و نیز اینکه ما می‌توانیم وجود چیزی را از تجربهٔ چیز دیگر استنباط کنیم مطابق اصل دیگری جز تأثیر عادت بر مخیله نیست.»[2]

محصول نهایی تحقیق هیوم دربارهٔ آنچه به نام معرفت شناخته می شود آن چیزی نیست که ما باید بپنداریم که او خود می‌خواسته است. عنوان فرعی کتاب وی عبارت است از: «کوششی برای وارد ساختن روش تجربی در موضوعات روحی.» پیداست که با این عقیده شروع به کار کرده است که از روش علمی حقیقت و تمام حقیقت به دست می آید و چیزی جز حقیقت حاصل نمی شود. اما سرانجام به این اعتقاد رسید که عقیده هرگز عقلانی نیست، زیرا که ما هیچ نمی‌دانیم. پس از تشریح براهین مؤید شکاکیت (کتاب اول، قسمت چهارم، باب اول)، هیوم به رد این براهین نمی‌پردازد، بلکه به خوش باوری طبیعی اکتفا می‌کند.

---

1. Book I, part iii, sec, iv.
2. Book I, part iii, sec, viii.

«طبیعت با لزوم مطلق و ضبط ناپذیری ما را مجبور ساخته است که همچنان که نفس می‌کشیم و احساس می کنیم قضاوت هم بکنیم؛ و نیز ما نمی توانیم از ملاحظهٔ بعضی اشیا در پرتو نوری قویتر و تمامتر، به واسطهٔ رابطهٔ عادی آنها با یک تأثر حاضر، خودداری کنیم، همچنانکه نمی‌توانیم مادام که بیداریم خود را از اندیشیدن باز داریم، یا هنگامی که روز روشن چشمهای خود را به اشیای محیط خود می اندازیم آنها را نبینیم. هر کس به خود زحمت داده باشد که این شکاکیت تمام را رد کند در واقع بی حریف نبردیده و کوشیده است که قوهٔ ذهنی را اثبات کند که طبیعت قبلاً در ذهن سرشته و غیر قابل احتراز ساخته است. پس نیت من از نشان دادن براهین آن فرقهٔ عجیب بدین دقت، فقط این است که خوانندگان را به حقانیت این فرض خود آگاه سازم: **تمام استدلالات ما راجع به علت و معلول از چیزی جز عادت گرفته نشده‌اند، و عقیده بالاخص به جنبهٔ حاسهٔ طبیعت ما تعلق دارد و نه به جنبهٔ عاقلهٔ آن.»**

هیوم (در کتاب اول، قسمت پنجم، باب دوم) ادامه می‌دهد که «شخص شکاک همچنان به استدلال و اعتقاد خود ادامه می‌دهد، حتی با آنکه خود می‌گوید که نمی‌تواند به وسیلهٔ استدلال از استدلال خود دفاع کند؛ و مطابق همین قاعده وی باید اصل مربوط به وجود جسم را بپذیرد، هر چند هیچ نمی‌تواند مدعی شود که به حکم هیچ برهان فلسفی به حقیت آن معتقد است... ما البته می‌توانیم بپرسیم چه باعث می‌شود که به وجود جسم معتقد شده باشیم؟ اما بیهوده است بپرسیم که آیا جسم وجود دارد یا نه؟ این نکته‌ای است که ما باید آن را در همهٔ استدلالات خود مسلم بگیریم.»

سطور بالا آغاز بابی است تحت عنوان «دربارهٔ شکاکیت با توجه به حواس». پس از یک بحث طولانی این باب با نتیجهٔ زیر پایان می‌یابد:

«این تردید شکاکانه، هم در مورد عقل و هم در مورد حواس بیماریی است که هرگز از ریشه قابل علاج نیست، بلکه هر قدر آن را از خود برانیم باز هر لحظه عود می کند، و گاهی ممکن است به نظر برسد که کاملاً بر ما مستولی شده است... فقط تساهل و تسامح می‌تواند ما را از چنگ آن خلاص کند. به همین جهت من کاملاً بر این صفات اتکا می کنم، و عقیده خواننده در حال حاضر هر چه باشد مسلم می‌گیرم که ساعتی بعد وی متقاعد خواهد شد که هم جهان خارجی و هم جهان داخلی وجود دارند.»

هیوم می‌گوید مطالعهٔ فلسفه دلیلی ندارد جز اینکه برای بعضی طبایع این کار سرگرمی خوشایندی است. «در همهٔ وقایع زندگی باز بر ماست که شکاکیت خود را حفظ کنیم. اگر اعتقاد داریم که آتش گرم می کند یا آب طراوت می بخشد فقط بدین جهت است که خلاف این اعتقادات برای ما اسباب زحمت است. ولیکن اگر فیلسوف باشیم باید فقط بر اساس اصول شکاکی و تمایلی که احساس می‌کنیم بدین کار بپردازیم.» اگر از تفکر دست بکشد «احساس می‌کنم که لذتی را از دست داده‌ام، و این است اصل و منشأ فلسفهٔ من.»

فلسفهٔ هیوم - صحیح یا غلط - نمایندهٔ ورشکستگی منطق در قرن هیجدهم است. هیوم نیز مانند لاک با این نیت شروع می‌کند که منطقی و تجربی باشد و هیچ چیز اعتماد ننماید، بلکه در پی تعلیماتی باشد که از تجربه و مشاهده بر می آید. اما چون هیوم مفکره ای قویتر از لاک دارد و در تحلیل دقتی بیش از او بکار می‌برد و استعدادش برای پذیرفتن تناقضاتی که موجب آسایشند کمتر است به این نتیجه مصیبت‌بار می‌رسد که از تجربه و مشاهده هیچ به دست نمی آید. چیزی به نام عقیدهٔ عقلانی وجود ندارد: «اگر اعتقاد داریم که آتش گرم می کند یا آب طراوت می بخشد، فقط بدین جهت است که خلاف این اعتقادات برای ما اسباب زحمت است.» ما از اعتقاد ناگزیریم، اما هیچ اعتقادی مبنای عقلی ندارد، و نیز هیچ نحوهٔ عملی نمی‌تواند از نحوهٔ دیگر عقلانی تر باشد، زیرا همه مانند هم بر معتقدات غیر عقلانی مبتنی هستند. اما به نظر می رسد که هیوم این نتیجهٔ آخر را نگرفته باشد. حتی در شکاکترین فصل کتابش، که در آن نتایج کتاب اول را خلاصه می‌کند، می‌گوید: «به طور کلی اشتباهات دینی خطرناکند و

اشتباهات فلسفی فقط مضحکند.» هیوم حق ندارد چنین حرفی بزند. «خطرناک» یک کلمهٔ علّی است. و کسی که در مورد علیت شکاک است نمی‌تواند هیچ چیزی را «خطرناک» بداند.

حقیقت این است که هیوم در قسمتهای آخر رساله اش تشکیکات اساسی خود را به کلی فراموش می‌کند، و نوشته اش طوری است که می تواند از قلم هر یک از اخلاقیان روشن بین عصر وی تراویده باشد. هیوم همان درمانی را که خود تجویز می کند، یعنی «تساهل و تسامح» را در مورد تشکیکات خود به کار می برد. به یک معنی شکاکیت او غیر صادقانه است؛ زیرا نمی‌تواند در عمل آن را حفظ کند. اما این نتیجهٔ نامساعد را دارد که هرگونه کوششی را برای اثبات اینکه فلان نحوهٔ عمل بهتر از بهمان نحوه است فلج می‌کند.

طرد و رد عقلانیت بدین ترتیب ناگزیر بایستی موجب انفجار شدید ایمان غیر عقلانی گردد. مجادلهٔ بین روسو و هیوم مظهر این امر است. روسو دیوانه بود و صاحب نفوذ، هیوم عاقل بود و فاقد مرید و پیرو. تجربیان انگلیسی پس از هیوم شکاکیت او را بی آنکه رد کنند طرد کردند. روسو و پیروانش در این نکته با هیوم موافق بودن که هیچ اعتقادی مبتنی بر عقل نیست؛ و دل را برتر از عقل می‌دانستند؛ و هیوم هم در عمل همین کار را می کرد. فلاسفهٔ آلمانی، از کانت تا هگل، استدلالاتشان شبیه استدلالات هیوم نبود. من این را مخصوصاً می‌گویم - به رغم این عقیدهٔ کانت و بسیاری فلاسفهٔ دیگر که «انتقاد عقل محض» اثر کانت جوابگوی عقاید هیوم است. در حقیقت این فلاسفه - حداقل کانت و هگل - نمایندهٔ عقلانیت پیش از هیوم هستند و نظریاتشان با براهین هیومی قابل رد است. فلاسفه‌ای که نظریاتشان بدین طریق قابل رد نیست، آنهایی هستند که دعوی عقلانی بودن ندارند - مانند روسو و شوپنهاور و نیچه. رشد مذهب غیر عقلانی در سراسر قرن نوزدهم و در آنچه از قرن بیستم گذشته است نتیجهٔ طبیعی تخریب فلسفهٔ تجربی به دست هیوم است.

بنابراین کشف این موضوع حائز اهمیت است که آیا در دایرهٔ فلسفه ای که تماماً یا عمدتاً تجربی باشد جوابی در برابر نظریات هیوم یافت می‌شود یا نه. اگر یافت نشود، پس میان عقل و جنون تفاوت فکری وجود ندارد. آن دیوانه‌ای که خود را خاگینه می‌پندارد باید فقط به این دلیل محکوم شود که در اقلیت است؛ یا - چون لزومی ندارد دموکراسی را فرض بگیریم - صحیح تر آنکه باید به این دلیل محکوم شود که دولت با او موافق نیست. این نقطه نظر بیچاره کننده است، و باید امیدوار بود که راهی برای فرار از آن وجود داشته باشد.

شکاکیت هیوم تماماً منتج از این است که وی اصل استقرا را رد می کند. اصل استقرا در انطباق با علیت می‌گوید اگر به دفعات فراوان دیده شده باشد که بهمان همراه یا در پی فلان واقع می شود، و هیچ مواردی مشهود نیفتاده باشد که بهمان همراه یا در پی فلان نشود، در این صورت در آینده هرگاه فلان مشهود افتد، محتمل است که بهمان ملازم یا متعاقب آن باشد. اگر این اصل وافی باشد، پس تعداد کافی از این موارد احتمال را به حدی می رساند که دست کمی از ایقان نداشته باشد. اگر این اصل، یا هر اصل دیگری که این اصل از آن قابل استنتاج باشد، صحیح باشد پس آن استنباطات علّی که در نظر هیوم مردودند در حقیقت معتبرند. منتها نه به نام آنکه حقیقتاً موجب ایقان می شوند، بل بدین عنوان که موجب احتمال کافی برای مقاصد عملی هستند. اگر این اصل صحیح نباشد، هر کوششی برای استخراج قوانین علمی کلی از مشاهدات جزئی بیهوده است و شکاکیت هیوم برای شخص تجربی ناگزیر است. البته خود این اصل را نمی‌توان بی دچار آمدن به دور از موارد مشابه استنباط کرد؛ زیرا که برای توجیه هر استنباطی از این قبیل خود این اصل لازم است. پس این اصل باید خود اصلی مستقل و غیر مبتنی بر تجربه باشد، یا از چنین اصلی استنتاج شود. تا این حد، هیوم ثابت کرده است که فلسفهٔ تجربی محض برای علم اساس محکمی نیست. اما اگر همین اصل را بپذیریم مابقی همه مطابق این نظریه که جمیع معارف ما مبتنی بر تجربه است قابل استنتاج خواهد بود. باید پذیرفت که این یک انحراف جدی از فلسفهٔ تجربی محض است، و همچنین باید پذیرفت کسانی که پیرو فلسفهٔ تجربی نیستند، حق دارند بپرسند که چرا در شروع این بحث یک انحراف حلال است

و انحرافات دیگر حرام؟ اما اینها سؤالاتی است که استدلالات هیوم آنها را بلافاصله پیش نمی‌کشد. آنچه این استدلالات اثبات می‌کنند - و من گمان نمی‌کنم قابل انتفا باشد - این است که استقرا اصل منطقی مستقلی است که نه از تجربه و نه از سایر اصول منطقی قابل استنباط نیست، و در غیاب این اصل وجود علم محال است.

فصل هجدهم

نهضت رمانتیک

از نیمهٔ دوم قرن هجدهم تا عصر حاضر نقاشی و ادبیات و فلسفه، و حتی سیاست، به طور مثبت یا منفی از نحوهٔ احساس خاصی متأثر بوده است. این نحوهٔ احساس خصیصهٔ امری است که می‌توان آن را به معنای وسیع کلمه «نهضت رمانتیک» نامید. حتی کسانی که از این نحوهٔ احساس بیزار شدند ناچار شدند بدان توجه کنند؛ و در بسیاری موارد بیش از آنکه خود بدانند از آن تأثیر پذیرفتند. من اکنون می‌خواهم جهان‌بینی رمانتیک را، بیشتر در زمینه‌هایی که کاملاً فلسفی نیست، توضیح دهم.

نهضت رمانتیک در آغاز با فلسفه بستگی نداشت، ولی دیری نگذشت که میان آنها پیوندهایی برقرار شد.

با سیاست، به واسطهٔ آثار ژان ژاک روسو، از همان آغاز مربوط بود. اما برای اینکه بتوانیم تأثیرات سیاسی و فلسفی این نهضت را بشناسیم باید آن را در اساسی‌ترین شکلش: یعنی طغیان بر ضد موازین اخلاقی و زیبایی‌شناسی معمول و متداول، مطالعه کنیم.

نخستین سیمای بزرگ این نهضت ژان ژاک روسو است؛ ولی باید دانست که روسو کمابیش نمایندهٔ تمایلاتی بود که پیش از او هم وجود داشت. مردم درس خوانده و تربیت شدهٔ فرانسه در قرن هجدهم، چیزی را که خود «حسّاسیت» (la sensibilite) می‌نامیدند بسیار می‌پسندیدند و می‌ستودند؛ و مرادشان از این لفظ عبارت بود از استعداد «احساس کردن،» خاصه احساس همدردی. این احساس در صورتی کاملاً اصیل شناخته می شد که مستقیم و شدید و عاری از هرگونه فکر باشد. شخص «حساس» کسی بود که از دیدن یک خانوادهٔ روستایی گرسنه و برهنه چنان متأثر می شد که اشک در چشمانش حلقه می زد؛ اما همین شخص به نقشه های دقیق و حساب شده برای بهبود وضع طبقهٔ روستایی هیچ دلبستگی نشان نمی‌داد. می پنداشتند که تقوا و فضیلت فقرا بیش از اغنیاست. خردمند کسی بود که از فساد مجامع اشرافی دوری گزیند و از صلح و صفای کلبهٔ محقر روستایی لذت برد. این طرز نگاه به زندگی را می توان، به عنوان یک حالت گذران، کمابیش میان شاعران همهٔ زمانها مشاهده کرد. دوک تبعیدی نمایشنامهٔ «چنان که بخواهی»[1] از همین موضوع دم می زند، اما همینکه برایش ممکن می شود به مقر حکومت خود باز می‌گردد. تنها ژاک اندوهگین است که چرا زندگانی پر صلح و صفای «آغوش طبیعت» را ترک می‌گوید. حتی پوپ Pope، یعنی مظهر کامل همهٔ آنچه نهضت رمانتیک بر ضد آن طغیان کرد، می‌گوید:

> خوشا به حال کسی که فکر و ذکرش محدود به چند وجب زمین پدری‌اش باشد،
> و خرسند از اینکه در زمین خود و در هوای وطن خویش تنفس کند.

در عالمِ خیالِ کسانی که می‌خواستند «حساس» باشند فقرا همیشه صاحب «چند وجب زمین پدری» بودند، و بی احتیاج به داد و ستد خارجی از دسترنج خود روزگار می‌گذراندند. البته این مردم فقیر همیشه بر اثر اوضاع و احوال ناگوار زمین پدری را از دست می دادند؛ زیرا پدر پیر خانواده از کار افتاده بود، و دختر زیبا در سراشیب

---

۱. کمدی شکسپیر به نام As you Like It داستان دوکی که به جنگل اردن تبعید شده است و از زندگی در آنجا خرسند است، اما سرانجام از تبعید خلاص می شود و به مقام خود باز می گردد. م.

سقوط، و رباخوار خبیث یا مالک نابکار مترصد دست درازی به زمین پدر یا ناموس دختر. در نظر رمانتیکها فقرا هرگز شهری یا صنعتی نبودند. طبقهٔ پرولتاریا مفهومی است متعلق به قرن نوزدهم، که شاید به اندازهٔ همان روستاییان صورت رمانتیک بدان داده باشند؛ ولی این مفهوم با مفهوم قرن هجدهم کاملاً تفاوت دارد.

روسو به مسلک حساسیت که پیش از او وجود داشت گروید، ولی دامنه و گسترشی بدان بخشید که این مسلک بی او به دست نمی آورد. روسو نه تنها از حیث نظریات بلکه از حیث ذوقیات هم دموکرات بود. مدتهای دراز ولگردی فقیر بود که از مردمی که فقط کمی کمتر از خودش گرسنه و برهنه بودند احسان می پذیرفت. روسو در عمل این احسان را با سیاهترین حق ناشناسیها جواب می داد، اما از حیث احساس عکس‌العمل وی چنان بود که پر شورترین پیروان مسلک حساسیت آرزو می‌کردند. چون روسو ذوق و سلیقهٔ ولگردان را داشت و قید و بندهای محافل و مجامع اشرافی پاریس برایش ملال آور بود. رمانتیکها تحقیر کردن قید و بندهای معمول و متداول را از او آموختند: نخست در لباس و رفتار، و رقصهای «مینوئه» و «کوپله،» و سپس در هنر و عشق، و سرانجام در همهٔ زمینهٔ اخلاق قدیم.

رمانتیکها مخالف اخلاق نبودند، بلکه به عکس احکام اخلاقی شان شدید و سخت بود؛ منتها این احکام مبتنی بر اصولی بود که با آنچه در نظر اسلاف آنها خوب می نمود تفاوت کامل داشت. دوره ای که از سال ۱۶۶۰ آغاز می شود و به روسو پایان می گیرد از خاطرهٔ جنگهای مذهبی و جنگها داخلی فرانسه و انگلستان و آلمان متأثر بود. مردم این دوره از خطر هرج و مرج طلبی احساسات تند، و از اهمیت امنیت و قربانیهایی که برای حصول آن لازم است، سخت آگاه بودند. حزم را عالیترین فضیلت می‌شناختند. عقل را به نام برنده‌ترین سلاح بر ضد متعصبان خرابکار ارج می‌نهادند. آداب و رفتار متین و پاکیزه را به نام سدی در برابر وحشیگری می‌ستودند. جهان منتظم نیوتون، که سیاراتش از روی نظم و قاعدهٔ تغییر ناپذیر در مدار خود گرد خورشید می گردیدند، به صورت نمونهٔ خیالی حکومت خوب درآمده بود. مقید ساختن احساسات هدف عمدهٔ تعلیم و تربیت و نشانهٔ مسلم نجابت و شرافت بود. در انقلاب فرانسه، اشراف پیش از دورهٔ رمانتیک با متانت و وقار جان می‌دادند؛ ولی مادام رولان و دانتون - که رمانتیک بودند - هنگام مرگ داد فصاحت و بلاغت دادند.

در زمان روسو دیگر مردم از امنیت خسته شده و رفته رفته به شور و هیجان گرایش یافته بودند. انقلابیان فرانسه و ناپلئون این گرایش را ارضا کردند. در سال ۱۸۱۵ جهان سیاست بار دیگر به آرامی گرایید، ولی این آرامی چنان خشک و مغایر زندگی پر شور بود که فقط محافظه‌کاران وحشتزده تاب تحملش را داشتند. به همین جهت رضایت از وضع موجود، که از خصایص فرانسهٔ زمان لویی پانزدهم و انگلستان پیش از انقلاب فرانسه بود، این بار به هیچ روی وجود نداشت. طغیان قرن نوزدهم بر ضد «اتحاد مقدس»[1] دو صورت به خود گرفت: از طرفی طغیان صنعتی، هم سرمایه‌داری و هم کارگری، بر ضد سلاطین و اشراف. این طغیان کمابیش کاملاً از مسلک رمانتیک برکنار ماند و از بسیاری جهات به قرن هجدهم راجع بود. رادیکالهای فلسفی و نهضت آزادی تجارت و سوسیالیسم مارکسی نمایندگان این نهضتند. از طرف دیگر، نهضت رمانتیک با طغیان صنعتی تفاوت کامل داشت. این نهضت پاره‌ای ارتجاعی و پاره ای انقلابی بود. هدف رمانتیکها صلح و آرام نبود، بلکه هدف آنها عبارت بود از زندگی فردی سودایی و پر شور. رمانتیکها با نظام صنعتی به هیچ روی نظر خوش نداشتند، زیرا که این نظام، نظام زشتی بود، و تلاش معاش شایستهٔ روح جاودان رمانتیکها نبود، و رشد سازمانهای اقتصادی جدید مخل آزادی فردی می شد. در دورهٔ پس از انقلاب رمانتیکها به واسطهٔ مرام ناسیونالیسم رفته رفته به سیاست کشانده شدند. یعنی به نظر رمانتیکه هر ملتی

---

۱. اتحادی که در ۱۸۱۵، یعنی پس از سقوط ناپلئون، برای سامان بخشیدن به وضع اروپا پدید آمد. این اتحاد بر اساس «خیر خواهی مسیحی» قرار داشت و هدف آن بازگرداندن سلسله‌های قدیمی به تاج و تخت و جلوگیری از تغییر و تبدیل بود. پاپ در این اتحاد شرکت نکرد. م.

می بایست دارای یک روح مشترک باشد، و مادام که مرز میان دولتها با مرز میان ملتها تفاوت داشته باشد این روح آزاد نیست. در نیمهٔ اول قرن نوزدهم ناسیونالیسم نیرومندترین اصول انقلابی بود و اکثر رمانتیکها با حرارت تمام از آن هواداری می‌کردند.

صفت مشخص نهضت رمانتیک به طور کلی این است که این نهضت موازین زیبایی شناسی را به جای موازین بهره جویی می گذارد. فی المثل کرم خاکی مفید است، ولی زیبا نیست. ببر زیباست، ولی مفید نیست. داروین (که رمانتیک نبود) کرم خاکی را می پسندید و بلیک Blake ببر را. اخلاق رمانتیکها در درجهٔ اول دارای انگیزه های زیبایی شناسی است. اما برای مشخص ساختن رمانتیکها توجه به اهمیت انگیزه های زیبایی شناسی کافی نیست؛ بلکه باید به انقلاب ذوقی، که حس زیبایی شناسی رمانتیکها را نسبت به اسلافشان دگرگون ساخت، توجه کنیم. در این خصوص رجحانی که رمانتیکها به معماری «گوتی» می‌دهند یکی از بارزترین نمودارهای ذوق آنهاست. نمودار دیگر پسند رمانتیکها در ارزیابی صحنه های طبیعی است. دکتر جانسون[1] «فلیت استریت» (یکی از خیابانهای لندن) را بر هر منظرهٔ روستایی ترجیح می داد و معتقد بود که هر کس از لندن خسته شده باشد از زندگی خسته شده است. اسلاف روسو اگر فلان منظرهٔ روستایی را تحسین می کردند، این منظره بی گمان محل حاصلخیز پربرکتی بود - مانند چراگاههای سبز و گاوهای فربه. اما روسو چون سویسی بود طبیعتاً کوههای آلپ را می ستود. در رمانهای پیروان او ما با رودهای خروشان و پرتگاههای هولناک و جنگهای بیراه و رعد و برق و توفان و دریا و به طور کلی آنچه بی فایده و مخرب است برخورد می‌کنیم. این تغییری که در پسند مردم روی داده است کمابیش دائمی به نظر می رسد؛ بدین معنی که امروز تقریباً همهٔ مردم آبشار نیاگارا «گراندکنیون» را بر مراتع سبز و گندمزارهای خرم ترجیح می‌دهند. جای مسافرخانه‌های جهانگردان می‌تواند نموداری از سلیقهٔ مردم در باب مناظر به شمار آید.

روحیات رمانتیکها را در رمانهاشان بهتر از هر جای دیگر می توان مطالعه کرد. رمانتیکها چیزهای غریبی دوست می داشتند؛ مانند ارواح و اشباح، و قلعه های ویران، و آخرین بازماندگان غمزدهٔ خانواده هایی که زمانی بزرگ و توانگر بوده اند، و هیپنوتیزورها و جادوگران، و جباران در سراشیب سقوط، و دزدان دریای مغرب. فیلدینگ و اسمولت در رمانهای خود آدمهای عادی را در اوضاعی قرار می دادند که حدوث و وقوع آنها کاملاً محتمل بود. رئالیستهایی که بر ضد مسلک رمانتیک عکس‌العمل نشان می‌دادند نیز چنین می‌کردند؛ ولی رمانتیکها این قبیل مضامین را مبتذل می دانستند. برای آنها فقط چیزهای عظیم و بعید و حشت آور الهام بخش بود. علم، آن هم از نوع مشکوکش، اگر به نتایج شگفت انگیز می‌رسید می‌توانست مورد استفادهٔ رمانتیکها واقع شود. اما چیزی که رمانتیکها را بیشتر جلب می کرد قرون وسطی و چیزهای قرون وسطایی بود. گاهی نیز رمانتیکها از واقعیات گذشته و حال یکسره چشم پوشی می کردند. «دریانورد کهن» The Ancient Mariner نمونهٔ این امر است. «قوبلای‌قاآن» اثر کولریج را مشکل می‌توان همان سلطان واقعی دانست که مارکوپولو توصیف می‌کند. جغرافیای رمانتیکها هم جالب است. نقاطی که این جغرافیا از آن سخن می‌گوید، از گزانادو Xanado گرفته تا خوارزم، همه دور افتاده یا آسیایی یا قدیمی است.

نهصت رمانتیک، با آنکه از روسو سرچشمه گرفت، در آغاز بیشتر آلمانی بود. در آخرین سالهای قرن هجدهم رمانتیکها جوان بودند، و به هنگام جوانی بود که آنچه را نشان دهندهٔ مشخصات جهان‌بینی آنهاست بیان کردند. از میان آنها کسانی که از بخت بدفرجام جوانمرگ نشدند سرانجام اجازه دادند که فردیّتشان در جمعیت یکرنگ کلیسای کاتولیک محو و مستهلک شود. (یک نفر رمانتیک اگر پروتستان به دنیا آمده بود می توانست کاتولیک شود؛ اما اگر کاتولیک به دنیا آمده بود مشکل می‌توانست کاتولیک بماند، زیرا در این صورت لازم می آمد که مذهب

---

۱. Dr. Samuel Johnson ادیب و منتقد و لغتنامه نویس معروف انگلیسی در اواخر قرن هجدهم. م.

کاتولیکی را با طغیان سازش دهد.) رمانتیکهای آلمانی در کولریج و شلی تأثیر کردند؛ ولی نظیر همین جهان‌بینی، مستقل از تأثیر آلمانیها، در سالهای اول قرن نوزدهم در انگلستان نیز متداول شد. در فرانسه مسلک رمانتیک، به شکل رقیق شده‌اش، پس از بازگشت سلطنت باب شد و تا زمان ویکتور هوگو ادامه یافت.

در امریکا شکل کمابیش خالص مسلک رمانتیک را می‌توان در ملویل و تورو Thoreau و بروک فارم Brookfarm و هاوثورن Howthorne مشاهده کرد. رمانتیکها متمایل به مذهب کاتولیکی بودند، ولی در جنبهٔ فردی جهان‌بینی آنها، بی‌شک، یک عنصر پروتستانی هم وجود داشت؛ و توفیقهای دائمی آنها در ایجاد رسوم و عقاید و سازمانها تقریباً منحصر به کشورهای پروتستان بوده است.

آغاز مسلک رمانتیک انگلستان را می‌توان در آثار هزل نویسان ملاحظه کرد. در نمایشنامهٔ «رقیبان» Rivals (۱۷۷۵) اثر شرایدن Sheraidan دختری که قهرمان نمایشنامه است می خواهد از روی عشق با مردی بی چیز عروسی کند، نه با مرد ثروتمندی که کسانش در نظر دارند. اما مرد ثروتمند به فریب خود را بی چیز معرفی می‌کند و دل از دختر می‌رباید.

جین اوستین Jane Austin در «صومعهٔ نورت انگر» Northanger Abbey و «حس و حساسیت» Sense and Sensibility (۱۷۹۷-۸) رمانتیکها را دست می اندازد. «صومعهٔ نورت انگر» قهرمانی دارد که با خواندن رمان «فوق رمانتیک» خانم رادکلیف Mrs Radcliff به نام «اسرار اودلفو» Mysteries of Udolpho که در ۱۷۹۴ منتشر شده بود، از راه به در می رود. قطع نظر از بلیک که شاعری منزوی بود و مشکل می توان او را جزو یک «نهضت» دانست، نخستین اثر رمانتیک «صحیح» در انگلستان همان «دریانورد کهن» اثر کولریج است که در سال ۱۷۹۹ انتشار یافت. سال بعد، چون بدبختانه خاندان وجوود Wodgwood به او کمک مالی کردند، کولریج به گوتینگن Gottingen رفت و در اندیشه‌های کانت غرق شد، و این کار باعث پیشرفت شعر او نشد.

پس از آنکه ووردزورث Wordsworth و ساوثی Southey مرتجع شدند، کین و نفرت نسبت به انقلاب فرانسه و ناپلئون، نهضت رمانتیک انگلستان را به مدت کوتاهی متوقف ساخت. اما به زودی بایرون و شلی و کیتس آن را احیا کردند؛ و این نهضت تا حدی بر سراسر عهد ملکه ویکتوریا حکمفرما بود.

رمان «فرانکنشتین» Frankenstein اثر ماری شلی، که با الهام گرفتن از مکالمه با بایرون در میان مناظر رمانتیک آلپ نوشته شده است، حاوی داستانی است که شاید بتوان آن را وصف حال رشد و توسعهٔ مسلک رمانتیک دانست، غول فرانکنشتین چنانکه مثل سایر شده «غول محض» نیست؛ بلکه در آغاز موجود مهربانی است که جویای مهر و محبت انسانی است؛ اما به سبب وحشتی که از کراهت منظر او به کسانی که وی می کوشد محبتشان را جلب کند دست می دهد به سوی خشونت و کینه توزی رانده می‌شود. این غول، پنهان از نظرها، یک خانوادهٔ بی چیز و کلبه نشین را تماشا می‌کند و دزدانه آنها را در گرفتاریهاشان یاری می‌دهد، و سرانجام بر آن می‌شود که خود را بدانها بشناساند:

«هرچه آنها را بیشتر می‌دیدم میلم به جلب حمایت و محبت آنها بیشتر می شد. آرزو می کردم این موجودات دوست داشتنی مرا بشناسند و دوستم بدارند. دیدن نگاههای پر مهر آنها نهایت آرزوی من بود. جرأت این فکر را نداشتم که مبادا آنها با تحقیر و وحشت از من رروی بگردانند.»

اما سرانجام آنها از غول روی می‌گردانند. این است که غول ابتدا از صانع خود تقاضا می کند که زنی مانند خودش برای او بسازد؛ و چون این تقاضا رد می‌شود، بر آن می‌شود که همهٔ کسانی را که فرانکنشتین دوست می‌دارد یکایک هلاک کند. اما پس از آنکه غول همهٔ جنایات خود را انجام می‌دهد و به جسد مردهٔ فرانکنشتین چشم دوخته است، «احساساتش» همچنان شریف است:

«این هم قربانی من است! با کشتن او جنایات من به حد کمال رسید. نابغهٔ نگون‌بختی که من وجود خود را بـه او مدیونم. آه، فرانکنشتین! ای موجود سخاوتمند خودخواه! اکنون چه سودی دارد که من از تو طلـب بخشـایش کـنم؟ من که با از میان بردن کسانی که تو دوست می‌داشتی تو را برای همیشه از پای درآورده‌ام.»

«افسوس که مرده است. نمی‌تواند به من پاسخ دهد... وقتی که من به گناهان وحشـتناک خـود نظـر مـی‌انـدازم، نمی توانم باور کنم که من همان موجودی هستم که زمانی ضمیرش سرشار از اندیشه های عالی و آسمانی، سرشار از زیبایی و عظمت خوبی بود! اما چنین است که هست؛ فرشته‌ای که سقوط کند به صورت ابلیسـی بـدکار در مـی‌آیـد. ولی حتی آن دشمن خدا و خلق نیز در تنهایی خود یاران و همدستانی داشت. من تنها هستم.»

وقتی که شکل رمانتیک این داستان را حذف کنیم، می بینیم که در این روحیه هیچ چیز غیر واقعی وجود نـدارد؛ و برای یافتن نظایر آن لازم نیست در میان دزدان دریای و سلاطین واندال به جستجو پردازیم. قیصر سابق آلمـان در شهر دورن Doorn نزد یک نفر انگلیسی که بدانجا رفته بود نالیده بود از اینکه انگلیسیان دیگر او را دوست نمی‌دارند. دکتر برت Burt در کتاب خود دربارهٔ جنایات اطفال از یک پسر هفده ساله نام می برد که پسـر دیگـری را در خنـدق غرق کرده است، و دلیلش این بوده است که نه خانواده اش و نه همسالانش هیچ یک به او محبتی نداشته انـد. دکتـر برت با آن پسر مهربانی کرد، و او مرد محترمـی از کـار درآمـد؛ امـا هـیچ دکتـر برتـی پیـدا نشـد کـه تربیـت غـول فرانکنشتین را بر عهده بگیرد.

خطای رمانتیکها در روحیات آنها نیست، بلکه در موازین ارزشهای آنهاست. رمانتیکها عواطف تند را، از هر نوع که باشد و به هر نتیجه ای که منجر شود، تمجید و تحسین می کنند. عشق رمانتیک، خاصه هنگامی که با ناکـامی تـوأم باشد، این قدر تندی دارد که مورد پسند رمانتیکها واقع شود؛ اما غالب عواطف تند ویرانگرند. کینه و حقـد و حسـد و ندامت و یأس و غرور زخم‌خورده و خشم کسی که به ناحق زیر فشار قرار گرفتـه باشـد و شـور جنگجـویی و تحقیـر بردگان و ترسویان از این قبیل است. بدین جهت آدمی که به سبب مسلک رمانتیک، خاصه از نـوع بـایرونی، شـیرک شده باشد شدیدالعمل و ضد اجتماعی می‌شود. یا یاغیی آشوب طلب است، یا جباری فاتح.

این جهان‌بینی دارای جاذبه ای است که علل آن در ژرفای سرشت بشر و اوضاع بشری نهفته است. بشر به سـبب سودجویی اجتماعی شده، اما از نظر غریزه تا حد زیادی منفرد باقی مانـده اسـت. احتیـاج بـه دیانـت و اخـلاق بـرای تقویت سودجویی، از اینجا بر می‌خیزد. اما عادت ترک لذات حاضر برای فواید آینده، عادت ناراحت کننده ای اسـت؛ و وقتی که شهوات طغیان کنند قیدهای احتیاطی رفتار اجتماعی را مشکل می توان تحمل کرد. کسانی کـه در چنـین مواردی این قیدها را به دور می افکنند، به سب خاتمه یافتن تعارض درونـی شـان احسـاس قـوت و قـدرت تـازه ای می کنند. گو اینکه ممکن است عاقبت به مصیبتی گرفتار آیند، در حین انجـام دادن عمـل از نـوعی تعـالی آسـمانی برخوردار می‌شـوند کـه، هـر چنـد عارفـان بـزرگ از آن خبـر دارنـد، حـالی نیسـت کـه بـه صـرف تقـوا و فضـیلتِ پیش پا افتاده‌ای دست دهد.

در این حال آن جزءِ فردی انسان باز هم پدید ار می شود؛ اما اگر عقل در برابر آن پایداری کنـد آن جـزءِ فـردی ناچار خود را در لفاف افسانه می پیچید. شخص عارف به خـدا ملحـق مـی شـود، و در تعقـل و تفکـر راجـع بـه ذات نامتناهی خود را از وظیفه ای که در برابر همسایه اش دارد آزاد و بری می یابد. شخص یاغی آشوب طلب قدم از هـم فراتر می گذارد؛ یعنی خود را نه ملحق به خدا بلکه عین خدا احساس می کنـد. حقیقـت و و ظیفـه، کـه بـه ترتیـب نمایندگان عبودیت ما در برابر ماده و همسایگان ما هستند، برای دیگران حقیقت همان است کـه او بگویـد، و وظیفـه همان که او بفرماید. اگر ما همگی می‌توانستیم به طور انفرادی و بی کار و زحمت زندگی کنـیم، مـی توانسـتیم ایـن وجد و حال را که از آزادی و وارستگی دست می‌دهد دریابیم؛ اما چون نمی‌توانیم، لذت این وجد و حـال فقـط بـرای دیوانگان و دیکتاتورها میسر است.

طغیان غریزه‌های فردی بر ضد قیدهای اجتماعی نه فقط کلید فلسفه و سیاست و احساس آن امری است که «نهضت رمانتیک» نامیده می‌شود، بل کلید عواقب و نتایج آن نهضت تا عصر حاضر نیز هست.

فلسفه تحت تأثیر ایده‌آلیسم آلمانی، به سوی «اصالت خویش» (solipsism) گرایید؛ و پرورش نفس خویش به عنوان اصل اساسی اخلاق اعلام شد.

در مورد احساس، ناچار وصلت نارنگی میان انزواطلبی و ضروریات شهوت و اقتصاد صورت گرفت. داستان دی. اچ. لورنس D. H. Lawrence به نام «مردی که جزیره ها را دوست می‌داشت» The Man Who Loved Islands قهرمانی دارد که این وصلت را هر روز بیشتر تحقیر می کند، و سرانجام از گرسنگی و سرما، در حالی که از تنهایی مطلق لذت می برد، هلاک می‌شود. ولیکن نویسندگانی که تنهایی را مدح کرده اند نتوانسته اند در آثار خود به این درجه از انسجان و هماهنگی نائل شوند. تسهیلات تمدن برای شخص منزوی میسر نیست، و کسی که می خواهد کتاب بنویسد یا اثر هنری پدید آورد، اگر بخواهد پس از انجام دادن کار خود جان به در برد، باید همکاری دیگران را بپذیرد. برای اینکه به احساس تنهایی اش خللی وارد نیاید، باید این توانایی را داشته باشد که نگذارد کسانی که برایش کار می‌کنند معترض نفس او شوند، و این توانایی وقتی به بهترین نحو حاصل می‌شود که آن کسان بردهٔ او باشند.

اما عشق تند و سودایی موضوع دشوارتری است. عشاق سودایی مادام که بر ضد قیدهای اجتماعی در حال طغیان شناخته می شوند مورد تحسین و تمجید قرار می‌گیرند؛ ولیکن در واقع رابطهٔ عشقی فوراً به صورت قید اجتماعی در می‌آید، و معشوق مورد تنفر قرار می‌گیرد، و اگر عشق آن قدر قوی باشد که قطع علاقه را دشوار کند، این تنفر شدیدتر می شود.

در نتیجه عشق به عنوان نبردی تصور می شود که در آن هر یک از طرفین می کوشد با دریدن پردهٔ حفاظ طرف مقابل او را از میان ببرد. این نقطهٔ نظر به واسطه نوشته های استریندبرگ Strindberg، و از او بیشتر به وسیلهٔ آثار دی. اچ. لورنس، معروف شده است.

مطابق این نحوهٔ احساس، نه همین عشق سودایی بلکه هر رابطهٔ دوستانه ای با غیر فقط تا آنجا ممکن است که این غیر زائدهٔ نفس خود شخص در نظر گرفته شود. و این در صورتی امکان پذیر است که غیر خویشاوند نسبی شخص باشد؛ و خویشاوندی هر چه نزدیکتر باشد حصول این امر آسانتر است. تأکید بر نژاد از اینجا بر می خیزد. و چنانکه در نزد بطلیموسهای مصر دیده شده، منجر به رسم ازدواج با محارم می‌شود. ما می‌دانیم که این امر در بایرون چگونه تأثیر کرد. واگنر احساسی نظیر همین احساس را در عشق زیگموند و زیگلینده مجسم می‌کند. نیچه خواهر خود را بر هر زن دیگری ترجیح می‌داد، منتها کار او به رسوایی نکشید. نیچه به خواهرش می نویسد: «آنچه را تو می‌کنی و می گویی، من با قوت تمام احساس می کنم چون هر دوی ما به یک نژاد تعلق داریم. تو بیش از دیگران مرا می‌شناسی، زیرا ما از یک پدر و مادریم. این نکته با **فلسفهٔ** من به خوبی منطبق است.»

اصل ملیت، که بایرون از هواداران آن بود، بسط همین «فلسفه» است. در این اصل چنین انگاشته می شود که هر ملتی یک نژاد را تشکیل می دهد، و افراد آن در نیاکان خود و در نوعی «آگاهی خونی» با هم اشتراک دارند. مازینی، که مکرر به انگلیسیان ایراد می گرفت که چرا نتوانسته اند بایرون را درک کنند، چنین تصور می کرد که هر ملتی دارای یک فردیت مرموز است، و همان نوع عظمت آشوب طلبانه ای را که رمانتیکها در مردان قهرمان می‌جستند وی به ملتها نسبت می‌داد. آزادی ملل، نه فقط در نظر مازینی بلکه در نظر سیاستمداران نسبتاً متین و موقر نیز، به عنوان یک امر مطلق و مجسم شد و همکاری بین‌المللی را غیر ممکن ساخت.

اعتقاد به خون و نژاد، طبیعتاً با مرام ضد یهودی همراه است. در عین حال جهان‌بینی رمانتیک، پاره ای از این جهت که یک جهان‌بینی اشرافی است و پاره ای بدین سبب که شور و سودا را بر حساب و کتاب ترجیح می دهد،

کسب و تجارت را شدیداً تحقیر می کند. در نتیجه مخالفتی با سرمایه داری اعلام می کند که با مخالفت سوسیالیستها، که نمایندهٔ منافع کارگران هستند، کاملاً متفاوت است؛ زیرا مخالفت رمانتیک مخالفتی است مبتنی بر بیزاری از اشتغال فکر به امور اقتصادی، و این سخن که دنیای سرمایه داری در چنگال یهودیان است آن را تقویت کرده است. بایرون در موارد نادری که از عرش اعلای خود آن قدر فرود می‌آمد که به مبتذلاتی چون نیروی اقتصادی توجه کند همین نقطهٔ نظر را بیان می‌کند:

کیست که تعادل جهان را نگه می‌دارد؟

کیست که بر فاتحان، چه مستبد و چه آزادیخواه، حکومت می‌کند؟ (که روزنامه های اروپای کهن را به جنجال وا می‌دارند.)

کیست که وطن پرستان برهنهٔ اسپانیا را بر می‌انگیزد؟
کیست که دنیای قدیم و جدید را رنج و لذت می‌بخشد؟
کیست که چرخ سیاست را می‌چرخاند؟
آیا سایهٔ شجاعت نجیبانهٔ بناپارت است؟
نه! ارادت چایلد جهود و همکارش بیرینگ مسیحی است.

شعرش شاید چندان لطیف نباشد، اما احساسش کاملاً به عصر ما تعلق دارد، و همهٔ پیروان بایرون آن را تکرار کرده‌اند.

نهضت رمانتیک اساساً هدفش رها ساختن شخصیت بشر از غل و زنجیر اخلاق و رسوم اجتماعی بود. قسمتی از این زنجیرها مانع بیهوده ای در راه اشکال مطلوب فعالیت بیش نبود؛ زیرا هر جامعهٔ قدیمی قواعد رفتاری پدید آورده است که در دفاع از آنها جز این مطلبی نمی‌توان یافت که این قواعد قدیمی است. اما شهوات نفسانی همین که رها شدند دوباره به آسانی مطابق حوائج اجتماع به بند در نمی‌آیند. مسیحیت تا حدی توانست «نفس» را رام کند، ولی علل اقتصادی و سیاسی و عقلی طغیان بر ضد کلیسا را دامن زد، و نهضت رمانتیک این طغیان را به حیطهٔ اخلاقیات هم سرایت داد. این نهضت با تشجیع یک نفس جدید سرکش همکاری اجتماعی را غیر ممکن ساخت، و پیروان خود را در برابر دو شق نامطلوب آشوب و استبداد تنها گذاشت. نفس پرستی در ابتدا سبب شد که مردم از دیگران مهربانی پدرانه انتظار داشته باشند، اما چون دریافتند که دیگران نیز نفس دارند، آرزوی سرخوردهٔ مهربانی مبدل به کینه و خشونت شد. انسان یک حیوان منفرد نیست، و مادام که زندگی اجتماعی باقی است خودبینی نمی‌تواند عالیترین اصل اخلاق باشد.

فصل نوزدهم

روسو

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) هر چند به معنی فرانسوی کلمه در قرن هجدهم philosophe است او را «فیلسوف» به معنی امروزی کلمه نمی‌توان نامید. اما تأثیر روسو در فلسفه قوی بود؛ چنانکه در ادب و ذوقیات و رسوم و سیاست نیز این تأثیر را داشت. عقدهٔ ما دربارهٔ محاسن روسو به نام متفکر هر چه باشد، باید اهمیت فراوان او را به عنوان یک عامل اجتماعی بپذیریم. این اهمیت از توسل جستن او به دل، و آنچه در روزگار او «حساسیت» نامیده می شد، برخاست. روسو پدر نهضت رمانتیک و مبدع دستگاههایی است که حقایق غیر بشری را از عواطف بشری استنباط می‌کنند، و مخترع فلسفهٔ سیاسی دیکتاتوری های شبه دموکراتی است - در مقابل شکل قدیمی سلطنت مطلقه. از زمان او تاکنون کسانی که خود را مصلح دانسته‌اند به دو دسته تقسیم شده‌اند: کسانی که از روسو پیروی کرده‌اند و کسانی که پیرو لاک بوده‌اند. گاهی این دو دسته با هم همکاری کرده‌اند و بسیاری اشخاص هیچ ناسازگاری در آنها ندیده‌اند.

اما بتدریج ناسازگاری آشکار شده است. در عصر حاضر هیتلر نتیجهٔ روسو است و روزولت و چرچیل نتیجهٔ لاک‌اند.

شرح حال روسو به قلم خود وی در «اعترافات» به تفصیل بسیار آمده، اما در نقل آن نویسنده در اسارت حقیقت نمانده است. روسو خوش داشت که خود را گناهکار بزرگی جلوه دهد، وگاه در این کار مبالغه می کرد؛ اما همه گونه دلیل و برهان خارجی وجود دارد که روسو از همهٔ فضائل عادی بری بوده است. این امر او را نگران نمی کرد، چون می‌پنداشت که همیشه دلی نازک دارد؛ منتها حتی این دل نازک نیز هرگز او را از ارتکاب اعمال پست نسبت به بهترین دوستانش منع نمی‌کرد. من فقط آن اندازه از شرح حال روسو را که برای شناختن فکر و تأثیر او لازم است نقل خواهم کرد.

روسو در ژنو متولد شد و به نام پیرو مذهب کالوین تعلیم یافت. پدرش که مرد فقیری بود هم ساعت ساز و هم معلم رقص بود. مادرش هنگامی که روسو شیرخوار بود درگذشت و خاله اش او را بزرگ کرد. در دوازده سالگی مدرسه را ترک گفت و در دو شغل شاگردی کرد، اما از هر دو بیزار شد و در شانزده سالگی از ژنو به ساوآ گریخت. چون وسیلهٔ معیشت نداشت، نزد یک کشیش کاتولیک رفت و گفت که می‌خواهد به مذهب کاتولیک درآید. مراسم ورود به مذهب کاتولیک در تورین Turin در مؤسسهٔ خاص نودینان انجام گرفت. این جریان نه روز طول کشید. خود روسو می گوید که این کار را فقط برای پول انجام داده است. «نمی‌توانستم خود را فریب دهد که آن عمل مقدسی که در شرف انجام دادنش بودم در حقیقت عمل راهزنان بود.» اما این مطلب پس از آنکه روسو به مذهب پروتستانی بازگشت نوشته شده است؛ و دلایلی در دست است که وی چند سالی یک کاتولیک مؤمن و معتقد بوده است. در ۱۷۳۲ شهادت داد که خانه‌ای که در ۱۷۳۰ محل سکونت او بوده به برکت دعای یک اسقف معجزه وار از آتش سوزی نجات یافته است.

پس از آنکه در مؤسسهٔ تورین بیست فرانک در جیبش نهادند و او را بیرون راندند، نـزد بـانویی بـه نـام مـادام دو ورچلی Vercelly پیشخدمت شد، و سه ماه بعد آن بانو درگذشت. هنگام مـرگ وی نـواری را نـزد روسـو یافتنـد کـه متعلق به مادام دو ورچلی بود و در حقیقت روسو آن را دزدیده بود. روسو گفت که آن نوار را دختـر پیشـخدمتی کـه دوستش می دارد بدو داده است. گفتهٔ او را باور و دختر را مجازات کردند. عذر روسو شنیدنی است: «خباثت هرگز بـه اندازهٔ آن لحظهٔ بی رحم از من دور نبوده است؛ هر چند تناقض گویی است این نکته حقیقت دارد کـه وقتـی کـه آن دختر بیچاره را متهم کردم محبت من به او باعث عمل من شد. یاد او در ذهن من حاضر بود، و من تقصیر خود را بـه گردن نخستین کسی که به نظرم رسید انداختم.» ایـن نمونـهٔ خـوبی اسـت از آنکـه چگونـه، مطـابق اخـلاق روسـو، «حساسیت» جای هر نوع فضیلت عادی را می‌گیرد.

پس از این واقعه، مادام دو وارن Warens که مانند خود روسو از مذهب پروتستانی به کاتولیکی گراییده بود، بـا او دوست شد. وی بانوی زیبایی بود که به مناسبت خدماتی که به مذهب کرده بود از پادشاه ساوآ وظیفه می گرفت. بـه مدت نه تا ده سال اغلب اوقات روسو در خانهٔ او گذشت. حتی پس از آنکه مادام دو وارن رفیقهٔ روسو شد نیز روسـو او را «مامان» می‌نامید. تا مدتی روسو و خدمتکار مادام به شراکت از مـادام اسـتفاده مـی‌کردنـد و در کمـال صـمیمیت روزگار را به سر می بردند. چون خدمتکار به رحمت ایزدی پیوست، روسو افسرده خاطر شد؛ منتها خود را با این فکـر تسلی داد که: «خوب، حداقل لباسهایش به من می‌رسد.»

روسو در سالهای جوانی دورانهای مختلفی را به ولگردی گذرانید و پیاده سفر کرد و در این ایام بـه هـر نحـو کـه پیش می آمد زندگی خود را تأمین می‌کرد. در یکی از این ایام دوستی که همسفر او بود در یکـی از خیابانهـای شـهر لیون غش کرد. روسو از ازدهام مردم استفاده کرد و دوستش را در وسط خیابان رها کـرد و رفـت. یکبـار هـم منشـی شخصی شد که خود را رئیس یک صومعهٔ یونانی و زائر مزار مقدس معرفی می کـرد؛ بـاز در وقـت دیگـر خـود را بـه صورت یک یعقوبی اسکاتلندی به نام دادینگ Dudding درآورد و با بانوی ثروتمندی رابطه برقرار کرد.

اما در ۱۷۴۳ روسو به کمک بانوی عالی مقامی منشی سفیر فرانسه در ونیس شد. این سفیر مـرد مـی خـواره ای بود به نام مونتگو Montaigu که کارهایش را به عهدهٔ روسو می گذاشت اما پرداخت حقوق او را فرامـوش مـی کـرد. روسو کارها را خوب انجام می داد، و در دعوایی که لاجرم میانشان در گرفت مقصر نبود. روسـو بـرای دادخـواهی بـه پاریس رفت. همه به او حق دادند، اما تا مدت درازی کاری صورت نگرفت. ناراحتیهایی که از این معطلی بـرای روسـو پیش آمد در مخالف شدن او با دولت موجود فرانسه بی تأثیر نبود؛ گو اینکه روسو سرانجام حقوق عقب افتادهٔ خـود را وصول کرد.

در حدود این زمان (۱۷۴۵) بود که روسو با ترزلو واسور Thérćac le Vasseur که پیشخدمت خانه اش در پاریس بود ارتباط پیدا کرد. روسو باقی عمر خود را با این زن گذراند (منتها گاهی روابط دیگری هم داشت.) از این زن روسو صاحب پنج فرزند شد و همهٔ آنها را تحویل پرورشگاه کودکان سر راهی داد. هیچ کس تاکنون نفهمیده است کـه چـه چیز روسو را به سوی آن زن جلب می‌کرد. ترزلو واسور زنی زشت و نادان بود و سواد خواندن و نوشـتن هـم نداشـت. (روسو نوشتن را بدو آموخت، اما خواندن را نیاموخت.) اسم ماهها را نمی دانسـت و جمـع بسـتن پـول را بلـد نبـود؛ مادرش حریص و طماع بود؛ ترز و مادرش روسو و دوستان او را می دوشیدند. روسو (راست یـا دروغ) مـی گویـد کـه هرگز بارقهٔ عشقی نسبت به ترز در خود نیافته است. در سالهای بعد، ترز مست می کرد و به دنبال جوانهـای اصـطبل می افتاد. شاید روسو از این احساس که خود را از حیث عقل و مال بی شک از او برتر می دید خوشش می آمد، و نیز خوشش می آمد که آن زن کاملاً بدو اتکا داشت. روسو همیشـه از مصـاحبت بزرگـان ناراحـت بـود و مـردم سـاده را حقیقتاً ترجیح می داد. از این لحاظ احساس دموکراتی او کاملاً صادقانه بود. گرچه روسو ترز را هرگز به عقد خـود در

نیاورد، با او کمابیش مانند همسر رفتار می‌کرد؛ و همهٔ بانوان عالی مقامی که با روسو دوستی داشتند ناچار بودند با ترز نیز بسازند.

نخستین توفیق ادبی روسو کمی دیر دست داد. فرهنگستان دیژون Dijon جایزه ای پیشنهاد کرد که برای نوشتن بهترین مقاله دربارهٔ این مسئله که: آیا علم و هنر فایده‌ای به نوع بشر رسانده‌اند؟ روسو طرف نفی را گرفت و جایزه را برد (۱۷۵۰). وی گفت که علم و ادب و هنر بدترین دشمنان اخلاقند و با ایجاد نیاز بردگی پدید می آورند؛ زیرا چگونه می توان کسانی مانند وحشیان امریکا را که برهنه می گردند به زنجیر کشید؟ چنانکه می توان انتظار داشت، روسو طرفدار اسپارت و مخالف آتن است. وی در هفت سالگی «حیات مردان نامی» اثر پلوتارک را خوانده و سخت تحت تأثیر آن قرار گرفته بود. به خصوص شرح حال لیکورگوس را بسیار دوست می داشت. او هم مانند اسپارتیان پیروزی در جنگ را معیار خیر می دانست؛ معهذا «وحشیان نجیب» را که اروپاییان فاسد می‌توانستند در جنگ شکست دهند تحسین می کرد. معتقد بود که علم و فضیلت با هم ناسازگارند و همهٔ علوم از منشأ پستی سرچشمه می گیرند: ستاره شناسی از خرافات ستاره بینی، علم بیان از جاه طلبی، هندسه از حرص و آز، و فیزیک از کنجکاوی بیهوده نتیجه می‌شوند؛ و حتی علم اخلاق سرچشمه اش غرور انسان است. تعلیم و تربیت و صنعت چاپ سزاوار تحقیرند؛ هر چیزی که انسان متمدن را از وحشی تعلیم نیافته متمایز کند بد است.

روسو پس از آنکه با مقالهٔ خود جایزه را ربود و شهرت ناگهانی به دست آورد مطابق احکام مقالهٔ خود به زیستن پرداخت. زندگی ساده در پیش گرفت و ساعت خود را فروخت، و گفت که دیگر احتیاجی به دانستن وقت ندارد.

روسو اندیشه های مقالهٔ اول را در مقالهٔ دیگری تحت عنوان «گفتار در عدم تساوی» (۱۷۵۴) تشریح کرد. اما این مقاله نتوانست جایزه ای برباید. وی معتقد بود که «انسان طبیعتاً خوب است و فقط سازمانها هستند که او را بد می سازند.» و این درست ضد نظریهٔ گناه فطری و رستگاری به توسط کلیساست. روسو مانند غالب نظریه سازان سیاسی عصر خود از «وضع طبیعی» سخن می‌گوید، گو اینکه منظور وی از این وضع تا حدی فرضی است. روسو این وضع را حالتی می داند که «دیگر وجود ندارد، شاید هرگز وجود نداشته است، و احتمالاً هرگز وجود نخواهد داشت، و معهذا لازم است اندیشه های صحیحی از آن داشته باشیم تا بتوانیم دربارهٔ وضع حاضر خوب داوری کنیم.» قانون طبیعی را باید از وضع طبیعی استنتاج کرد، ولی تا زمانی که ما بر انسان طبیعی جاهلیم ممکن نیست آن قانونی را که در اصل برای او تجویز شده، یا به نحو احسن مناسب حال اوست، معین کنیم. تنها چیزی که از این موضوع می‌دانیم این است که ارادهٔ کسانی که تابع این قانونند باید از تابعیت خود آگاه باشد، و این قانون باید بی واسطه‌ای از زبان خود طبیعت شنیده شود. روسو به عدم تساوی «طبیعی» برحسب سن و سلامت و هوش و غیره معترض نیست، بلکه فقط به عدم تساوی ناشی از امتیازاتی که رسم و عرف آنها را تأیید و تصویب می‌کند اعتراض دارد.

منشأ جامعهٔ مدنی و عدم تساوی اجتماعی ناشی از آن را باید در مالکیت خصوصی یافت. «نخستین کسی که قطعهٔ زمینی را محصور کرد و نزد خود اندیشید: این مال من است، و مردم را آنقدر ساده یافت که سخنش را باور کنند، بانی حقیقی جامعهٔ مدنی بود.» روسو ادامه می‌دهد که انقلاب تأسف آوری کشاورزی و ذوب فلز را پدید آورد؛ غله مظهر بدبختی ماست. اروپا بدبخت ترین قاره هاست، زیرا بیشترین مقدار غله و بیشترین مقدار آهن را دارد. برای اینکه از شر این بدبختی خلاص شویم کافی است که تمدن را رها کنیم، زیرا انسان طبیعتاً خوب است و انسان وحشی، **چون شکمش سیر باشد**، با تمام طبیعت در حال صلح و صفا و نسبت به همهٔ مخلوقات مهربان است. (تأکید کلمات از من است.)

روسو این رساله را برای ولتر فرستاد، و ولتر جواب داد (۱۷۵۵): «کتابی که بر ضد نژاد بشر نوشته اید رسید و از این بابت از شما متشکرم. هرگز برای احمق ساختن ما مردم چنین ذکاوتی به کار نرفته بود. انسان با خواندن کتاب شما میل می‌کند که چهار دست و پا راه برود. اما من چون بیش از شصت سال است که این عادت را از دست داده‌ام،

با کمال تأسف احساس می کنم که ار سرگرفتن آن برایم مقدور نیست. جستجوی وحشیان کانادا هم برایم غیر مقدور است، زیرا بیماریهایی که بدانه مبتلا شده ام مرا به جراحان اروپا محتاج ساخته اند؛ و در آن صفحات جنگ در جریان است، و سرمشق گرفتن از اعمال ما، وحشیان را نیز تقریباً مانند خود ما فاسد ساخته است.»

عجیب نیست که روسو و ولتر سرانجام با یکدیگر جدال کردند، عجیب این است که این جدال زودتر پیش نیامد.

در ۱۷۵۴ که روسو مشهور شده بود و همشهریانش به یاد او افتادند و به شهر خود دعوتش کردند. روسو دعوت را پذیرفت، و چون فقط پیروان کالوین می توانستند تابع ژنو باشند بار دیگر به مذهب سابق خود بازگشت. روسو مدتی بود که خود را پوریتان و جمهوری خواه ژنوی می نامید، و پس از بازگشت به مذهب سابق خود به فکر زندگی در ژنو افتاد. وی «گفتار در عدم تساوی» خود را به کشیشان شهر ژنو اهدا کرد، اما این کتاب موجب رضایت آنها نشد؛ زیرا آنها هیچ میل نداشتند که به عنوان مساوی محض سایر مردم شهر در نظر گرفته شوند. البته مخالف آنها تنها عیب زیستن در ژنو نبود؛ این کار عیب دیگری هم داشت که حتی از این مهمتر بود. و آن اینکه ولتر در آنجا رحل اقامت افکنده بود. ولتر نمایشنامه نویس و هواخواه پر شور تئاتر بود، اما در شهر ژنو، به مناسبت مذهب پوریتانی، هرگونه نمایش را ممنوع ساخته بود. هنگامی که ولتر کوشید این منع را از میان بردارد روسو جانب پوریتانها را گرفت. وحشیان هرگز نمایش نمی‌دهند، افلاطون با نمایش مخالف است، کلیسای کاتولیک اجرای مراسم ازدواج و تدفین بازیگران تئاتر را نمی پذیرد، بوسوئه Bossuet تئاتر را «مکتب شهوت پرستی» می نامد. فرصت حمله به ولتر بهتر از آن بود که بتوان از دست داد؛ و این بود که روسو خود را هوادار زهد و پرهیز معرفی کرد.

اما این نخستین اختلاف علنی این دو مرد سرشناس نبود. نخستین اختلاف آنها هنگام زمین لرزهٔ لیسبون (۱۷۵۵) پیش آمد. در آن هنگام ولتر شعری سرود و در حکمت خدا شک کرد. روسو از این کار به خشم آمد و چنین نوشت: «ولتر که همیشه وانمود می‌کند به خدا اعتقاد دارد در حقیقت هرگز به کسی جز شیطان اعتقاد نداشته است؛ زیرا خدای او ذات جنایتکاری است که به نظر ولتر جز از بد کاری لذت نمی برد. سخافت این رأی به خصوص از زبان کسی بیزاری آور است که اسباب بزرگیش از هر جهت آماده باشد و در عین سعادت و خوشبختی خویش بکوشد دل همنوعانش را با تصویر بیرحمانه و هولناکی از مصائب سختی که خود از آنها بی خبر است از یأس و نومیدی آکنده سازد.»

روسو گفت دلیلی نمی‌بیند که بر سر یک زمین لرزه آه و ناله راه بیندازد. خیلی هم خوب است کـه هـر از گـاهی گروهی از مردم کشته شوند. از این گذشته مردم لیسبون بدین سبب به مصیبت گرفتار آمدند که در خانه های هفت طبقه زندگی می‌کردند. اگر در جنگها پراکنده بودند، چنانکه باید باشند، قطره خونی از بینی کسی نمی‌چکید.

مسئلهٔ حکمت الهی زمین لرزه و جنبهٔ اخلاقی تئاتر جنگ سختی بین ولتر و روسو پدید آورد، کـه در آن هـر دو «فیلوزوف» شرکت کردند. ولتر از روسو به عنوان دیوانهٔ خبیث نام می برد، و روسو ولتر را «آن بوق بیدینی، آن نابغهٔ عالی و آن روح دانی» می نامید اما احساسات لطیف هم سرانجام بایستی مجال بروزی بیابند، و بـه همـین مناسـبت روسو به ولتر نوشت (۱۷۶۰) «از تو متنفرم، چون در حقیقت خود چنین خواسته ای. اما از تو متنفرم، مانند شخصی که، اگر می خواستی، بیشتر شایسته می بود که تو را دوست بدارد. از آن همه احساساتی که قلب مـرا نسـبت بـه تـو سرشار می ساخت فقط آن ستایشی که انکارش در حق تو برایمان مقدور نیست، و عشق به نوشته های تو در قلب ما باقی مانده است. اگر در تو جز استعدادهایت چیزی نباشد که بتوانـد احتـرام مـرا جلـب کنـد تقصـیری متوجـه مـن نمی‌شود.»

اکنون می رسیم به پر ثمرترین دورهٔ زندگی روسو. رمان او به نام «نوول هلوئیز» La nouvelle Heloise در ۱۷۶۰ منتشر شد. «امیل» Emile و «قرارداد اجتماعی» هر دو در ۱۷۶۲ انتشار یافتند. «امیل» کـه رسـاله ای اسـت دربـارهٔ تعلیم و تربیت مطابق اصول «طبیعی،» اگر حاوی فصل «اعتراف دینی یک کشیش ساوآیی» نمی بود شـاید مقامـات

دولتی ژنو ضرری در آن نمی دیدند. این فصل اصول دیانت طبیعی را چنانکه روسو می فهمید، تشریح می کـرد و بـر کاتولیکها و پروتستانهای قشری هر دو گران افتاد. «قرارداد اجتماعی» حتی از این هم خطرناکتر بـود، زیـرا کـه ایـن کتاب از دموکراسی دفاع و حق آسمانی پادشاهان را انکار می کرد. این دو کتاب در عین حـالی کـه شـهوت روسـو را افزایش فراوان دادند طوفان محکومیت رسمی و دولتی را متوجه او ساختند. روسو ناچار شد به فرانسه بگریـزد، چـون ژنو دیگر وجود او را تحمل نمی کرد.[۱] شهر برن هم از پناه دادن به او رو گرداند. سرانجام فردریک کبیر دلش به حـال او سوخت و بدو اجـازه داد کـه در موتیـه Motiers نزدیـک نوشـاتل Neuchatel، کـه قسـمتی از قلمـرو آن پادشـاه فیلسوف مآب بود، زندگی کند. روسو سه سال در آنجا به سر برد، ولی در پایـان ایـن مـدت (۱۷۶۵) روسـتاییان، بـه رهبری کشیش ده، او را متهم کردند که می‌خواسته آنها را مسموم کند و قصـد جـانش کردنـد. روسـو بـه انگلسـتان گریخت، و هیوم در ۱۷۶۲ او را بدانجا دعوت کرده بود.

در انگلستان ابتدا اوضاع خوب چرخید. روسو کارش گرفت و جورج برایش وظیفه معـین کـرد. تقریبـاً هـر روز بـا بورک Burke ملاقات می کرد، اما دوستی آنها به زودی چنان سرد شد که بورک گفت: «او جز خودپرسـتی بـه هـیچ اصلی که در قلبش اثر کند یا فهمش را هدایت کند معتقد نبود.» هیوم بیش از همه به روسو وفادار ماند و گفـت کـه او را بسیار دوست می‌دارد و می‌تواند همهٔ عمرش را به دوستی و قدرشناسی متقابل با او بگذراند. امـا در ایـن هنگـام، چنانکه غیر طبیعی هم نبود، روسو به آن مرض آزار و شکنجه ای که سرانجام او را دیوانه سـاخت دچـار شـده بـود و گمان می کرد که هیوم مأمور قتل اوست. گاهی مهمل بـودن چنـین گمـانی را در مـی یافـت و هیـوم را در آغـوش می گرفت و می‌گفت: «نه، نه، هیـوم خـائن نیسـت.» و هیـوم (بـی شـک بـا نـاراحتی بسـیار) در جـواب مـی‌گفـت: «Quoi, mon cher Monsieur!»[۲] اما سرانجام توهمات بر روسو چیره شد و روسو فرار کرد. سالهای آخر زندگیش به فقر شدید گذشت و هنگامی که از جهان چشم بست گمان انتحار بر او می‌رفت.

پس از قطع رابطه هیوم گفت: «او در تمام مدت عمرش فقط احساس کرده است، و از این لحاظ حساسـیت او بـه درجه است که من بالاتر از آن را ندیده ام. اما این حساسیت بیشتر باعث رنج او می شود تا موجب لذت. مانند مـردی است که نه فقط لباس بلکه پوستش را هم از تنش کنده باشند و با این حال او را روانهٔ جنگ با عناصـر سـر سـخت و سرکش کرده باشند.»

این مهرآمیزترین توصیفی است از خلق و خوی روسو که می‌تواند تا حدی موافق حقیقت هم باشد.

در آثار روسو مطالب فراوانی هست که هرچند از جهات دیگر مهم باشند، به تاریخ تفکر فلسفی مربوط نمی‌شـوند. فقط دو قسمت از افکار او را من با اندکی تفصیل مورد بحث قرار خواهم داد؛ و ایـن دو عبارتنـد از: اول الهیـات و دوم نظریهٔ سیاسی.

در الهیات، روسو ابداعی کرد که اکنون مورد قبول اکثریت عظیم علمای مذهب پروتستانی اسـت. پـیش از روسـو، افلاطون به بعد هر فیلسوفی که به خدا معتقد بود در تأیید عقیدهٔ خود براهین عقلی اقامـه مـی کـرد.[۳] ایـن بـراهین ممکن است به نظر ما قانع کننده نیایند، و ممکن است ما احساس کنیم که این براهین نبایستی بـرای کسـی کـه از پیش به حقانیت نتیجهٔ خود احساس یقین نکند قانع کننده باشند. اما فلاسفه‌ای که این بـراهین را اقامـه مـی‌کردنـد مسلماً آنها را منطقاً معتبر می دانستند و عقیده داشتند که این براهین چنانند که در هر شخصی که پیراسته از سبق

---

۱. شورای شهر ژنو دستور داد که آن کتاب را بسوزانند و حکم توقیف روسو را، در صورتی که وارد ژنو شود، صادر کرد. دولت فرانسـه نیـز دستور توقیف او را داده بود. دانشگاه سوربون و پارلمان پاریس هم «امیل» را محکوم کردند.

۲. «ای آقا، چه حرفها!».

۳. باید پاسکال را از این قاعده مستثنا کنیم. این کلام وی که «دل دلایلی دارد که عقل از آن بی خبر است.» کاملاً با شیوهٔ روسو منطبـق است.

ذهن و آراسته به استعداد فلسفی باشد ایقان به وجود خدا پدید خواهد آورد. پروتستانهای جدید که ما را به اعتقاد به خدا تشویق می کنند «براهین» کهنه را تحقیر می کنند و ایمان خود را بر اساس جنبه ای از طبیعت انسانی قرار می دهند - یعنی عواطف وحشت و راز، و حس تشخیص حق و باطل، و احساس میل، و مانند اینها. این نحوهٔ دفاع از اعتقاد دینی را روسو ابداع و اختراع کرد. و بدعت او چنان به ذهن آشنا شده است که خوانندگان امروزی شاید اصالت و تازگی آثار روسو را در نیابند، مگر آنکه زحمت مقایسهٔ او را با (مثلاً) دکارت و لایب‌نیتس بر خود هموار کنند.

روسو به یک بانوی اشرافی می نویسد: «آه، خانم! گاه در خلوت اتاق کارم در حالی که در تیرگی شب دستها را بر چشمان خود می فشارم معتقد می شوم که خدایی وجود ندارد. اما آن سوتر نظر کنید: چون طلوع خورشید مهی را که ذهن در آن فرو رفته پراکنده می سازد و صحنهٔ شگرف و درخشان طبیعت را عریان می‌کند، در همان لحظه همهٔ ابرها را از روح من می‌پراکند. من باز ایمان خود و خدای خود و اعتقادم را بدو باز می‌یابم. او را می‌ستایم و می‌پرستم، و در پیشگاه او به خاک می‌افتم.»

در جای دیگر می‌گوید: «اعتقاد من به خدا به قوت اعتقادی است که به هر حقیقت دیگری دارم؛ زیرا اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن آخرین چیزهایی است در این دنیا که به من بستگی دارند.» عیب این نوع استدلال این است که خصوصی است؛ این نکته که روسو نمی‌تواند از اعتقاد به مطلبی خودداری کند دلیل نمی‌شود که دیگران هم به همان مطلب معتقد شوند.

روسو بر خداپرستی خود بسیار تأکید می کرد. وی در یک ضیافت شام تهدید کرد که مجلس را ترک خواهد کرد، زیرا سن لامبر Saint Lambert (یکی از مهمانان) دربارهٔ وجود خدا اظهار تردید کرد. روسو با خشم فریاد زد: «Monsienr, je crois en Dieu!» [«آقا من به خدا عقیده دارم!»] روبسپیر که در همه چیز پیرو وفادار روسو بود، در این مورد هم از او پیروی می‌کرد. اگر روسو زنده می‌بود از صمیم قلب با «عید الهی»[1] موافق می‌گردید.

«اعتراف دینی یک کشیش ساوآیی» فصلی است در کتاب چهارم «امیل»، بلیغ ترین و رسمی ترین بیان مذهب روسو را تشکیل می دهد. گرچه روسو چنین وانمود می کند که این فصل سخنان طبیعت است به کشیش با تقوایی که به واسطهٔ خطای کاملاً «طبیعی» از راه به در بردن زنی شوهردار[2] دچار رسوایی و بی آبرویی شده است، خوانندگان با کمال تعجب می بینند که طبیعت، وقتی به سخن می آید، دیگجوشی از براهین ارسطو و اگوستین قدیس و دکارت و مانند آنها بیرون می‌ریزد. البته این براهین دقت و شکل منطقی خود را از دست داده‌اند، و این امر برای رد کردن آنهاست، و برای آن است که کشیش ارجمند بتواند بگوید حکمت فلاسفه را به پشیزی نمی‌خرد.

قسمتهای آخر «اعتراف دینی» کمتر از قسمتهای اول آن به متفکران گذشته راجع است. کشیش پس از آنکه خود را قانع می سازد که خدایی وجود دارد به بحث دربارهٔ قواعد رفتار می پردازد. می گوید: «من این قواعد را از صول هیچ حکمت بالغه ای استنتاج نمی کنم، بلکه آنها را در اعماق دل خود می یابم که دست طبیعت به خط جلی بر آن نقش کرده است.» و از این مقدمه این نتیجه را می پروراند که وجدان در هر وضعی راهنمای خطاناپذیر عمل صواب است. این قسمت از استدلال خود را چنین خاتمه می دهد: «خدا را شکر، که بدین گونه از این دستگه وحشت آور فلسفه آزاد شدیم. دیگر بی هیچ نیازی به فضل و دانش می توانیم انسان باشیم. اکنون که از اتلاف عمر خود بر سر مطالعهٔ اخلاقیات خلاص شدیم، به قیمتی کمتر راهنمای مطمئن تری در پیچ و خم عظیم عقاید انسانی به دست آورده ایم.» وی می‌گوید که احساسات طبیعی ما را به خدمت منافع عمومی هدایت می‌کنند و حال آنکه

---

۱. «Fëre de l'Etre Suprême» یک عید دینی که روبسپیر برای مبارزه با خدانشناسی انقلابیان بنا نهاد. م.

۲. در جای دیگر از قول یک کشیش ساوآیی این طور نقل می‌کند: «کشیش حسابی نباید جز زنان شوهردار زنی را باردار کند.»

عقل ما را به سوی خودپرستی سوق می‌دهد. پس برای آنکه صاحب تقوا و فضیلت باشیم فقط باید بـه جـای عقـل از احساسات پیروی کنیم.

دین طبیعی، نامی که کشیش ساوآیی روی نظریهٔ خود می‌گذرد، احتیاجی به وحی و الهـام نـدارد. اگـر مـردم بـه آنچه خدا به دلشان برات می‌کند گوش فرا می‌دادند فقط یک دیـن در جهـان وجـود مـی داشـت. اگـر خـدا خـود را خصوصاً بر افراد معینی آشکار ساخته باشد، علم بر این امر فقط بـه واسـطهٔ شـهادت بشـری میسـر اسـت، و آن هـم جایزالخطاست. دین طبیعی امتیازش این است که می‌تواند بلاواسطه بر هر فردی آشکار شود.

قطعهٔ غریبی هم دربارهٔ دوزخ آمده است. کشیش ساوآیی نمی‌داند که تبهکاران به عذاب ابدی خواهند پیوست یـا نه، و قدری با بزرگ منشی می گوید که سرنوشت تبهکاران مورد علاقهٔ او نیست، اما رویهمرفته متمایل بـه ایـن نظـر است که عذاب دوزخ ابدی نخواهد بود. در هر صورت مسلم اسـت کـه رسـتگاری در انحصـار پیـروان هـیچ کلیسـای خاصی نیست.

ظاهراً همین ردّ وحی و الهام و دوزخ موجب ناراحتی عمیق دولت فرانسه و شورای ژنو بوده است.

به نظر من طرد عقل به نفع دل پیشرفتی نبود. در حقیقت مادام که به نظر می رسید عقل در جانب اعتقاد دینـی قرار دارد کسی به فکر این کار نیفتاد. اما در محیط روسو، عقل چنانکه ولتر آن را نشـان مـی داد، مخـالف دیـن بـود؛ پس مرده باد عقل! به علاوه، عقل پیچیده و دشوار است. انسان وحشی، حتـی وقتـی کـه شـکمش سـیر هـم باشـد، نمی تواند براهین اثبات وجود خدا را بفهمد؛ و حال آنکه انسان وحشی جـامع جمیـع حکمتهـای لازم اسـت. انسـان وحشی روسو، که با انسان وحشی مردم شناسان فرق داشـت، شـوهری نیکـو و پـدری مهربـان بـود، از حـرص و آزار پیراسته و به مذهب مهر و محبت طبیعی آراسته بود؛ انسانی بود سر به راه و خوش سـلوک؛ امـا اگـر اسـتدلالات آن کشیش نیک سیرت را در اعتقاد به خدا می‌فهمیده، باید گفـت بـیش از آنکـه از سـادگی معصـومانه‌اش برمـی‌آیـد از فلسفه سررشته داشته است.

قطع نظر از اهیت خیالی «انسان طبیعی» روسو، مبتنی ساختن اعتقادات راجع به حقایق عینی بر عواطـف قلبـی دو عیب دارد. اولاً هیچ دلیل وجود ندارد که بپنداریم این اعتقادات درستند؛ ثانیاً این اعتقادات خصوصی خواهند بود؛ زیرا دل هر کسی ساز دیگری می زند. برخی از وحشیان به واسطهٔ «نور طبیعی» معتقد می‌شـوند کـه وظیفـه دارنـد مردم را بخورند؛ و حتی وحشیان ولتر نیز، که به پیروی از ندای عقل معتقد که فقط باید یسوعیان را خـورد، چنـدان باعث رضای خاطر نیستند.

نور طبیعت وجود خدا را بر بوداییان آشکار نمی‌سازد، بلکه بدانها اعـلام مـی کنـد کـه خـوردن گوشـت جـانوران خطاست. اما به فرض اینکه دل همهٔ مردمان یک ساز می زند، باز هم ایـن امـر دلیـل بـر وجـود چیـزی در خـارج از عواطف ما نمی بود. من یا همهٔ نوع بشر هر قدر چیزی را بخواهیم، و هر قدر آن چیز برای سعادت بشر لازم باشد، باز دلیل نیست بپنداریم که آن چیز وجود دارد. هیچ قانونی در طبیعت وجود ندارد که سعادت بشر را تضـمین کنـد. بـر هیچ کس پوشیده نیست که این نکته در مورد زندگانی ما روی این کرهٔ خاک مصداق دارد؛ اما همین رنجهـای مـا را در این دنیا با یک پیچ عجیب به صورت دلیل زندگانی بهتری در دنیای دیگر درآورده اند. ما حق نداریم چنین دلیلـی را در هیچ مورد دیگری بکار بریم. اگر شما ده دو جین تخم مرغ از مردی خریده باشید و در جین اول همـه گندیـده در آمد چنین نتیجه نمی‌گیرید که نه دو جین باقی مانده باید در تازگی رشک تخم مرغهای جهانند؛ و معهذا آن نـوع استدلالی که «دل» به عنوان تسلی رنجهای ما در این دنیای دون عنوان می‌کند جز از این دست نیست.

من شخصاً همان براهین بودشناسی و جهان شناسی و سایر چیزهای قدیمی را بر بی منطقی احساساتی ناشـی از روسو ترجیح می دهم. براهین قدیمی دست کـم صـادقانه بودنـد. در صـورت اعتبـار داشـتن منظـور نظـر را اثبـات می کردند، و در غیر این صورت راه برای هر نقادی باز بود تا بی اعتباری آنها را اثبات کند. اما این الهیات جدیدِ قلبی

برهان و استدلال را به کلی مرخص می‌کند. آن را نمی‌توان رد کرد، چون مدعی اثبات منظورات خود نیست. در حقیقت یگانه دلیل که برای قبول آن ارائه می شود این است که این الهیات به ما اجازه می دهد در رؤیاهای شیرین خود غوطه ور شویم. این دلیل بی ارزشی است، و من اگر مجبور بودم میان توماس اکویناس و روسو یک کدام را انتخاب کنم بی‌تردید اکویناس را انتخاب می‌کردم.

و اما نظریهٔ روسو در «قرار اجتماعی» که به سال ۱۷۶۲ انتشار یافت تشریح شده است. این کتاب ماهیتاً با سایر نوشته ها تفاوت فراوان دارد. «قرارداد اجتماعی» کمتر مطالب احساساتی در بردارد و محتوی مقدار زیادی استدلال دقیق عقلی است. نظریات آن، گرچه لفظاً دموکراسی را می ستاید، معناً متمایل به توجیه حکومت مطلق است. منتها شهر ژنو و عهد قدیم دست بهم داده باعث شده اند که روسو «دولتشهر» را به امپراتوریهای بزرگ، مانند امپراتوری فرانسه و انگلستان، ترجیح دهد. روسو در صفحهٔ عنوان کتابش خود را «تابع ژنو» می نامد و در سرآغاز کتاب می نویسد: «چون من تابع دولتی آزادم و عضو حکومت به دنیا آمده ام احساس می کنم که تأثیر صدای من در امور عمومی هر چند ضعیف بوده باشد حق رأی دادن در آن امور مرا موظف می سازد که به مطالعهٔ آنها بپردازم.» همانطور که در «زندگانی لیکورگوس» پلوتارک دیده می شود، در کتاب روسو هم اشارات تحسین آمیز مکرری دربارهٔ اسپارت هست. روسو می گوید که بهترین جای دموکراسی در دولتهای کوچک است و آریستوکراسی در دولتهای متوسط و سلطنت در دولتهای بزرگ. اما باید دانست که به عقیدهٔ روسو دولتهای کوچک بهترند، و یکی از دلایل آن این است که دموکراسی در این دولتها عملی است. وقتی که روسو از دموکراسی نام می برد منظورش مانند یونان قدیم است که یکایک افراد در حکومت شراکت مستقیم داشته باشند. حکومت وکالتی را روسو «آریستوکراسی انتخابی» می نامد، و چون شکل سابق در دولت بزرگ عملی نیست، پس ستایش وی از دموکراسی همیشه ستایش از «دولتشهر» است. به نظر من در اکثر شرحهایی که بر نظریهٔ سیاسی روسو نوشته‌اند این عشق به «دولتشهر» به اندازهٔ کافی مورد تأکید قرار نگرفته است.

هرچند «قرارداد اجتماعی» رویهمرفته بسیار کمتر از غالب نوشته های روسو جنبهٔ خطابی و سخن پردازی دارد، فصل اول آن با یک قطعهٔ خطابی بسیار قوی آغاز می شود: «انسان آزاد به دنیا می آید، اما همه جا در زنجیر است. یکی خود را خدایگان دیگران می پندارد، و معذالک خود بیش از آنها برده است.» آزادی هدف اسمی افکار روسو است، اما در حقیقت مساوات است که وی بدان ارزش می‌نهد و می‌خواهد حتی به قیمت آزادی آن را تضمین کند.

در ابتدا تصور روسو از قرارداد اجتماعی با تصور لاک متشابه به نظر می رسد، اما زود معلوم می شود که با تصور هابز بیشتر شباهت دارد. در سیر تحولی که بشر را از «وضع طبیعی» خارج می کند زمانی می رسد که افراد دیگر نمی‌توانند استقلال بدوی خود را حفظ کنند، و آن گاه برای صیانت نفس لازم می آید که افراد متحد شوند و تشکیل جامعه بدهند. اما چگونه من می‌توانم آزادیم را به گرو بگذارم، بی آنکه به منافعم لطمه ای وارد آید؟ «مسئله عبارت است از یافتن شکلی از اتحاد که با تمام نیروی مشترک خود از افراد و متعلقات یکایک متحدان دفاع و حمایت کند؛ و در آن هر متحدی، در عین حال که خود را با کل متحد می‌سازد، باز بتواند فقط از ارادهٔ خویشتن تبعیت کند و همان آزادی سابق را داشته باشد. این است مسئلهٔ اساسی که قرارداد اجتماعی راه حل آن را تأمین می‌کند.»

این قرارداد عبارت است از «استهلاک تام» یکایک متحدان همراه با جمیع حقوق خود در کل جامعه: و بدین ترتیب هیچکس نفعی ندارد در اینکه این شرایط را برای دیگران رنج آور سازد. استهلاک فرد در جامعه باید تام و تمام باشد: «اگر افراد بعضی از حقوق را حفظ می کردند، چون فرادستی وجود نمی داشت که بین آنها و جامعه حکم کند، هر فردی چون در یک امر قاضی مدعای خود قرار می گرفت خواهان این می‌شد که در همهٔ امور چنین باشد؛ و بدین ترتیب وضع طبیعی ادامه می یافت و اتحادیه ناگزیر از کار می‌افتاد و به صورت حکومت جباری درمی‌آمد.»

این سخن یعنی نسخ کامل آزادی و رد کامل نظریهٔ حقوق بشر. البته در یکی از فصول بعدی این نظریه کمی تعدیل شده است. در آن فصل گفته شده است که گرچه قرارداد اجتماعی هیئت اجتماع را نسبت به همهٔ افراد آن قادر مطلق می‌سازد، باز افراد بشر به عنوان بشر دارای حقوق طبیعی هستند.

«حاکم نمی‌تواند بر تبعهٔ خود قیودی را تحمیل کند که فایده ای از آنها برای جامعه مترتب نباشد؛ و نیز نمی‌تواند حتی میل چنین کاری را داشته باشد.» اما خود حاکم یگانه مرجعی است که تشخیص می دهد چه چیزی برای جامعه مفید است و چه چیزی مفید نیست. روشن است که بدین ترتیب در برابر حکومت جباری دسته جمعی فقط مانع بسیار ضعیفی گذاشته شده است.

لازم به تذکر است که در آثار روسو «حاکم» به معنی پادشاه یا دولت نیست، بلکه یک جامعه به عنوان مقام قانونگذار دسته جمعی منظور است.

قرارداد اجتماعی را با کلمات زیر می‌توان بیان کرد: «هر یک از ما شخص و همهٔ نیروی خود را تحت رهبری عالی ارادهٔ عام به شراکت می گذاریم؛ و به عنوان شریک، هر یک از اعضا را به نام جزءِ لاینفک کل می پذیریم.» این اتحادد یک هیئت اخلاقی و دسته جمعی به وجود می‌آورد که در حالت انفعالی «دولت» و در موقع فاعلی «حاکم،» و نسبت به هیئتهای دیگر نظیر خود «قدرت» نامیده می‌شود.

مفهوم «ادارهٔ عام» که در این بیان از قرارداد اجتماعی آمده است در دستگاه روسو سهم بسیار مهمی دارد، و من به زودی در این باره مطالب بیشتری خواهم آورد.

روسو استدلال می‌کند که «حاکم» اجباری ندارد به تبعهٔ خود تضمینی بدهد، زیرا چون حاکم مرکب از افراد مشکل خویش است نمی‌تواند منافعی مخالف منافع آنان داشته باشد. «حاکم به صرف خاصیت ماهیت خود همواره همان است که باید باشد.» این نظریه برای خواننده‌ای که به معانی اصطلاحات کمابیش خاص روسو توجه نکند گمراه کننده است. منظور از حاکم دولت نیست. دولت را روسو اذعان دارد که ممکن است جبار باشد. حاکم یک وجود کمابیش مابعدالطبیعی است که در هیچ یک از مقامات مرئی دولت تماماً تجسم نمی‌یابد. بنابراین برائت آن از خبط و خطا حتی اگر هم پذیرفته شود آن نتایج عملی را که ممکن است پنداشته شود نخواهد داشت.

ارادهٔ حاکم که همیشه بر حق است همان «ارادهٔ عام» است. هر شهروندی از حیث شهروند بودن در ارادهٔ عام سهیم است، اما همچنین به عنوان فرد می‌تواند ارادهٔ خاصی مخالف ارادهٔ عام داشته باشد. قرارداد اجتماعی می گوید که هر کس از طبیعت ارادهٔ عام سر باز زند به تبعیت مجبور خواهد شد. و «این معنایش کمتر از این نیست که وی مجبور خواهد شد که آزاد باشد.»

این مفهوم «آزادی اجباری» زیاد مابعدطبیعی است. ارادهٔ عام در زمان گالیله مسلماً مخالف کوپرنیکوس بود. وقتی که محکمهٔ تفتیش عقاید گالیله را وادار به توبه کرد، آیا وی «مجبور به آزادی» شد؟ آیا وقتی که حتی تبهکاران را به زندان می‌اندازند، باز او «مجبور به آزادی» می‌شود؟ دریانورد بایرون را در نظر بگیرید:

> بر فراز آبهای شادمان دریای آبی ژرف،
> اندیشه‌هامان همانگونه نامحدود، و دلهامان
> همان گونه آزاد.

آیا این شخص در یک سیاهچال «آزاد»تر می‌بود؟ غریب اینجاست که دزدان دریایی نجیب بایرون محصول مستقیم روسو هستند، و معهذا در قطعهٔ بالا روسو مسلک رومانتیک خود را فراموش می کند و مانند یک پلیس سفسطه باز سخن می‌گوید. هگل، که دین فراوانی از روسو به گردان دارد، معنای غلطی را که روسو برای لفظ «آزادی» وضع کرده بود پذیرفت و آن را به عنوان حق اطاعت از پلیس، یا چیزی در همین حدود، تعریف کرد.

روسو به آن احترام عمیق نسبت به مالکیت خصوصی، کـه صـفت مشخصـهٔ لاک و پیـروان اوسـت، قائـل نیسـت. «دولت، در ارتباط با اعضای خود، صاحب همهٔ اموال آنهاسـت.» وی بـه تفکیـک قـوا نیـز، چنانکـه لاک و منتسـکیو می‌گویند، معتقد نیست. اما در اینن مورد، مانند بعضی موارد دیگر، بحثهای مفصل اواخر کتاب روسو بـا اصـول کلـی اوایل آن توافق تام ندارد. در فصل اول کتاب سوم می گوید که سهم حاکم منحصر به وضع قوانین است، و قوهٔ مجریه یا دولت هیئتی است واسط که بین تبعه و حاکم واقع می شود تا تطابق متقابل آن دو را تـأمین کنـد. روسـو سـپس می‌گوید: «اگر حاکم بخواهد فرمانروایی کند یا کلانتر بـه وضـع قـوانین بپـردازد، یـا تبعـه سـر از اطاعـت بـاز زننـد، بی نظمی جای نظم را خواهد گرفت و .... دولت به [ورطهٔ] استبداد یا هرج و مرج سقوط خواهد کرد.» در این جملـه، صرف نظر از اختلاف اصطلاحات، به نظر می‌رسد که روسو با منتسکیو موافق باشد.

اکنون می پردازیم به نظریهٔ ارادهٔ عام که مهم و در عین حال مبهم است. ارادهٔ عام همـان ارادهٔ اکثریـت یـا حتـی ارادهٔ همهٔ افراد نیست. به نظر می رسد که این تصور عبارت است از ارادهٔ هیئت اجتماع از حیـث اجتمـاع بـودن. اگـر رأی هابز را در نظر بگیریم که می گوید هر جامعهٔ مدنی یک شخص است، پس باید آن را دارای صفات شخصـیت، از جمله اراده، نیز فرض کنیم. اما در این صورت با این مشکل روبرو می شویم که تظاهرات مرئـی ایـن اراده کدامنـد؟ و روسو در اینجا ما را روشن نمی‌کند. به ما می‌گوید که ارادهٔ عام همیشه صواب و همواره موافق منافع جامعه است. امـا اضافه می‌کند که از این مقدمه نباید نتیجه گرفت که قضاوتهای مردم به یک اندازه صحیح است، زیرا کـه غالبـاً بـین ارادهٔ همگان و ارادهٔ عام فرق بسیار است. پس ما از کجا باید بدانیم که ارادهٔ عام چیست؟ در فصـل اول نـوعی جـواب برای این مسئله وجود دارد:

«وقتی که مردم اطلاع کافی در اختیار دارند و به قضاوتها خود معتقدند، اگر افـراد رابطـه ای بـا یکـدیگر نداشـته باشند جمع کل اختلافات ناچیز همیشه عبارت از ارادهٔ عام است و تصمیم آن همواره خوب خواهد بود.»

گویا تصوری که روسو در ذهن دارد چنین باشد: عقیده سیاسی هر فردی تابع نفع شخصی است، اما نفع شخصـی از دو جزء تشکیل می شود، که یکی از آنها خاص فرد است و دیگری بین همهٔ اعضای جامعه مشترک است. اگر افـراد جامعه امکان معامله و زد و بند با یکدیگر را نداشته باشند منافع ایشان، چون مغایرند، خنثی می شوند و حاصـلی بـه دست می آید که نمایندهٔ منافع مشترک آنها خواهد بود؛ و این حاصل همـان ارادهٔ عـام اسـت. شـاید تصـور روسـو را بتوان با مثال نیروی ثقل زمین روشن کرد. هر ذره ای از زمین جمیع ذرات دیگـر کائنـات را بـه سـوی خـود جـذب می‌کند. هوایی که بالای سر ماست ما را به بالا می کشد و زمینی که زیر پای ماست ما را به پایین جذب می کند. اما همهٔ این جاذبه های «شخصی،» تا آنجا که مغایر همدیگرند، یکدیگر را خنثی می کنند و آنچه باقی می ماند عبـارت است از جاذبهٔ منتجه‌ای در جهت مرکز زمین. اگر به عنوان تمثیل تخیلی زمین را یک جامعه فرض کنیم، این جاذبـه را می‌توان به عنوان عمل آن جامعه و تجلی ارادهٔ آن در نظر گرفت.

چون ارادهٔ عام نمایندهٔ وجوه اشتراک منافع شخصی افراد مختلف جامعه است، پس گفتن اینکه ارادهٔ عام همیشـه عین صواب است فقط بدین می‌ماند که بگوییم ارادهٔ عام باید نمایندهٔ حـداکثر رضـایت دسـته جمعـی نفـع شخصـی ممکن برای جامعه باشد. این تفسیرِ منظور روسو ظاهراً بهتر از هر تفسیر دیگری که به نظر من می رسد با کـلام وی توافق دارد.[1]

---

۱. مثلاً: «میان ارادهٔ همگان و ارادهٔ عام غالباً فرق بسیار است. ارادهٔ عام ناظر بر منافع مشترک است و ارادهٔ همگان بر منـافع فـرد و فقـط حاصل جمع اراده های خاص است. اما اگر کم و بیشی که همدیگر را خنثی می کنند از این میان طرد شوند، ارادهٔ عام به عنـوان حاصـل جمع اختلافات باقی می‌ماند.»

به عقیدهٔ روسو آنچه در عمل مخل تجلی ارادهٔ عام می شود وجود جوامع فردی در داخل دولت است. هر یک از این اتحادیه ها برای خود دارای ارادهٔ عامی خواهد بود که ممکن است با ارادهٔ عام کل جامعه متعارض باشد.

«پس می توان گفت که دیگر به تعداد افراد رأی وجود ندارد، بلکه به تعداد اتحادیه ها وجود دارد.» این مقدمه به نتیجهٔ مهمی منجر می شود: «بنابراین اگر ارادهٔ عام باید قدرت تجلی داشته باشد، لازم است که هیچ جامعهٔ جزئی در داخل دولت وجود نداشته باشد. و هر فردی فقط افکار خود را بیندیشد؛ و این در حقیقت همان نظام والایی است که لیکورگوس بزرگ مستقر ساخته بود.» روسو برای تأیید عقیدهٔ خود در حاشیهٔ کتاب از ماکیاولی نقل قول می‌کند.

ملاحظه کنید که چنین نظامی در عمل چه مستلزماتی خواهد ذاشت. دولت باید کلیساها (جز کلیسای دولتی) و احزاب سیاسی و اتحادیه های صنفی، و همهٔ سازمانهای انسانی دیگر را که دارای منافع اقتصادی است، برچیند. پیداست که نتیجه عبارت خواهد بود از حکومت مطلقی که در آن فرد فاقد اختیار است. گویا روسو متوجه می شود که ممکن است منع هرگونه اتحادیه تولید اشکال کند و برای جبران مافات اضافه می کند که اگر باید جوامع فرعی وجود داشته باشند، پس هر چه بیشتر بهتر - تا یکدیگر را خنثی کنند.

وقتی که در یکی از قسمتهای آخر کتاب به بحث دربارهٔ حکومت می پردازد متوجه می شود که قوهٔ مجریه خود لامحاله جامعه ای است فرعی دارای نفع ارادهٔ عامی خاص خود، که بسا ممکن است با ارادهٔ عام کل جامعه تعارض پیدا کند. روسو می گوید در عین حال که حکومت یک دولت بزرگ نیازمند است که قویتر از حکومت یک دولت کوچک باشد، احتیاج به ضبط آن به وسیلهٔ «حاکم» نیز بیشتر است. یک عضو حکومت سه اراده دارد: ارادهٔ شخصی، ارادهٔ حکومتی، ارادهٔ عام. این سه اراده باید ترتیب صعودی داشته باشند، ولی معمولاً ترتیب نزولی دارند. باز: «همهٔ چیزها دست به هم می‌دهند تا حس عقل و عدالت را از مردی که در مقام برتر از دیگران قرار گرفته است زائل کنند.»

بدین ترتیب به رغم خطا ناپذیری ارادهٔ عام، که «همیشه ثابت و لایتغیر و خالص» است، همهٔ مسائل احتراز از جباری باقی می مانند. آنچه روسو در این خصوص می گوید یا تکرار اقوال منتسکیو است، یا اصرار در برتری قوهٔ مقننه که اگر دموکراتی باشد با آن چیزی که وی «حاکم» می‌نامد یکی است. آن اصول کلی وسیعی که روسو در ابتدای بحث خود مطرح می‌کند و آنها را چنان نشان می‌دهد که گویی حلال همهٔ مشکلات سیاسی هستند، هنگامی که نوبت به ملاحظات جزئی می‌رسد ناپدید می‌شوند و به حل جزئیات هیچ کمکی نمی‌کنند.

محکومیت کتاب روسو به وسیلهٔ مرتجعین معاصر باعث می شود که خوانندگان منتظر باشند نظریه ای بسیار انقلابی تر از آنچه هست در این کتاب بیابند. این نکته را می توان از روی آنچه در خصوص دموکراسی در این کتاب آمده است روشن کرد. هنگامی که روسو کلمهٔ دموکراسی را به کار می برد منظورش، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، دموکراسی مستقیم «دولتشهر» قدیم است. می‌گوید که این امر هرگز نمی‌تواند کاملاً تحقق پذیرد، زیرا که مردم نمی‌توانند همیشه مجتمع و مشغول امور اجتماعی باشند. «اگر جماعتی از خدایان وجود می‌داشتند، حکومتشان دموکراتی می‌بود. حکومتی بدین درجه از کمال در حد بشر نیست.»

آنچه ما دموکراسی می نامیم، در نظر روسو آریستوکراسی انتخابی است؛ و می گوید که این بهترین حکومتهاست، اما مناسب حال همهٔ کشورها نیست. کشوری که چنین حکومتی برایش مناسب است باید آب و هوایش نه چندان گرم باشد و نه چندان سرد؛ محصولش نباید بسیار بیش از احتیاج باشد، زیرا که در این صورت مضرت تجمل اجتناب ناپذیر خواهد بود و اگر این مضرت محدود و منحصر به پادشاه و دربارش باشد بهتر از آن است که در میان مردم رایج شود. در نتیجهٔ این محدودیتها زمینهٔ وسیعی برای حکومت مطلقه باقی می ماند. معهذا طرفداری روسو از دموکراسی، به رغم محدودیتهای آن، بی شک یکی از عواملی بود که دولت فرانسه را با کتاب وی سخت دشمن

ساخت. عامل دیگر شاید ردّ حق آسمانی سلطنت بود که مفهوم ضمنی نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» به عنوان منشأ حکومت را تشکیل می‌دهد.

«قرارداد اجتماعی» به صورت کتاب مقدسِ غالب رهبران انقلاب کبیر فرانسه درآمد؛ اما بی شک، چنانکه سرنوشت کتب مقدس است، به دقت خوانده نشد و بسیاری از پیروانش حتی کمتر از آنچه خواندند فهمیدند. این کتاب عادت به تجریدات مابعدطبیعی را در میان متفکران دموکرات از نو رواج داد و با نظریهٔ ارادهٔ عام خود اتحاد مرموز رهبر و توده را، که نیازی به تأیید دستگاهی خاکی و دنیوی مانند صندوق آرا ندارد، ممکن ساخت. هگل در مدافعهٔ خود از اتوکراسی پروس می توانست مقداری زیادی از فلسفهٔ کتاب روسو را مناسب منظور خود گرداند.[1] نخستین ثمرهٔ عملی کتاب روسو حکومت روبسپیر بود؛ دیکتاتوری روسیه و آلمان (به خصوص آلمان) تا حدی محصول تعالیم روسو است. اینکه آینده چه پیروزیهایی نثار روح روسو خواهد کرد، مطلبی است که من جرأت پیش‌بینی آن را به خود نمی‌دهم.

---

۱. هگل تمایز بین ارادهٔ عام و ارادهٔ همگان را مورد تمجید خاص قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «اگر روسو این تمایز را همیشه در مد نظر می‌گرفت سهم بهتری به تشکیل نظریهٔ دولت می‌پرداخت.» («منطق،» Logic قسمت ۱۶۳.)

فصل بیستم

کانت

الف. ایده‌آلیسم آلمانی

در قرن هفدهم فلسفه زیر سلطهٔ تجربیان انگلیسی بود، که لاک و بارکلی و هیوم را می‌توان نمایندگان آنهـا دانسـت. در شخصیت این فلاسفه تضادی وجود دارد که ظاهراً خود از آن بی خبر بوده‌اند، و آن تضـاد بـین روحیـات و عقایـد نظری آنهاست. این اشخاص از لحاظ روحی افرادی هستند دارای مشرب اجتماعی که بـه هـیچ وجـه در پـی تحمـل عقاید خود به دیگران نیستند، و علاقهٔ بیش از اندازه‌ای به قدرت نشان نمی‌دهند، و طرفدار جهان آزادی هسـتند کـه در آن هر کس بتواند، در حدود قانون جزا، هر چه دلش می‌خواهد بکند. این فلاسفه مردانی بودند خوش‌خلق و اهـل دنیا و مؤدب و مهربان.

اما در عین آنکه مشربشان اجتماعی بود، فلسفهٔ نظریشان منجر به اصالت ذهن می شد. این تمایل تازگی نداشـت. در اوایل قرون وسطی، به خصوص نزد اگوستین قدیس، هـم دیـده مـی‌شـد. امـا در عصـر جدیـد بـه واسـطه قضـیهٔ «می‌اندیشم» دکارت احیا شد و با واحدهای سربستهٔ لایب‌نیتس لحظه ای به اوج رسید. لایب نیتس عقیده داشت که اگر جهان نابود شود آنچه به تجربهٔ او در می‌آید تغییری نخواهد کرد؛ و با این حال همّ خـود را صـرف تجدیـد اتحـاد کلیساهای کاتولیک و پروتستان کرد. نظیر همین تضاد نزد لاک و بارکلی و هیوم دیده می‌شود.

در فلسفهٔ لاک این تضاد در مرحلهٔ نظری باقی است. در یکی از فصلهای گذشـته دیـدیم کـه لاک از یـک طـرف می‌گوید: «چون ذهن در همهٔ افکار و استدلالات خود موضوع بی واسطه ای جز اندیشه های خود ندارد که فقط خـود ذهن دربارهٔ آنها تفکر می کند یا می تواند تفکر کند، پس واضح است که معرفـت مـا فقـط از آن اندیشـه هـا سـخن می‌گوید.» و: «معرفت عبارت است از درک توافق و عدم توافق دو اندیشه.» معهذا مدعی است که ما سه نـوع معرفـت از واقعیت داریم: مستقیم، یعنی معرفت به خودمان؛ استدلالی، یعنی معرفت به خدا؛ حسی، یعنی معرفـت بـه اشـیای حاضر بر حواس. هیوم می گوید که اندیشه های **بسیط** عبارتند از «محصول چیزهایی که به نحو طبیعی بر ذهن اثـر کنند.» اما توضیح نمی‌دهد که این را از کجا می‌داند. آنچه مسلم است این مطلب از حدود «توافق دو اندیشـه» فراتـر می رود. بارکلی قدمی در جهت خاتمه دادن به این تناقض برداشت. در نظر او فقط ذهنها و اندیشه ها وجود دارنـد، و جهان مادی خارج طرد می شود. اما بارکلی هم نتوانست آن نتایج اصول «معرفـت شـناختی» (epistemological) را که از هیوم گرفته بود دریابد. بارکلی اگر کاملاً از تناقض مبرا بود معرفت به خدا و به همهٔ ذهنهـا جـز ذهـن خـود را منکر می‌شد. اما احساسات روحانی و اجتماعی‌اش مانع چنین افکاری بود.

هیوم در جستجوی انسجام نظریات خود از هیچ چیزی روگـردان نبـود، ولـی انگیـزه ای در خـود نمـی یافـت تـا کردارش را با نظریاتش منطبق سازد. او «نفس» را منکر شد و بر استقرا و علیـت پرتـوی از شـک افکنـد؛ نفـی مـادهٔ بارکلی را پذیرفت، اما جانشین ماده را که بارکلی به شکل اندیشه های خدا پیشنهاد کرد نپذیرفت. درست اسـت کـه هیوم نیز، مانند لاک، هیچ اندیشهٔ بسیط و تأثر قبلی را نپذیرفت، و بی شک «تأثر» را به عنـوان حـالتی از ذهـن کـه

معلول بی‌واسطهٔ چیزی خارج از ذهن است، **تصور** می‌کرد؛ اما نمی‌توانست این را به عنوان **تعریفی** از «تأثر» بپذیرد، زیرا در مفهوم «علت» شک داشت. من تردید دارم که او یا پیروانش به وضوح متوجه این مسئله مربوط به تأثرات بوده باشند. مطابق نظر او پیداست که «تأثر» بایستی بر حسب یک خصیصهٔ ذاتی قابل تعریف شود که آن را از «اندیشه» متمایز کند؛ زیرا بر حسب علیت قابل تعریف نبود. بنابراین هیوم نمی‌توانست مانند لاک و کمابیش مانند بارکلی چنین استدلالی کند که تأثرات معرفتِ به اشیای خارجِ از ما را به دست می‌دهند. پس بایستی خود را در یک جهان «اصالت من» (solipsism) محبوس، و بر همه چیز جز حالات ذهن خویش و روابط آنها جاهل بداند.

هیوم با عدم تناقض خود نشان داد که فلسفهٔ تجربی اگر به نتیجهٔ منطقی خود رسانده شود به نتایجی می انجامد که کمتر کسی می تواند خود را به قبول آن راضی کند؛ و در تمام عرصهٔ علم تمایز بین اعتقاد عقلی و خوش باوری را از میان برد. لاک این خطر را پیش بینی کرده بود؛ و این برهان را در دهان یک ناقد فرضی می گذارد که: «اگر معرفت توافق اندیشه ها باشد، پس شخص مجذوب و شخص متعقل در یک سطح قرار دارند.» لاک چون در قرنی زندگی می کرد که مردمش از «انجذاب» خسته بودند، در متقاعد ساختن مردم به اعتبار پاسخ خود بدین برهان دچار مشکل نشد. اما روسو، چون در زمانی آمد که این بار مردم داشتند از عقل خسته می‌شدند، «شوق و انجذاب» را احیا کرد و با پذیرفتن ورشکستگی عقل حل مسائلی را که مغز در کارشان فرومانده بود به کف دل سپرد. از ۱۷۵۰ تا ۱۷۹۴ صدای دل بلند و بلندتر شد، تا سرانجام ترمیدور[۱] سخنان آتشین او را، در چهار دیوار فرانسه، برای مدتی خاموش ساخت. زیر فشار حکومت ناپلئون دل و مغز هر دو خاموش شدند.

در آلمان عکس‌العمل شکاکیت هیوم شکلی به خود گرفت بسیار عمیقتر و دقیقتر از شکلی که روسو به آن داده بود. کانت و فیخته و هگل نوع جدیدی از فلسفه به بار آوردند که مقصود آن حفظ معرفت و فضیلت از نظریات ویرانگر اواخر قرن هجدهم بود. در فلسفهٔ کانت، و از او بیشتر در فلسفهٔ فیخته، آن تمایل ذهنی که با دکارت آغاز شده بود به حدود تازه ای رسید. از این لحاظ در ابتدا عکس‌العملی در برابر هیوم پدید نیامد. در مورد ذهنیت عکس‌العمل با هگل آغاز شد، که خواست به وسیلهٔ منطق خود راه جدیدی برای فرار از خود به جهان باز کند.

ایده‌آلیسم آلمانی مجموعاً خویشیهایی با نهضت رمانتیک دارد. این خویشیها نزد فیخته، و از او بیشتر نزد شلینگ، به چشم می‌خورد. نزد هگل کمتر از همه مشهود است.

خود کانت که مؤسس ایده آلیسم آلمانی است، هر چند رسالهٔ جالبی دربارهٔ سیاست نوشته، از لحاظ سیاسی اهمیتی ندارد. اما فیخته و هگل نظریاتی در سیاست مطرح کردند که اثری عمیق در جریان تاریخ داشت و هنوز هم دارد. بی مطالعهٔ فلسفهٔ کانت، که در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد، هیچکدام از این دو فیلسوف را نمی‌توان شناخت.

ایده‌آلیستهای آلمانی صفات مشترکی دارند که پیش از پرداختن به جزئیات می‌توان از آنها سخن گفت.

کانت و پیروانش برای رسیدن به نتایج فلسفی بر انتقاد معرفت تکیه می کنند. در مشرب آنها ذهن در برابر ماده مورد تأکید قرار می گیرد، و این امر سرانجام منجر بدین قول می شود که فقط ذهن وجود دارد. اخلاق «بهره جویانه» (utilitarian) به نفع دستگاههای اخلاقی دیگری، که آنان معتقدند از طریق احتجاجات فلسفی قابل اثبات است، به شدت رد می شود. این فلاسفه یک لحن مدرسی دارند که از فلسفهٔ فرانسوی و انگلیسی پیش از آنان شنیده نمی شود. کانت و فیخته و هگل استاد دانشگاه بودند و روی سخنانشان با مردم درس خوانده بود. اشراف فارغ و بیکار نبودند که با مشتی «متفنّن» طرف صحبت باشند. تأثیرات آنان تا حدی انقلابی بود، ولیکن خودشان قصد ویرانگری

---

۱. Thermidor یازدهمین ماه تقویم جمهوری اول فرانسه است. حکومت روبسپیر در روز نهم ترمیدور، مطابق با بیست و هفتم ژوئیه ۱۷۹۴ سقوط کرد. م.

نداشتند. فیخته و هگل به قطع و یقین مدافع دولت بودند. زندگانی همه شان به درس و بحث می‌گذشت و آرائشان در مسائل اخلاقی از حدود دین و ایمان بیرون نمی‌رفت. این فلاسفه در الهیات دست به ابداعاتی زدند، ولی فقط به سود دین، نه به زیان آن.

پس از این تذکرات مقدماتی، اکنون می‌توانیم به مطالعهٔ فلسفهٔ کانت بپردازیم.

ب. مجمل فلسفهٔ کانت

ایمانوئل کانت را عموماً به عنوان بزرگترین فرد فلاسفهٔ جدید می‌شناسند. من نمی‌توانم با این ارزیابی موافقت کنم، ولی نشناختن اهمیت عظیم او کار ابلهانه‌ای خواهد بود.

کانت سراسر عمرش را در کونیگسبرگ Königsberg، که جایی است در پروس شرقی، یا در همان حوالی گذراند. گرچه در زمان جنگ هفت ساله (که در مدتی از آن پروس را روسها اشغال کرده بودند) و انقلاب فرانسه و قسمت اول زندگی سیاسی ناپلئون می‌زیست، زندگی خارجیش به درس و بحث و بی‌حادثه گذشت. کانت فلسفهٔ لایب نیتس را از روایت ولف Wolf آموخت، اما تحت تأثیر دو فیلسوف دیگر از لایب نیتس دست کشید. و آن دو روسو و هیوم بودند. هیوم با انتقاد از مفهوم علیت، کانت را از خواب جزمیت بیدار کرد، یا دست کم خود کانت چنین می گوید. اما بیداری کانت کوتاه بود. به زودی داروی خواب آوری برای خود ساخت و دوباره به خواب رفت. در نظر کانت هیوم مخالفی بود که می بایست ردش کرد، اما نفوذ روسو در او عمیقتر بود. کانت مردی بود چنان مرتب و منظم که هنگامی که در ضمن ورزش و پیاده روی اش از جلو خانه ها می گذشت، مردم با دیدن او ساعت خود را میزان می کردند. اما یکبار این برنامه چند روزی به هم خورد، و آن هنگامی بود که وی مشغول خواند «امیل» بود. کانت می گفت که ناچار شده است کتاب روسو را دو بار بخواند، زیرا بار نخست شیوایی نثر او را از پرداختن به مضمون بازداشته است. کانت هر چند متدین بار آمده بود، در دیانت و سیاست آزادمنش بود. تا پیش از «حکومت وحشت» هوادار انقلاب فرانسه بود. به دموکراسی اعتقاد داشت. فلسفه اش چنانکه خواهیم دید، در برابر احکام نظری خشک توسل جستن به دل را جایز می‌داند. این فلسفه را می‌توان، با اندکی مبالغه، روایت فاضلانه ای از اقوال همان کشیش ساوآیی دانست. این اصل کانت که هر انسانی باید فی نفسه به عنوان غایتی در نظر گرفته شود، صورتی است از نظریهٔ «حقوق بشر». عشق وی به آزادی از این کلام (که هم دربارهٔ کودکان است و هم بزرگان) پیداست: «چیزی وحشتناک‌تر از این نیست که کارهای انسانی تابع ارادهٔ انسان دیگری باشد».

آثار نخستین کانت بیشتر در باب علم است تا فلسفه. پس از زمین لرزهٔ لیسبون به نوشتن دربارهٔ نظریهٔ زمین لرزه پرداخت. سپس رساله ای دربارهٔ باد تألیف کرد؛ و نیز مقاله ای در پیرامون این مسئله نوشت که آیا نمناکی باد غربی در اروپا بدان سبب است که باد از اقیانوس می‌گذرد. کانت به جغرافیای طبیعی علاقهٔ فراوان داشت. مهمترین اثر علمی اش «تاریخ طبیعی و نظریهٔ سماوات» (۱۷۵۵) است که طلیعهٔ نظریهٔ کهکشانی لاپلاس است. کانت در این رساله منشأ ممکنی را برای منظومهٔ شمسی عنوان می کند. قسمتهایی از این اثر بلندی شایان توجهی دارد و به اشعار میلتون می‌ماند. حُسن این رساله این است که برای نخستین بار مطلبی را عنوان می‌کند که سرانجام فرضیهٔ ثمربخشی از کار درآمد. اما کانت برخلاف لاپلاس در تأیید این فرضیه براهین جدی اقامه نمی‌کند. بعضی قسمتهای آن خیالبافی صرف است - مثلاً آنجا که می‌گوید سیارات همه مسکونند و دورترین آنها دارای بهترین ساکنان است. این نظری است که فروتنی زمینی‌اش ستودنی است، اما اساس علمی ندارد.

کانت در دوره ای که افکارش را براهین شکاکان بیش از هر زمان دیگری مشوش می داشت کتابی نوشت تحت عنوان «رؤیاهای یک بینندهٔ روح، مصور به رؤیاهای مابعدالطبیعه.» منظور از «بینندهٔ روح» شودنبورگ Swedenborg است که نظریهٔ عرفانی اش در کتاب عظیمی به جهانیان عرضه شده بود. از این کتاب فقط چهار

نسخه فروش رفت خریداران سه نسخه ناشناس بودند. نسخهٔ چهارم را کانت خریده بود. کانت به طور نیم شوخی و نیم جدی می‌گوید که نظریهٔ شودنبورگ «باورنکردنی» است، اما معلوم نیست که بدتر از مابعدالطبیعهٔ رسمی دین باشد. باید گفت که نظر کانت نسبت به شودنبورگ کاملاً تحقیرآمیز نیست. در شخصیت کانت، هر چند از نوشته هایش معلوم نمی‌شود، یک جنبهٔ عرفانی وجود دارد. و این جنبه شودنبورگ را می‌پسندید و او را «بسیار والا» می‌نامید.

کانت نیز مانند همهٔ نویسندگان آن زمان رساله ای دربارهٔ والایی وزیبایی نوشت. می گوید شب والاست و روز زیبا؛ دریا والاست و زمین زیبا؛ مرد والاست و زن زیبا؛ و قس علی هذا.

در «دائرەالمعارف بریتانیکا» نوشته‌اند: «چون [کانت] هرگز زن نگرفت، عادت دانش اندوزی زمان جوانیش را تا سالهای پیری نگهداشت.» من نمی‌دانم نویسندهٔ این مقاله خود مجرد بوده یا زن داشته است.

مهمترین اثر کانت «انتقاد عقل محض» است (چاپ اول ۱۷۸۱؛ چاپ دوم ۱۷۸۷.) غرض این کتاب اثبات این مدعاست که معرفت ما نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود، و معهذا قسمتی از معرفت «از پیشی» (a priori) است و به طور استقرائی از تجربه به دست نیامده است. به عقیدهٔ او، آن قسمت از معرفت ما که «از پیشی» است، نه فقط منطق را بلکه بسیاری از معرفتها را، که نه می توان جزو منطق دانست و نه منتج از آن، شامل می شود. کانت دو وجه تمایز را که در فلسفهٔ لایب نیتس در هم آمیخته‌اند از هم جدا می‌کند: یکی تمایز بین قضایای «تحلیلی» و «ترکیبی،» و دیگری تمایز بین قضایای «از پیشی» و «تجربی.» دربارهٔ هر یک از این وجوه تمایز باید قدری سخن گفت.

قضیهٔ تحلیلی قضیه‌ای است که در آن محمول جزو موضوع باشد. مثلاً «مردِ بلندبالا مرد است.» یا «مثلث متساوی‌الاضلاع مثلث است.» این قبیل قضایا از قانون تناقض نتیجه می شوند. یعنی قول به اینکه مرد بلندبالا مرد نیست، متناقض است. قضیهٔ «ترکیبی» قضیه ای است که تحلیلی نباشد. همهٔ قضایایی که ما جز از راه تجربه بر آنها علم حاصل نمی‌کنیم ترکیبی است. ما نمی‌توانیم به صرف تحلیل تصورات به حقایقی از قبیل اینکه «سه شنبه یک روز بارانی بود،» یا «ناپلئون سردار بزرگی بود» پی بریم. اما کانت برخلاف لایب نیتس و همهٔ فلاسفهٔ پیشین عکس قضیه را نمی‌پذیرد. یعنی قبول نمی‌کند که همهٔ قضایای ترکیبی به واسطهٔ تجربه معلوم می‌شوند. این نکته ما را به تمایز دوم از دو تمایز بالا وارد می‌کند.

قضیهٔ «تجربی» قضیه ای است که ما جز به وسیلهٔ ادراک حسی، خواه متعلق به خود ما باشد و خواه متعلق به شخص دیگری که شهادتش مورد قبول ماست، بر آن علم حاصل نمی‌کنیم. امور تاریخی و جغرافیایی از این قبیل است. قوانین علمی نیز، هرگاه علم ما به حقیقت آنه متکی بر معلومات مشاهداتی باشد، از همین قرار است. قضیهٔ «از پیشی» قضیه ای است که ممکن است به واسطهٔ تجربه «استخراج» شود، اما وقتی که بر آن علم حاصل شد، معلوم می شود که مبنایی جز تجربه دارد. مثلاً کودکی که حساب می آموزد اگر دو مهره و دو مهرهٔ دیگر را به تجربه دریابد، و آنگاه مشاهده کند که روی هم چهار مهره را دریافته است، ممکن است این تجربیات او را در فهمیدن مطلب یاری کند؛ اما هنگامی که این قضیهٔ کلی را که «دو به علاوهٔ دو مساوی است با جهار» فهمید، دیگر احتیاجی به تأیید موارد مصداقیهٔ این قضیه ندارد. این قضیه دارای ایقانی است که قانون عمومی هرگز نمی‌تواند در پرتو استقرا به دست آورد. همهٔ قضایای ریاضی محض بدین معنی «از پیشی» است.

هیوم ثابت کرده بود که قانون علیت تحلیلی نیست، و چنین نتیجه گرفته بود که ما نمی‌توانیم به صحت این قانون یقین داشته باشیم. کانت گفت که قانون علیت ترکیبی است، و معذلک معتقد بود که علم بدان به طور «از پیشی» حاصل می شود. وی می گفت که حساب و هندسه نیز ترکیبی است، ولی همچنان «از پیشی» نیز هست. در نتیجه کانت مسئلهٔ خود را به این صورت درآورد:

چگونه حکمهای ترکیبی به طور از پیشی ممکن است؟

جواب این مسئله، و نتایج آن، موضوع اصلی رسالهٔ «انتقاد عقل محض» است. کانت بـه راه حـل خـود بـرای ایـن مسئله اطمینان فراوان داشت. وی دوازده سال در پی این راه حل گشت، اما پس از آنکه نظریه اش شکل گرفت فقـط چند ماهی را صرف نوشتن کتابش کرد. کانت در مقدمهٔ چاپ اول می نویسد: «به جرأت مـی‌تـوانم بگـویم کـه دیگـر حتی یک مسئلهٔ مابعدطبیعی که حل نشده باشد، یا حداقل کلید حل آن به دست نیامده باشد، وجود نـدارد.» وی در مقدمهٔ چاپ دوم خود را با کوپرنیکوس قیاس می‌کند و می‌گوید کـه یـک انقـلاب کـوپرنیکی در فلسـفه راه انداختـه است.

کانت می‌گوید که دنیای خارج فقط مادهٔ احساس را باعث می شود، اما دستگاهی ذهنی خود مـا ایـن مـاده را در زمان و مکان تنظیم می کند و تصـوراتی را کـه مـا بـه واسـطهٔ آنهـا تجربـه را مـی فهمـیم فـراهم مـی سـازد. امـور نفس‌الامری، یا اشیای فی نفسه، که علل احساسهای ما هستند، غیـر قابـل شـناختند. ایـن امـور در زمـان یـا مکـان نیستند، جوهر نیستند، و نمی توان آنها را با هیچ یک از تصورات کلیی که خود کانت «مقولات» می نامد وصف کـرد. زمان و مکان ذهنی اند و جزو دستگاه ادراک ما هستند. اما درست به همین سبب می توانیم یقین داشته باشـیم کـه هر چیزی که ما تجربه کنیم دارای خصایصی خواهد بود که مورد بحث هندسه و علم زمان است. اگـر انسـان عینـک کبود به چشم بزند، مسلماً عالم در نظرش کبود خواهد نمود. البته این مثال از خود کانت نیست.[۱] بـه همـین ترتیـب چون انسان به چشم ذهنی خود همیشه عینک مکانی دارد، ایـن اسـت کـه مسـلماً همـه چیـز را همیشـه در مکـان می بیند. پس هندسه از پیشی است، بدین معنی که باید در مورد همهٔ چیزهایی که بـه تجربـه در مـی آینـد صـادق باشد؛ اما دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین چیزی در مورد اشیای فی نفسه نیز، که به تجربهٔ ما در نمی آیند، صدق می‌کند.

کانت می‌گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید»اند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارد، و آن «مقولات» دوازده گانه است، که کانت از منطق قیاسی گرفته است. مقولات دوازده گانـه بـه چهـار دسـتهٔ سـه تـایی تقسیم شده است: ۱) مقولات کمّی: وحدت، کثرت، جمعیت؛ ۲) مقولات کیفی: واقعیت، نفی، محدودیت؛ ۳) مقـولات اضافی: جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ ۴) مقولات وضعی: امکـان، وجـود، ضـرورت. ایـن مقـولات امـور ذهنـی هستند - یعنی ساختمان ذهنی ما چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می کنیم قابل انطباقند. اما دلیلـی ندارد این مقولات را قابل انطباق با اشیای فی نفسه بدانیم. در مورد علیـت تناقضـی وجـود دارد، زیـرا کانـت اشـیای فی‌نفسه را علت احساس می‌داند و از طرفی به عقیدهٔ وی ارادهٔ آزاد علت رویدادهای واقع در زمان و مکان اسـت. ایـن تناقض سهوی نیست، بلکه یکی از اجزای اساسی دستگاه فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد.

بخش بزرگی از «انتقاد عقل محض» اختصاص یافته است به نشـان دادن خطاهـایی کـه از انطبـاق دادن زمـان و مکان یا مقولات یا چیزهایی که به تجربه در نمی آید ناشی می شود. کانت، پس از فراغت یافتن از این کار، می گویـد که اکنون خود را دچار تناقضات می یابیم - یعنی با قضایایی رو به رو هستیم که متقابلاً یکدیگر را نقـض مـی کننـد، حال آنکه هر یک از آنها ظاهراً قابل اثبات است. وی چهار تا از این تناقضات را بر می‌شمارد که همه از تز و آنتـی تـز تشکیل شده‌اند.

تز تناقض اول می‌گوید: «جهان زماناً آغاز دارد و مکاناً محدود است.» آنتی تز می‌گوید: «جهـان زمانـاً بـی آغـاز و مکاناً نامحدود است؛ و از هر دو لحاظِ زمانی و مکانی نامتناهی است.»

---

۱. این مثال این بیت مولوی را به یاد می‌آورد:

پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود   زین سبب عالم کبودت می‌نمود. م.

تناقض دوم ثابت می‌کند که هر مادهٔ مرکب هم از اجزای بسیط تشکیل شده و هم تشکیل نشده است.

در تناقض سوم تز می‌گوید که دو نوع علیت وجود دارد: یکی مطابق قوانین طبیعی، دیگری مطابق قانون اختیـار؛ آنتی تز می‌گوید که فقط یک نوع علیت، مطابق قانون طبیعی، وجود دارد.

تناقض چهارم ثابت می‌کند که وجود واجب مطلق هم هست، هم نیست.

این قسمت از «انتقاد» در هگل، که دیالکتیکش تماماً از تناقضات گرفته شده، تأثیر فراوان کرد.

کانت در بخش معروفی از رساله اش می پردازد بـه رد همـهٔ بـراهین عقلـی محـض در اثبـات وجـود خـدا. البتـه یادآوری می کند که خود دلایل دیگری برای اعتقاد به وجود خدا دارد. این دلایل را وی بعداً در رسالهٔ «انتقـاد عقـل عملی» ارائه داد. اما در رسالهٔ «انتقاد عقل محض» منظور وی فقط نفی و رد براهین موجود است.

کانت می‌گوید که مطابق عقل محض فقط سه برهان در اثبات وجود خدا موجود است؛ و آن سه عبارتند از برهـان بودشناسی و برهان جهان شناسی و برهان طبیعی الهی (فیزیکوتئولوژیک).

برهان بودشناسی، به صورتی که کانت می گوید، خدا را به عنوان ens realissimum یعنـی واقعـی‌تـرین هسـتی، تعریف می‌کند؛ و آن موضوع همهٔ محمولهایی است که دال بر هستی مطلقند. کسانی که این برهان را معتبر می‌دانند معتقدند که چون «وجود» از قبیل محمولهای مزبور است، پس باید بر موضوع ما، یعنی «واقعی ترین هسـتی» حمـل شود. یعنی موضوع ما باید وجود داشته باشد. اما کانت اعتراض می کند که «وجود» محمول نیست. وی می گوید کـه من می‌توانم صد سکه را به صرف تصور در نظر آورم که همهٔ محمولهای صد سکهٔ واقعی بر آنها قابل حمل باشد.

برهان جهان شناسی می گوید که اگر اصولاً چیزی وجود داشته باشد پس هستی واجب مطلق باید وجـود داشـته باشد؛ و این هستی باید همان «واقعی ترین هستی» باشد. کانت می گوید که مرحلهٔ آخـر ایـن برهـان تکـرار همـان برهان بودشناسی است، و لذا آنچه در رد آن گفته شد در حق این هم صدق می‌کند.

برهان طبیعی الهی همان برهان معروف «نظم» است، با این تفاوت که جامهٔ مابعدطبیعی به تن دارد. ایـن برهـان می‌گوید که جهان نشان دهندهٔ نظمی است که بر غرض دلالت دارد. کانت دربارهٔ این برهان به احترام بحث می کنـد، اما یادآور می شود که این برهان، اگر خیلی هنر کند، وجود «ناظم» را اثبات می‌کند و نه وجود «خالق» را؛ و بنابراین نمی‌تواند مفید تصوری کافی از خدا باشد. کانت بحث خود را چنین به پایان می‌رساند که «یگانه حکمت الهـی عقلـی ممکن آن است که مبتنی بر قوانین اخلاقی یا جویای هدایت آن قوانین باشد.»

کانت می‌گوید که خدا و اختیار و بقا، «سه اندیشهٔ عقلی»اند. عقل محـض مـا را بـه «تشـکیل» ایـن اندیشـه هـا رهنمون می شود، ولیکن خود عقل نمی تواند واقعیت آنها را اثبات کند. اهمیت این اندیشه ها اهمیـت عملـی اسـت. یعنی این اندیشه ها به اخلاقیات مربوط می‌شوند. بکار بردن عقل، به نحو مطلق، به نتایج غلط منجر می شـود. یگانـه مورد استعمال صحیح آن راجع به مسائل اخلاقی است.

بکار بردن عملی عقل در آخر «انتقاد عقل محض» به طور مجمل و در «انتقاد عقل عملی» (۱۸۷۶) به شرح بیـان شده است. برهانی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته این است کـه قـانون اخلاقـی مسـتلزم عـدالت، یعنـی سـعادت متناسب با فضیلت، است. فقط خداوند می‌تواند این مطلوب را تضمین کند. و قدر مسلم این است که او این را در این دنیا تضمین نکرده است. بنابراین خدا و زندگی بعدی وجود دارند؛ اختیار نیز باید وجود داشته باشد، زیرا کـه در غیـر این صورت فضیلت وجود نمی‌داشت.

دستگاه اخلاقی کانت، به صورتی که در رسالهٔ «مابعدالطبیعهٔ اخلاقیات» طرح شده، دارای اهمیـت تـاریخی قابـل ملاحظه ای است. اصطلاح «امر قاطع،» که حداقل بیرون از محافل فلسفی هـم معـروف اسـت، در ایـن رسـاله آمـده است. چنانکه می توان انتظار داشت، کانت بهره جویی یا هر نظریهٔ دیگری را که برای اخلاق قائل به غرضی بیـرون از خود اخلاق باشد به هیچ وجه نمی‌پذیرد. وی خواهان «یک مابعدالطبیعهٔ اخلاقی کاملاً مجرد [است] که آمیختـه بـه

حکمت الهی یا علم طبیعی یا فوق طبیعی نباشد.» کانت چنین ادامه می دهد که مبنا و مأخذ همهٔ تصورات اخلاقی به نحو کاملاً «از پیشی» در عقل نهفته است. ارزش اخلاقی فقط هنگامی وجود دارد که شخص به حکم حس وظیفه عمل کند. کافی نیست که عمل وی چنان باشد که وظیفه ممکن است تجویز کند. کاسبی که به حکم سود شخصی درستکار باشد، یا مردی که به انگیزهٔ نیکخواهی مهربانی کند، دارای فضیلت نیست. ذات اخلاق مشتق از قانون است؛ زیرا که گرچه در طبیعت همه چیز مطابق قانون عمل می کند، فقط موجود ذیعقل است که می تواند مطابق معنای قانون، یعنی بر حسب «اراده» عمل کند. اندیشهٔ یک اصل عینی، تا آنجا که برای اراده الزام آور است، فرمان عقل نامیده می‌شود؛ و صورت بندی فرمان عقل همان «امر» است.

دو نوع امر وجود دارد: امر غرضی، که می‌گوید: «اگر می‌خواهی به فلان مقصود برسی، بهمان کار را بکن»؛ و امر قاطع، که می‌گوید فلان کار، بی توجه به هیچ مقصودی، عیناً واجب است. امر قاطع ترکیبی و «از پیشی» است. کانت ماهیت آن را از تصور قانون استنتاج می‌کند:

«اگر یک امر قاطع را به اندیشه درآورم فوراً می دانم که محتوایش چیست. زیرا چون امر علاوه بر قانون، فقط حاوی ضرورت تطابق دستور (maxim) با همان قانون است، و از طرفی قانون حاوی هیچ شرطی که خود قانون را محدود سازد نیست، پس چیزی باقی نمی‌ماند جز کلیت قانون کلی، که دستور عمل باید با آن وفق داشته باشد؛ و همین وفق به تنهایی مر را ضروری می سازد. بنابراین امر قاطع یکی است، و در حقیقت این است: **فقط مطابق دستوری عمل کن که بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور قانون عمومی گردد.** یا چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو به وسیلهٔ ارادهٔ تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد.»

کانت به عنوان نمونهٔ استعمال امر قاطع می گوید که قرض گرفتن پول خطاست، زیرا اگر همهٔ ما بخواهیم پول قرض بگیریم، دیگر پولی برای قرض گرفتن باقی نمی ماند. بر همین قیاس می توان نشان داد که امر قاطع دزدی و آدمکشی را نیز منع می کند. اما اعمالی نیز هست که بی گمان در نظر کانت خطاست، حال آنکه اثبات خطا بودن آنها به وسیلهٔ اصول وی ممکن نیست؛ مثلاً خودکشی. کاملاً ممکن است که شخص مأیوس و افسرده آرزو کند که همهٔ مردم خودکشی کنند. به نظر می رسد که دستور کانت شرط لازم فضیلت را به دست می دهد، ولی شرط کافی آن را معلوم نمی‌کند. برای اینکه شرط «کافی» را به دست آوریم، باید نقطهٔ نظر صوری محض کانت را رها کنیم و نتایج عمل را هم قدری به حساب آوریم. اما کانت تأکید می‌کند که فضیلت به نتیجه ای که مقصود عمل است بستگی ندارد؛ بلکه فقط متکی به اصلی است که خود فضیلت نتیجهٔ آن است. اگر این نکته را بپذیریم هیچ چیزی محکم‌تر و منسجم‌تر از دستور کانت ممکن نخواهد بود.

هر چند از ظاهر این اصل بر نمی‌آید، کانت معتقد است که ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود یک غایت در نظر گرفته باشیم. این نظریه را می توان شکل انتزاعی نظریهٔ حقوق بشر دانست؛ و در معرض همان ایرادهایی است که بر آن نظریه وارد است. اگر این نظر به جد گرفته شود، هنگامی که منافع دو تن با هم تعارض پیدا کنند صدور حکم غیر ممکن می شود. مشکلات این امر به خصوص در فلسفهٔ سیاسی آشکار می‌شود؛ زیرا که این فلسفه محتاج به اصلی است از قبیل رجحان اکثریت که مطابق آن بتواند در وقت لزوم عده ای را فدای عدهٔ دیگر کند. اگر باید که دولت بر اساس اخلاق حکومت کند، در این صورت دولت باید هدف واحدی داشته باشد؛ و یگانه هدف واحدی که با عدالت سازش دارد خیر و صلاح جامعه است. ولی می توان اصل کانت را چنین تفسیر کرد: منظور این نیست که فرد غایت مطلق است، بلکه همهٔ افراد باید در تعیین اعمالی که عدهٔ کثیری را متأثر می‌سازد به طور مساوی به حساب آیند. با این تفسیر، می‌توان این اصل را تعیین کنندهٔ یک اساس اخلاقی برای دموکراسی دانست. بدین ترتیب دیگر این اصل در معرض ایراد بالا واقع نخواهد بود.

قوت و طراوت ذهن کانت در سالهای پیری از رسالهٔ «صلح دائم» (۱۷۹۵) پیداست. در این اثر، کانت از اتحادیهٔ دُول آزادی که قراردادی دائر بر منع جنگ با هم متحد شده باشند دفاع می‌کند. می‌گوید که عقل جنگ را به شدت محکوم و ممنوع می سازد. فقط دولت جهانی می تواند از جنگ جلوگیری کند. سازمان مدنی دول جزء باید «جمهوری» باشد. اما این لفظ را چنین معنی می کند که قوای مجریه و مقننه مجزا باشند. منظورش این نیست که نباید پادشاهی وجود داشته باشد؛ بلکه در حقیقت می‌گوید که آسان ترین راه حصول حکومت کامل حکومت سلطنتی است. کانت چون این رساله را تحت تأثیر «حکومت وحشت» نوشته است، از دموکراسی دلش پاک نیست. می‌گوید دموکراسی ناچار همان استبداد است، زیرا در این نوع حکومت قوهٔ مقننه حاکم است.

«آنها که در اصطلاح «همهٔ مردم» نامیده می شوند و خواستهٔ خود را انجام می دهند، در واقع همه نیستند بلکه فقط اکثریتی هستند. بنابراین ارادهٔ کلی با نفس خود و یا اصل اختیار تناقض پیدا می‌کند.» اصطلاحاتی که کانت در اینجا بکار برده است، تأثیر روسو را نشان می‌دهد، اما اندیشهٔ مهم اتحادیهٔ جهانی به عنوان تأمین کنندهٔ صلح از روسو نیست.

این رساله باعث شده است که کانت از ۱۹۳۳[۱] به بعد در کشور خود مغضوب باشد.

ج. نظریهٔ کانت دربارهٔ زمان و مکان

مهمترین بخش «انتقاد عقل محض» را نظریهٔ زمان و مکان تشکیل می‌دهد. من در نظر دارم در این قسمت از فصل حاضر این نظریه را مورد بحث و انتقاد قرار دهم.

تشریح نظریهٔ کانت راجع به زمان و مکان به طور روشن، آسان نیست، زیرا خود این نظریه روشن نیست. این نظریه در «انتقاد عقل محض» و «مقدمه» Prolegomena طرح شده است. در رسالهٔ اخیر شکل آن آسانتر است، اما از لحاظ تمامیت و کمال به پای روایت «انتقاد» نمی‌رسد. من نخست می‌کوشم خودِ نظریه را تشریح کنم و تا آنجا که ممکن است قابل هضمش سازم؛ پس از توضیح و تشریح، به انتقادش خواهم پرداخت.

کانت معتقد است که موضوعات بلاواسطهٔ ادراک پاره ای منبعث از چیزهای خارجیند و پاره ای منبعث از دستگاه درک خود ما. لاک جهانیان را به این اندیشه خو داده بود که کیفیات ثانوی - رنگ و صوت و بو و غیره - ذهنیند و به چیز، چنان که در خود هست، تعلق ندارند. کانت مانند بارکلی و هیوم - ولی البته نه عین آنها - قدم را فراتر می‌گذارد و کیفیات اول را هم ذهنی می‌داند. کانت غالباً در این نکته تردید نمی‌کند که احساسات ما علتهایی دارند، و خود وی این علتها را «چیزهای در خود» (اشیای فی نفسه) یا «Noumena» می‌نامد. آنچه ضمن احساس بر ما ظاهر می شود، و کانت آن را «نمود» می‌خواند، از دو جزء تشکیل شده است. جزءِ منبعث از چیز، که آن را «احساس» نام می گذارد؛ و جزءِ منبعث از دستگاه ذهن ما، که به قول کانت نمودهای متعدد را با روابط معینی تنظیم می‌کند. جزءِ اخیر را کانت «صورت» نمود می‌نامد. این جزء خودش احساس نیست، و لذا بستگی به محیط عرضی خود ندارد. همیشه همان است که بوده، زیرا که ما آن را با خود حمل می‌کنیم، «از پیشی» است، بدین معنی که وابسته به تجربه نیست. صورت محض احساسات «دید محض» نامیده می شود. احساس دو صورت محض دارد، و آن دو عبارتند از زمان و مکان: یکی مربوط به حس درونی است؛ و دیگری مربوط به حس بیرونی.

برای اثبات این مدعا که زمان و مکان صور از پیشی هستند، کانت دو نوع برهان می‌آورد؛ یکی برهان مابعدطبیعی، دیگری برهان معرفت شناختی، یا در اصطلاح خود وی برهان «فراتری» (Transcendental). براهین نوع اول مستقیماً از ماهیت زمان و مکان گرفته شده اند، و براهین نوع دوم به طور غیر مستقیم از امکان ریاضیات

---

۱. سال روی کار آمدن هیتلر در آلمان. م.

محض. براهین راجع به مکان کاملتر از براهین راجع به زمان ذکر شده اند، زیرا کانت چنین انگاشته است که براهین اخیر اساساً نظیر همان براهین مکانیند.

(۱) مکان یک تصور تجربی مشتق از تجربه های بیرونی نیست، زیرا که فرض مکان مقدم است بر رجوع به احساسات منبعث از یک چیز **بیرونی**؛ و تجربهٔ بیرونی فقط به واسطهٔ نمایش مکان امکان دارد.

(۲) مکان یک نمایش ضروری از پیشی است، که پایهٔ ادراکات تجربی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ما نمی‌توانیم تصور کنیم که مکان نباشد، حال آنکه می‌توانیم تصور کنیم که هیچ چیزی در مکان نباشد.

(۳) مکان یک تصور پراکنده یا عمومی از روابط عموم چیزها نیست؛ زیرا فقط **یک** مکان وجود دارد، و آنچه ما «مکانها» می‌نامیم اجزای آن مکان است، نه مصداقهای آن.

(۴) مکان به شکل مقداری بی نهایت **معین** جلوه می‌کند، که تمام اجزای مکان را در بر می گیرد. این رابطه، غیر از رابطهٔ یک تصور با مصداقهای آن است، و لذا مکان تصور نیست، بلکه «دید» است.

برهان فراتری راجع به مکان از هندسه گرفته شده است. کانت عقیده دارد که علم ما به هندسهٔ اُقلیدسی از پیشی است، هر چند این هندسه ترکیبی است، یعنی از منطق محض قابل استنتاج نیست. می گوید که براهین هندسه متکی بر شکلند؛ مثلاً ما می‌توانیم **ببینیم** که اگر دو خط مستقیم متقاطع داشته باشیم که یکدیگر را با زاویهٔ قائمه قطع کنند فقط یک خط مستقیم می‌توان از نقطهٔ تقاطع آنها عبور داد که بر هر دو خط عمود باشد. به نظر کانت، این علم مأخوذ از تجربه نیست. اما تنها راهی که مطابق آن «دید» من می‌تواند پیش‌بینی کند که در چیز (شیٔ) چه یافت خواهد شد این است که ذهن من حاوی صورت حس من باشد؛ و این صورت در ذهن من مقدم بر همهٔ تأثیرات فعلی باشد. موضوعات حس باید تابع هندسه باشند؛ زیرا هندسه به نحوه های ادراک ما مربوط است، و بنابراین ما نمی‌توانیم به نحو دیگری ادراک کنیم. این نکته توضیح می‌دهد که چرا هندسه، با آنکه ترکیبی است، از پیشی و مبرهن (apodeictic) است.

براهین مربوط به زمان، اساساً مانند همین براهین است؛ با این تفاوت که به موجب این اعتقاد که در عمل شمارش زمان صرف می‌شود حساب جای هندسه را می‌گیرد.

اکنون بگذارید این براهین را یکایک بررسی کنیم.

نخستین برهان مابعدطبیعی راجع به مکان می‌گوید: «مکان یک تصور تجربی مشتق از تجربه های بیرونی نیست. زیرا برای آنکه احساسات معینی بتوانند به چیزی بیرون از من [یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار داد] نسبت داده شوند، و نیز برای آنکه من بتوانم آن احساسات را در بیرون و در کنار یکدیگر، و لذا نه فقط به طور متفاوت بلکه در مکانهای متفاوت، ادراک کنم، نمایش مکان باید از پیش زمینه را تشکیل داده باشد [zum Grundeligen].» بنابراین تجربهٔ بیرونی فقط به واسطهٔ نمایش مکان امکان پذیر است.

تعبیر «بیرون از من» (یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار دارد) تعبیر بغرنجی است. من، به عنوان یک چیز در خود، در جایی قرار ندارم و هیچ چیزی مکاناً بیرون از من نیست. منظور از «من» در اینجا فقط می‌تواند تن من به عنوان یک نمود باشد. پس معنی حقیقی جمله همان است که از قسمت اخیر عاید می شود، و آن اینکه من چیزهای متفاوت را به عنوان چیزهای واقع در مکانهای متفاوت ادراک می کنم. تصویری که از زمان در ذهن انسان تشکیل می شود مانند تصویر اتاق رختکن در ذهن شخصی جامه‌دار است که جامه های متفاوت را به چنگکهای متفاوت می‌آویزد. چنگکها باید از پیش وجود داشته باشند، اما ذهن جامه‌دار است که جامه‌ها را به ترتیب می‌چیند.

در اینجا نیز، مانند سراسر نظریهٔ کانت دائر بر ذهنی بودن زمان و مکان، اشکالی وجود دارد که به نظر می رسد خود کانت آن را درنیافته باشد. چه چیز باعث می شود که من موضوعات ادراک را این طور بچینم که می‌چینم، و نه طور دیگر؟ مثلاً چرا چشمهای مردم را بالای دهانشان می بینم و نه زیر آن؟ مطابق نظر کانت چشم و دهان به عنوان چیزهای در خود وجود دارند و ادراکهای جداگانهٔ مرا باعث می شوند، اما چیزی در آنها وجود ندارد که با ترتیب مکانی چشم و دهان در ادراک من تطبیق کند. نظریهٔ فیزیکی رنگها را در برابر این موضوع قرار دهید. ما نمی انگاریم که رنگها در ماده به همان معنی وجود دارند که ادراکهای ما هستند؛ ولی عقیده داریم که رنگهای مختلف با طولهای مختلف امواج نور تطبیق می‌کنند. اما چون موج متضمن زمان و مکان است، پس، طبق نظر کانت، در علل ادراکهای ما امواج نمی‌توانند وجود داشته باشند. وانگهی، اگر، چنانکه در فیزیک فرض می شود، زمان و مکانِ ادراکهای ما دارای قرینه هایی در جهان مادی باشند، پس هندسه با این قرینه ها قابل انطباق خواهد بود، و براهین کانت باطل است. کانت معتقد است که ذهن مادهٔ خام احساس را تنظیم می کند، اما هرگز لازم نمی‌بیند که توضیح دهد چرا ذهن مادهٔ خام را این طور تنظیم می‌کند که می‌کند، و نه طور دیگر.

در مورد زمان، این اشکال باز هم بزرگتر می شود؛ زیرا که در اینجا علیت هم دخالت دارد. من برق را پیش از رعد ادراک می کنم. فلان شئ فی نفسه ادراک مرا از برق باعث شده است، و بهمان شئ فی نفسه ادراک مرا از رعد؛ اما فلان مقدم بر بهمان نبوده است؛ زیرا زمان فقط در روابط ادراکها وجود دارد. پس چرا دو امر بی زمان فلان و بهمان آثاری در زمانهای متفاوت پدید می آورند؟ اگر نظر کانت درست باشد، این امر باید کاملاً دلخواه باشد، و میان فلان و بهمان هیچ رابطه‌ای منطبق با این حقیقت که ادراک منبعث از فلان مقدم بر ادراک منبعث از بهمان است موجود نباشد.

برهان مابعدطبیعی دوم می‌گوید که ممکن است مکان را خالی تصور کرد، ولی ممکن نیست خود مکان را تصور نکرد. به نظر من هیچ برهان جدیی نمی‌تواند مبتنی باشد بر چیزهایی که ما می‌توانیم یا نمی‌توانیم تصور کنیم. و اما این دعوی را که ما می توانیم مکان را خالی تصور کنیم، من قویاً منکرم. شما می توانید تصور کنید که در شبی تاریک و ابری به آسمان می نگرید؛ اما در همین موقع خود شما در مکان هستید و ابرهایی را که نمی‌توانید ببینید تصور می‌کنید. بنا به قول وای هینگر Vaihinger مکان کانت مانند مکان نیوتون مکان مطلق است، و فقط منظومه‌ای از روابط نیست. ولی باز من ملتفت نمی‌شوم که چگونه مکان خالی مطلق را می‌توان تصور کرد.

برهان مابعدطبیعی سوم می‌گوید: «مکان یک تصویر پراکنده، یا به قولی یک تصور عمومی از روابط عموم چیزها، نیست؛ بلکه دید محض است. زیرا اولاً ما فقط یک مکان واحد را می‌توانیم تصور (sich vorstellen) کنیم، و اگر از «مکانها» سخن بگوییم مرادمان اجزای همان مکان واحد است، و این اجزا نمی‌توانند به عنوان اجزای کل مقدم بر آن کل باشند... بلکه فقط به عنوان **واقع در کل** می‌توانند در نظر گرفته شوند. مکان ذاتاً واحد است و تکثرات آن صرفاً مبتنی بر حدود است.» کانت از این مقدمه چنین نتیجه گرفت که مکان یک دید از پیشی است.

لب این برهان عبارت از نفی تکثر مکانِ در خود. آنچه ما «مکانها» می‌نامیم نه مصداقهای یک تصور کلی هستند، و نه اجزای یک مجموعه، من نمی‌دانم که مطابق عقیدهٔ کانت مقام منطقی «مکانها» دقیقاً چیست؛ اما در هر صورت «مکانها» منطقاً مؤخر بر «مکان» است. برای کسانی که، مانند همهٔ متفکران متجدد کمابیش، مکان را به طور نسبی در نظر می‌گیرند. این برهان قدرت خود را از دست می‌دهد؛ زیرا که نه «مکان» و نه «مکانها» هیچکدام نمی‌توانند به عنوان اسم باقی بمانند.

برهان مابعدطبیعی چهارم عمدهٔ مقصودش اثبات این مدعاست که مکان «دید» است، نه تصور. مقدمهٔ برهان می‌گوید: «مکان به شکل یک مقدار بی نهایت **معین** تصور می شود. [یا جلوه می‌کند. Vorstellt]» این عقیده برازندهٔ شخصی است که در سرزمین مسطحی مانند کونیگسبرک (زادگاه کانت) زیسته باشد. من نمی‌دانم ساکنان دره های

آلپ چگونه می توانند چنین عقیده ای اتخاذ کنند. اما به دشواری می توان فهمید که چگونه چیز بی‌نهایت می تواند «معین» باشد. به نظر من آشکار است که قسمت معین مکان قسمتی است که از موضوعات ادراک پر شده است؛ و در مورد سایر قسمت های مکان ما فقط احساسی از امکان حرکت داریم. تازه اگر چنین برهان سستی را بتوان داخل در بحث کرد، باید گفت که به نظر ستاره‌شناسان جدید مکان در حقیقت بی‌نهایت نیست، بلکه مانند سطح کره مدور است.

برهان فراتری (یا معرفت شناختی،) که به بهترین نحو در رسالهٔ «مقدمه» آمده است، قاطعتر از برهانهای مابعدطبیعی است، و رد آن نیز به نحو قطعی‌تری ممکن است. «هندسه»، چنانکه ما امروز می شناسیم، نام دو رشتهٔ مختلف است. از یک طرف هندسهٔ محض است که به استنتاج از اصول مسلم می پردازد، بی آنکه در پی «صحت» اصول مسلم باشد. در این هندسه هیچ مطلبی که از منطق نتیجه نشود وجود ندارد؛ این هندسه «ترکیبی» نیست و به آن اشکالی که در کتابهای درسی هندسه بکار می برند نیازی ندارد. از طرف دیگر هندسه ای است که شاخه ای از علم فیزیک است، چنانکه مثلاً در نظریهٔ نسبیت عمومی دیده می شود. این هندسه یک علم تجربی است که در آن اصول مسلم از راه اندازه گیری به دست می‌آیند، و معلوم شده است که این اصول با اصول مسلم اُقلیدس تفاوت دارند. بنابراین، از این دو نوع هندسه یکی از پیشی است اما ترکیبی نیست، و دیگری ترکیبی است ولی از پیشی نیست. با این موضوع کار برهان فراتری ساخته می‌شود.

اکنون بیایید بکوشیم مسائلی را بررسی کنیم که کانت به شکل کلی‌تری راجع به مکان طرح کرده است. اگر ما این نظر را که در فیزیک مسلم انگاشته می شود اتخاذ کنیم که ادراکهای ما دارای علل بیرونی هستند که (به یک معنی) مادیت دارند، به این نتیجه می رسیم که همهٔ کیفیات موجود در علتهای غیر مدرَک خود متفاوتند. اما شباهت ساختمانی خاصی میان منظومهٔ ادراکها و منظومهٔ علتها وجود دارد. مثلاً بین رنگها (چنانکه ادراک می شوند) و رنگها (چنانکه علم فیزیک استنباط می‌کند) ارتباطی وجود دارد. به همین ترتیب میان مکان، به نام جزئی از ادراکها، و مکان به نام جزئی از منظومهٔ غیر مدرک علل ادراکها، باید رابطه ای برقرار باشد. همهٔ این مطالب مبتنی است بر این اصل مسلم که می‌گوید: معلول‌های مختلف ناشی از علتهای مختلفند. پس فی‌المثل وقتی که ادراک بصری فلان طرف چپ ادراک بصری بهمان جلوه کند، ما خواهیم انگاشت که رابطهٔ متناظری بین علت باستار و علت بیستار وجود دارد.

مطابق این نظر ما دو مکان داریم: یکی ذهنی، دیگری عینی؛ یکی به تجربه معلوم می شود، دیگری فقط استنباط می شود. ولی از این لحاظ بین مکان و سایر صورتهای ادراک، از قبیل رنگ و صوت، تفاوتی وجود ندارد. همه به یکسان در صورت ذهنی خود به تجربه معلوم می شوند، و باز همه به یکسان در صورت عینی خود به وسیلهٔ اصل مسلم علیت استنباط می شوند. به هیچ وجه داعی ندارد که ما علم خود را از مکان به نحوی از انحا متفاوت با علم خود از رنگ و صوت و بو در نظر بگیریم.

در مورد زمان قضیه طور دیگر است؛ زیرا که اگر ما اعتقاد به علتهای غیر مدرک ادراکات را در این مورد نگهداریم، زمان عینی باید عین زمان ذهنی باشد. در غیر این صورت دچار اشکالاتی خواهیم شد که در بالا راجع به رعد و برق گذشت. یا از آنها گذشته، مورد زیر را در نظر بگیرید: شما می‌شنوید که مردی سخن می گوید؛ جوابش می‌دهید؛ و او صدای شما را می شنود. سخن گفتن او و شنیده شدن سخن شما به وسیلهٔ او، هر دو، تا آنجا که مربوط به شماست، در دنیای غیر مدرک قرار دارند؛ و در این دنیا رویداد سابق مقدم بر رویداد اخیر است. به علاوه، سخن گفتن او در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن شماست. شنیدن شما در دنیای ذهنی ادراکها مقدم بر پاسخ گفتن شماست؛ و پاسخ شما در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن اوست. واضح است که رابطهٔ «تقدم» باید در

همهٔ این قضایا یکسان باشد. بنابراین یک معنی مهم وجود دارد که بدان معنی مکان ادراکی است ذهنی؛ حال آنکه معنی مهمی وجود ندارد که بدان معنی زمان ادراک ذهنی باشد.

در براهین بالا، مانند فلسفهٔ کانت، فرض این است که ادراکها معلول چیزهای در خود هستند، یا به قول خودمان از وقایع جهان مادی منبعثند. اما این فرض به هیچ وجه ضرورت منطقی ندارد. اگر این فرض را ترک کنیم، آن وقت دیگر ادراکها به هیچ معنی مهمی «ذهنی» نخواهد بود؛ زیرا چیزی که در برابر آنها قرار بگیرد وجود نخواهد داشت.

«چیز در خود» در فلسفهٔ کانت عنصر نارَنگی (awkward) بود و اخلاف بلافصل کانت آن را به دور انداختند، و در نتیجه در ورطه‌ای بسیار شبیه به «اصالت من» (solipsism) افتادند. تناقضات فلسفهٔ کانت طوری بود که این امر را اجتناب ناپذیر می ساخت. فلاسفه‌ای که از کانت متأثر می‌شدند بایستی به سرعت یا به سوی تجربه پیش روند یا به سوی مطلق. و حقیقت این است که تا پس از مرگ هگل فلسفهٔ آلمانی در جهت اخیر پیش می‌رفت.

خَلَفِ بلافصلِ کانت، یعنی فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲). «چیزهای در خود» را رها کرد و اعتقاد به اصالت ذهن را به حدی رساند که جنون آمیز به نظر می رسد. وی می گوید که «من» (Ego) یگانه واقعیت نهایی است، و بدان سبب وجود دارد که خود مبنای وجود خود است. «جز من» که دارای واقعیت فرعی است نیز وجود دارد، زیرا که «من» مبنای وجود آن است. فیخته به عنوان فیلسوف محض اهمیتی ندارد؛ اهمیت او به واسطهٔ «گفتارهایی خطاب به ملت آلمان» است که به قصد برانگیختن مردم آلمان برای مقاومت در برابر ناپلئون پس از جنگ ینا Jena نوشته شد، و به سبب این کتاب باید او را بنیان گذار نظری ناسیونالیسم آلمان دانست. «من» به عنوان یک تصور مابعدطبیعی به آسانی با جنبهٔ تجربی فلسفهٔ فیخته درآمیخت. چون «من» آلمانی بود، پس چنین انگاشته شد که ملت آلمان برتر از همهٔ ملتهاست. فیخته می‌گوید: «شخصیت داشتن و آلمانی بودن بی‌شک به یک معنی است.» بر این اساس، فیخته فلسفهٔ حکومت مطلق کاملی پدید آورد که تأثیر فراوانی در آلمان کرد.

خلف بلافصل فیخته، شلینگ Schelling (۱۸۵۴-۱۷۷۵)، از او دوست داشتنی‌تر است؛ اما در ذهنیت دست کمی از او ندارد. شلینگ با رمانتیکهای آلمانی همبستگی نزدیک داشت و در عصر خود صاحب شهرت بود، ولی چندان اهمیتی ندارد. نتیجهٔ مهم فلسفهٔ کانت عبارت است از فلسفهٔ هگل.

فصل بیست و یکم

جریانهای فکری در قرن نوزدهم

حیات فکری قرن نوزدهم بغرنجتر از همهٔ قرنهای گذشته بود. این امر چند علت داشت: نخست، میدان جولان فکر از هر زمانی وسیعتر بود؛ امریکا و روسیه سهام مهمی بر سرمایهٔ فکری مزید کردند، و اروپا بیش از سابق از فلسفه‌های هندی قدیم و جدید آگاهی یافت. دوم، علم که از قرن هفدهم به بعد یکی از منابع عمدهٔ نوآوری شده بود به فتوحات بزرگی، به خصوص در زمین شناسی و زیست شناسی و شیمی آلی، نائل آمد. سوم، تولید ماشینی ساختمان اجتماعی را عمیقاً دگرگون ساخت و به افراد بشر تصور تازه‌ای از نیروهای آنها را در ارتباط با محیط مادی خود بخشید. چهارم، طغیان عمیقی که هم فلسفی بود و هم سیاسی بر ضد دستگاههای فکری و سیاسی و اقتصادی کهن پدید آمد و حملاتی را بر ضد بسیاری عقاید و سازمانها برانگیخت که تا آن زمان حمله به ساحتشان غیر ممکن می‌نمود.

این طغیان دو شکل کاملاً متفاوت داشت: یکی رمانتیک، دیگری عقلانی (من این کلمات را به معنای آزاد بکار می‌برم.) طغیان رمانتیک از بایرون و شوپنهاور و نیچه به موسولینی و هیتلر می رسد؛ طغیان عقلانی با فلاسفهٔ فرانسوی انقلاب کبیر آغاز می‌شود، و به شکلی نرمتر به رادیکالهای انگلستان می‌رسد، و سپس نزد مارکس شکل عمیقتری به خود می‌گیرد و به روسیهٔ شوروی منتقل می‌شود.

استیلای فکری آلمان عامل جدیدی است که با کانت آغاز می شود. لایب نیتس گرچه آلمانی بود، کمابیش همیشه به زبانهای لاتینی و فرانسوی می نوشت، و تأثیر آلمان در فلسفهٔ او بسیار ناچیز است. ایده آلیسم آلمانی پس از کانت، مانند فلسفهٔ اخیر آلمانی، به عکس، عمیقاً از تاریخ آلمان متأثر است. بسیاری از مطالبی که در تفکرات فلسفی آلمانی غریب می نماید انعکاس حالت روحی ملت نیرومندی است که به واسطهٔ تصادفات تاریخی از سهم طبیعی قدرت محروم مانده است. آلمان موقع جهانی خود را مدیون «امپراتوری مقدس روم» بود، اما امپراتور بتدریج تسلط خود را بر تبعهٔ اسمی امپراتوری از دست داد. آخرین امپراتور قدرتمند کارل پنجم بود که قدرتش به واسطهٔ مستملکاتش در اسپانیا و هلند بود. نهضت اصلاح دین و جنگ سی ساله آنچه را از وحدت آلمان باقی مانده بود از میان برد، و چند امیر نشین کوچک بر جای گذاشت که طوق عبودیت فرانسه را به گردن داشتند. در قرن هجدهم فقط یک دولت آلمانی، یعنی پروس، توانست در برابر فرانسه مقاومت کند؛ و به همین جهت بود که فردریک را کبیر نامیدند. اما خود پروس هم پس از شکست سختی که در جنگ ینا خورد نتوانست در برابر ناپلئون ایستادگی کند. رستاخیز پروس به رهبری بیزمارک به صورت تجدید گذشتهٔ قهرمانی آلاریک و شارلمانی و بارباروسا تظاهر کرد. (در نظر آلمانیها شارلمانی آلمانی است، نه فرانسوی.) بیزمارک هنگامی که گفت: «ما به کانوسا Canossa نخواهیم رفت،» حس تاریخ خود را نشان داد.

اما پروس با آنکه از لحاظ سیاسی مسلط بود، از جهت فرهنگ کمتر از بسیاری از نواحی آلمان غربی پیشرفته بود. این امر توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از آلمانیهای برجسته، از جمله گوته، از پیروزی ناپلئون در ینا متأسف نشدند. آلمان در ابتدای قرن نوزدهم چند گونگی شگرفی در فرهنگ و اقتصاد نشان داد. در پروس شرقی سرواژ هنوز

برقرار بود؛ اشراف ده نشین بیشتر در جهل روستایی غرقه و کارگران حتی از الفبای تربیت عاری بودند. از طرف دیگر قسمتی از آلمان غربی در قدیم تحت حکومت رم بود، و از قرن هفدهم به بعد تحت نفوذ فرانسه قرارگرفت. سپاهیان انقلابی فرانسوی این قسمت را اشغال کرده بودند، و این سرزمین سازمانهایی پیدا کرده بود که به اندازهٔ سازمانهای فرانسه آزادیخواهانه بود. برخی از امیران آنجا مردمان باهوشی بودند و از هنرها حمایت می کردند و در دربارهای خود از امیران عصر رنسانس تقلید می کردند. بهترین نمونهٔ این امر سرزمین وایمار بود که امیرش حامی گوته بود. این امیران طبیعتاً با وحدت آلمان مخالف بودند، زیرا که این وحدت استقلال آنها را از میان می برد. به همین جهت این امیران «ضد وطن پرست» بودند و بسیاری از رجال برجسته‌ای که در ظل حمایت آنها بودند نیز همین حال را داشتند، و ناپلئون در نظر آنها به صورت مبلغ فرهنگی عالیتر از فرهنگ آلمان جلوه‌گر شد.

در طول قرن نوزدهم فرهنگ آلمان پروتستان رفته رفته پروسی شد. فردریک کبیر، به عنوان فردی آزادانديش و هواخواه فلسفهٔ فرانسوی، تلاش کرده بود که برلن را به صورت یک مرکز فرهنگی درآورد. فرهنگستان برلن یک رجل برجستهٔ فرانسوی را به عنوان رئیس دائمی خود برگزیده بود؛ اما این شخص، یعنی موپرتویی Maupertuis، بدبختانه آماج هجو ولتر قرار گرفت. کوششهای فردریک، مانند کوششهای سایر حکام روشن اندیش آن زمان، اصلاحات اقتصادی و سیاسی را شامل نبود؛ تنها کاری که در حقیقت صورت گرفت عبارت بود از گرد آمدن گروهی از مداحان روشنفکر مزدور. پس از مرگ فردریک، سراغ اهل فرهنگ را بایستی باز در آلمان غربی گرفت.

فلسفهٔ آلمانی بیش از هنر و ادب آلمانی با پروس بستگی داشت. کانت از تبعهٔ فردریک کبیر بود؛ فیخته و هگل از استدان دانشگاه برلن بودند. کانت کمتر تحت تأثیر پروس قرار داشت، و در حقیقت به مناسبت الهیات آزادانه اش از ناحیهٔ حکومت پروس دچار زحمت شد. اما فیخته و هگل هر دو سخنگویان فلسفی پروس بودند و در هموار ساختن راه برای وحدت وطن پرستی آلمانی و پرستش پروس کار فراوانی صورت دادند. کار آنان در این زمینه، به وسیلهٔ مورخان بزرگ آلمانی، مومسن Mommsen و ترایچکه Treitschke ادامه یافت بیزمارک سرانجام ملت آلمان را متقاعد ساخت که وحدت آلمان را تحت رهبری پروس بپذیرند، و بدین ترتیب پیروزی را نصیب آن عناصری در فرهنگ آلمان کرد که طرز تفکرشان کمتر جهانی بود.

در سراسر دورهٔ پس از مرگ هگل، قسمت اعظم فلسفهٔ دانشگاهی به شکل کهن خود باقی ماند، و لذا اهمیت فراوانی نداشت. فلسفهٔ تجربی انگلیسی در انگلستان تا حدود پایان قرن و در فرانسه تا کمی پیش از آن برتری خود را حفظ کرد؛ آنگاه، تا حدی که به مدرسان فلسفهٔ رسمی مربوط می شد، به تدریج کانت و هگل دانشگاههای فرانسه و انگلستان را تسخیر کردند. اما تأثیر این نهضت که در میان اهل علم چندان پیروی نداشت، در مردم درس خوانده به طور کلی بسیار ناچیز بود. نویسندگانی که سنت دانشگاه را ادامه دادند - جان استوارت میل در جانب تجربیان، و لوتسه Lotze و سیگورات Sigwart و برادلی Bradley و بوزانکه Bosanquet در جانب ایده آلیسم آلمانی هیچکدام کاملاً در تراز اول قرار نداشتند؛ یعنی در حد صاحبان دستگاههای مورد قبول خود نبودند. فلسفهٔ دانشگاهی در غالب اوقات با قویترین فکر زمان قطع تماس داشته است؛ مثلاً در قرن شانزدهم و هفدهم که فلسفهٔ دانشگاهی هنوز بیشتر مدرسی بود این نکته صدق می‌کرد. هرگاه که این قطع تماس پیش آید، مورخ فلسفه با رافضیان غیر حرفه‌ای بیش از استادان فلسفه سرو کار پیدا می‌کند.

اغلب فلاسفهٔ انقلاب فرانسه، علم را با اعتقادات مربوط به روسو بهم آمیخته بودند. هلوسیوس Helvetius و کندورسه Condorcet را می‌توان نمونهٔ آمیزش عقل و عشق دانست.

هلوسیوس (۷۱-۱۷۱۵) این افتخار را داشت که در کتابش تحت عنوان «دربارهٔ روح» De l’Esprit (۱۷۵۸) به وسیلهٔ دانشگاه سوربن محکوم و ممنوع شد و به دست جلاد سوزانده شد. بنتام در ۱۷۶۹ کتاب او را مطالعه کرد و بلافاصله مصمم شد که عمر خود را وقف اصول قانونگذاری سازد، و گفت: «هلوسیوس در عالم اخلاق همان بود که

بیکن در عالم ماده. پس عالم اخلاق هم بیکن خود را یافته است. اما نیوتون آن هنوز نیامده است.» جیمز میل برای تربیت فرزندش، جان استوارت، هلوسیوس را راهنمای خود قرار داد.

هلوسیوس به پیروی از نظریهٔ کانت دائر بر اینکه ذهن «لوح ساده» است، تفاوتهای افراد را تماماً معلول تفاوتهای تعلیم و تربیت می‌دانست و می گفت که استعدادها و فضائل هر فردی معلول آموزش اوست. وی معتقد بود که نبوغ غالباً نتیجهٔ تصادف است: شکسپیر، اگر به جرم دزدین گاو نگرفته بودنش، تاجر پشم می شد. علاقهٔ هلوسیوس به قانونگذاری از این عقیده سرچشمه می‌گیرد که سازمان دولتی و آداب و رسوم حاصل از آن آموزگاران اصلی مردم بالغ هستند. انسان نادان به دنیا می‌آید نه احمق؛ اما تعلیم و تربیت او را احمق می‌سازد.

در اخلاق، هلوسیوس معتقد به بهره جویی بود و لذت را خوبی می دانست. در دیانت، خداپرست و به شدت ضد کلیسا بود. در نظریهٔ معرفت، روایت ساده شده ای از نظریهٔ لاک را پذیرفته بود: «ما که به وسیلهٔ لاک روشن شده‌ایم، می‌دانیم که اندیشه ها و نتیجتاً ذهن خود را از قبل آلات حاسه مان داریم.» وی می گوید که حساسیت جسمانی یگانه علت اعمال و افکار و عواطف و اجتماعیت ماست. در مورد ارزش معرفت با روسو، که آن را بسیار گران می‌داند، سخت مخالف است.

نظریهٔ هلوسیوس خوش بینانه است؛ زیرا که می‌گوید فقط تعلیم و تربیت کامل لازم است تا انسان را کامل سازد. می‌گوید که اگر کشیشان رفع زحمت می‌کردند یافتن تعلیم و تربیت کامل آسان می‌بود.

کندورسه (۹۴-۱۷۴۳) هم عقایدی نظیر عقاید هلوسیوس دارد، منتها از روسو بیشتر متأثر است. می گوید که حقوق بشر همگی از این حقیقت واحد نتیجه می شوند که انسان موجودی است حساس و قادر به استدلال و کسب اندیشه های اخلاقی؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می شود که دیگر افراد بشر را نمی توان به دو دستهٔ حاکم و محکوم و فریب زن و فریب خور تقسیم کرد. «این اصول که سیدنی Sidney بزرگوار جان خود را در راه آنها نهاد و لاک اهمیت نام خود را بدانها بخشید، بعدها به دقت بیشتر به وسیلهٔ روسو پرورده شدند.» می گوید که لاک ابتدا حدود معرفت بشری را نشان داد. «روش او به زودی از آنِ همهٔ فلاسفه شد، و به واسطهٔ انطباق آن با اخلاق و سیاست و اقتصاد است که توانسته‌اند در این علوم راهی در پیش بگیرند که تقریباً دارای همان ایقان و اطمینان راه علوم طبیعی است.»

کندورسه انقلاب امریکا را بسیار می ستاید. «عقل سلیم ساده به ساکنان مستعمرات انگلستان آموخت که انگلیسیانی که در آن سوی اقیانوس اطلس به دنیا آمده اند درست دارای همان حقوق انگلیسیانی هستند که روی مدار گرینویچ متولد شده اند.» می گوید قانون اساسی ایالات متحده مبتنی بر حقوق طبیعی است، و انقلاب امریکا حقوق بشر را در سرار اروپا، از نوا Neva تا گوادی الکویر، شناساند. اما اصول انقلاب فرانسه «خالصتر و دقیقتر و عمیقترند از اصولی که امریکاییان را هدایت کردند.» این کلمات هنگامی نوشته شده است که کندورسه از دست روبسپیر پنهان می‌زیست. کمی بعد او را گرفتند و زندانی کردند. کندورسه در زندان درگذشت، اما کیفیت مرگش نامعلوم است.

کندورسه معتقد به تساوی حقوق نسوان بود. مبدع نظریهٔ جمعیت مالتوس Malthus هم او بود؛ منتها این نظریه در نظر او نتایج غم انگیزی را که مالتوس بدانها رسید نداشت؛ زیرا کندورسه آن را با لزوم نظارت بر موالید همراه می‌کرد. پدر مالتوس از پیروان کندورسه بود، و بدین طریق بود که مالتوس با این نظریه آشنا شد.

کندورسه حتی از هلوسیوس نیز پرشورتر و خوشبین تر است. وی عقیده دارد که به واسطهٔ اشاعهٔ اصول انقلاب فرانسه، کلیهٔ مضرات اجتماعی مهم به زودی ناپدید خواهند شد. شاید از بخت خوش فرجام بود که وی از سال ۱۷۹۴ زنده نماند.

نظریات فلاسفهٔ انقلابی فرانسه، در حالی که از جنبهٔ شور و جذبهٔ آن کاسته و بر دقت آن بسیار افزوده شده بود، به دست رادیکالهای انگلیسی که بنتام به نام اهم آنها مورد قبول عموم است به انگلستان آورده شد. بنتام در ابتدا کمابیش منحصراً به حقوق علاقمند بود؛ اما رفته رفته چون پیرتر شد دامنهٔ علاقه اش گسترده شد و عقایدش بیشتر جنبهٔ تخریبی پیدا کرد. پس از ۱۸۰۸ جمهوری خواه بود و معتقد به تساوی نسوان و دموکرات سازش ناپذیر و دشمن امپریالیسم. بنتام برخی از این عقاید را از جیمز میل گرفته بود. هر دوی آنها به قدرت مطلق تعلیم و تربیت اعتقاد داشتند. اتخاذ اصل «بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد،» از طرف بنتام بی‌شک به واسطهٔ احساسات دموکراتی او بود؛ اما این اصل متضمن مخالفت با حقوق بشر بود که بنتام صراحتاً آن را «مهمل» می‌نامید.

رادیکالهای فلسفی از بسیاری جهات با مردانی مانند هلوسیوس و کندورسه فرق داشتند. از لحاظ مشرب صبور بودند و دوست می داشتند که نظریات خود را بر حسب جزئیات عملی طرح ریزی کنند. برای اقتصاد اهمیت فراوانی قائل بودند و معتقد بودند که آن را به صورت علم در آورده اند. تمایل به شوق و انجذاب که در بنتام و جان استوارت میل - اما نه در مالتوس یا جیمز میل - وجود داشت، به وسیلهٔ این «علم،» و به خصوص به وسیلهٔ روایت بدبینانهٔ مالتوس از نظریهٔ جمعیت (که می گوید اکثر مزدوران جز در دوره های پس از ناخوشی و مرگ و میر عمومی باید حداقل قوت لایموت خود و خانوادهٔ خود را به دست بیاورند) اکیداً ممنوع شده بود. یک فرق بزرگ دیگر میان پیروان بنتام و اسلاف فرانسوی‌شان این بود که در انگلستانِ صنعتی مبارزه شدیدی میان کارفرمایان و مزدوران وجود داشت که باعث ظهور اتحادیه های صنفی و سوسیالیم می شد. در این مبارزه پیروان بنتام، به طور کلی، بر ضد طبقهٔ کارگر جانب کارفرمایان را می گرفتند. اما آخرین نمایندهٔ آنان، جان استوارت میل، بتدریج از عقاید غلیظ پدرش دست کشید و همچنانکه پا به سن گذاشت دشمنیش با سوسیالیسم رو به کاهش نهاد و اطمینانش به صحت ابدی اقتصاد کلاسیک کمتر و کمتر شد. به قراری که در شرح حال خود می‌گوید جریان این نرمی در او با خواندن آثار شعرای رمانتیک آغاز شده است.

پیروان بنتام گرچه ابتدا کمی انقلابی بودند رفته رفته این خصیصه را از دست دادند - پاره‌ای به واسطهٔ توفیق در ساختن دولت انگلستان بر طبق بعضی از آرای خویش، پاره ای به سبب مخالفت با قدرت روز افزون سوسیالیسم و اتحادیه های صنفی. چنانکه قبلاً اشاره شد، مردانی که بر ضد رسوم کهن سر به طغیان برداشته بودند دو سنخ بودند: عقلانی و رمانتیک - هر چند کسانی هم چون کندورسه هر دو جنبه را در خود آمیخته داشتند. پیروان بنتام کمابیش یکسره عقلانی بودند، و حال سوسیالیستها نیز که هم بر ضد آنها و هم بر ضد نظام اقتصادی موجود می‌شوریدند از همین قرار بود. این نهضت تا ظهور مارکس، که در یکی از فصول آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت، فلسفهٔ کاملی به دست نمی‌آورد.

صورت رمانتیک طغیان و صورت عقلانی آن، گرچه هر دو از انقلاب فرانسه و فلاسفهٔ بلافصل پیش از آن مأخوذ با یکدیگر تفاوت دارند. صورت رمانتیک طغیان را در جامهٔ غیر فلسفی می توان در بایرون مشاهده کرد. اما این طغیان در شوپنهاور و نیچه زبان فلسفه را آموخته است. این صورت مایل است به اینکه اراده را به قیمت عقل مؤکد سازد و از سلسلهٔ استدلال اظهار بیتابی کند، و برخی از انواع شدت عمل را بستاید. در سیاست عملی به عنوان متحد ناسیونالیسم حائز اهمیت است. از لحاظ تمایل، هر چند در واقع نمی‌توان گفت همیشه، با آنچه عموماً عقل نامیده می شود قطعاً دشمنی دارد و ضد عملی است. بعضی از مفرط‌ترین اشکال آن نزد آنارشیستهای روسی دیده می شود، آما در روسیه آنچه سرانجام چیره شد صورت عقلانی طغیان بود. کشوری که مجال تظاهر حکومتی فلسفهٔ ضد عقلانی ارادهٔ عریان را فراهم کرد کشور آلمان بود - کشوری که همواره بیش از کشورهای دیگر برای قبول مسلک رمانتیک آمادگی داشته است.

تا اینجا فلسفه هایی که ما مورد بررسی قرار داده ایم ملهم از سنت ادب یا سیاست بوده اند. اما دو منشأ دیگر هم برای عقاید فلسفی وجود داشت که عبارت بودند از علم و تولید ماشینی. منشأ اخیر نفوذ نظـری خـود را بـا مـارکس آغاز کرد، و از آن هنگام تاکنون بتدریج بر اهمیت آن افزوده شده است. منشأ سابق در قرن هفـدهم اهمیـت داشـت، اما در قرن نوزدهم اشکال تازه‌ای پیدا کرد.

داروین در قرن نوزدهم همان مقامی را داشت که گالیله و نیوتون در قرن هفدهم داشتند. نظریهٔ داروین دو جـزء داشت: از یک طرف نظریهٔ تکامل بود که می‌گفت اشکال مختلف حیات بتدریج از مبدأ واحدی تکامل یافتـه‌انـد. ایـن نظریه که اکنون قبول عامه یافته است نظریهٔ جدیدی نبود. قطع نظر از انکسیمندر، لامارک و اراسموس و جـد خـود داروین هم به همین نظریه اعتقاد داشتند. داروین تودهٔ عظیمی از دلایل و شواهد برای این نظریه فراهم ساخت، و در جزءِ دوم نظریهٔ خود پنداشت که علت تکامل را یافته است؛ و بدین ترتیب به این نظریـهٔ معروفیـت و نیـروی علمیـی بخشید که سابقاً نداشت؛ اما به هیچ وجه آن را ابداع نکرد.

جزءِ دوم نظریهٔ داروین عبارت بود از تنازع بقا و بقای انسب. همـهٔ جـانوران و گیاهـان سـریعتر از آنکـه طبیعـت می‌تواند وسیلهٔ زیست برایشان فراهم کند افزایش می یابند؛ بنابراین در هر نسل عدهٔ زیادی یش از آنکه به سن تولید مثل برسند از میان می روند چه عاملی تعیین می کند که کدام افراد باقی بمانند؟ بی‌شک تا حدی تصادف صرف؛ امـا علت دیگری هم وجود دارد که دارای اهمیت بیشتری است. قاعدتاً حیوانات و گیاهـان عینـاً شـبیه بـه والـدین خـود نیستند بلکه، بر حسب شدت یا ضعف در هر یک از خصایص قابل اندازه گیری خود، تفاوت مختصـری بـا والدینشـان دارند. در محیط معین نوع واحدی برای بقای خود با هم رقابت می کنند، و آنهایی که به نحو احسن با محیط انطباق دارند دارای بهترین امکان هستند. پس در میان تغییر امکانات، آنهایی که انسبند در هر نسلی بین افـراد بـالغ برتـری حاصل می کنند. بدین ترتیب دوره به دوره گَوَزنها سریعتر می‌دوند. گربه ها شکار خود را بی صداتر کمین مـی کننـد و گردن زرافه درازتر می‌شود؛ و داروین معتقد بود که با منظور داشتن زمان کافی این جریان می تواند سراسـر تـاریخ طولانی تکامل را، از آغازیان (protozoa) تا انسان، توضیح دهد.

این جزء از نظریهٔ داروین مورد بحث و اخـتلاف فـراوان واقـع شـده و بیشـتر زیسـت شناسـان آن را محتـاج بـه اصلاحات مهم فراوان می‌دانند. اما آنچه بیش از هر چیز علاقهٔ مورخ افکار قرن نوزدهم را به خود جلب می کنـد ایـن نکته نیست. از نظر تاریخی نکتهٔ جالب عبارت است از بسط نظریات داروین در سراسـر حیـات اقتصـادی، کـه صـفت مشخص رادیکالهای فلسفی است. طبق نظر داروین نیروی محرکهٔ تکامل عبارت است از نوعی اقتصاد زیست شناختی در دنیای رقابت آزاد. بسط نظریهٔ جمعیت مالتوس در جهان جانوران و گیاهان بود که تنازع حیات و بقا و بقای انسب را در نظر داروین به صورت انگیزهٔ تکامل جلوه داد.

خود داروین لیبرال بود، اما نظریاتش نتایجی داشت که تا حدی مضر به حال لیبرالیسم قدیم در آمد. ایـن نظریـه که همهٔ افراد بشر مساوی متولد می شوند و تفاوتهای میان افراد بالغ تماماً معلـول تعلـیم و تربیـت اسـت، بـا تأکیـد داروین بر تفاوتهای فطری بین افراد نوع واحد سازگار نبود. اگر، چنانکه لامارک عقیده داشت و داروین هـم تـا حـدی می پذیرفت، خصائص اکتسابی به ارث برسند، مخالفت با نظریـاتی از قبیـل نظریـات هلوسـیوس ممکـن بـود قـدری تخفیف یابد؛ اما قطع نظر از بعضی استثنائات که اهمیت چندانی ندارند، تاکنون چنین به نظر رسیده است کـه فقـط خصائص فطری به ارث می‌رسند. بدین ترتیب تفاوتهای فطری میان افراد بشر حائز اهمیت اساسی می‌شوند.

نظریهٔ تکامل نتیجهٔ دیگری هم دارد، مستقل از جریان خاصی که داروین عنوان مـی کنـد. اگـر انسـان و حیـوان دارای جد واحدی باشند، و اگر مراحل تکامل انسان چنان کند بوده که جانورانی هم موجود بوده باشند که ما نـدانیم آنها را باید انسان بشماریم یا حیوان، در این صورت این سؤال پیش می آید که آیا در چه مرحلـه ای از تکامـل افـراد انسان، یا اجداد شبه انسان او، تساوی آغاز شد؟ آیا «پیتکانتروپوس ارکتوس» Pinhcanthropus erectus اگـر تعلـیم

و تربیت مناسب می‌یافت آثاری به خوبی آثار نیوتون پدید آورد؟ آیا اگر کسی می‌بود که انسان پلیت داون Piltdown را به جرم دزدیدن گاو محکوم کند، آن انسان می‌توانست مانند شکسپیر شعر بسراید؟ طرفداران جدی و قطعی تساوی، که به این سؤالات پاسخ مثبت می دهند، خود را ناچار خواهند یافت که میمون را مساوی انسان بدانند. و چرا در حد میمون توقف کنیم؟ من نمی‌دانم طرفداران تساوی چگونه در برابر استدلال به نفع دادن حق رأی به صدفها مقاومت خواهند کرد. معتقدان به تکامل باید معتقد باشند که نه فقط نظریهٔ تساوی افراد بشر، بلکه نظریهٔ حقوق بشر نیز باید به جرم مغایرت با علم زیست شناسی محکوم شود؛ زیرا که این نظریه برای انسان نسبت به سایر حیوانات بیش از اندازه امتیاز قائل می‌شود.

اما لیبرالیسم چنبهٔ دیگری هم دارد که نظریهٔ تکامل آن را بسیار تقویت کرد، و آن اعتقاد به پیشرفت است. مادام که وضع جهان مسلک خوش بینی را مجاز می‌داشت، لیبرالها از نظریهٔ تکامل استقبال کردند؛ به این دلیل و علت که این نظریه براهین تازه‌ای بر ضد الهیات رسمی به دست می‌داد. خود مارکس، با آنکه نظریاتش از بعضی لحاظ ما قبل داروینی است، مایل بود کتاب خود را به داروین اهدا کند.

شأن و آبروی علم زیست‌شناسی باعث شد کسانی که در تفکر از علم متأثر بودند به جای مقولات مکانیستی مقولات زیست شناختی را با جهان انطباق دهند. همه چیز در حال تکامل بود، و به آسانی ممکن بود غایت و مقصودی در همه جای جهان تصور کرد. به رغم داروین، بسیاری کسان نفس تکامل را توجیه کنندهٔ اعتقاد به غایت و مقصود داشتن جهان می‌دانستند. تصور روابط زنده (ارگانیسم) به عنوان کلید توضیحات علمی و فلسفی قوانین طبیعی جلوه کرد و طرز تفکر اتمی قرن هجدهم منسوخ شناخته شد. این طرز دید سرانجام حتی در فیزیک نظری هم رسوخ کرد. در سیاست طبیعتاً منجر شد به اینکه اجتماع در مقابل فرد مورد تأکید قرار گیرد. این امر با افزایش قدرت دولت هماهنگ است، و با ناسیونالیسم نیز، که می‌تواند به نظریهٔ بقای انسب داروین - نه در انطباق با افراد بلکه در انطباق با ملل - توسل جوید، سازگار است. اما در اینجا ما داریم به عرصهٔ عقاید غیر علمی وارد می شویم که از فهم ناقص نظریات علمی نزد عامهٔ مردم پدید می‌آید.

در عین حالی که علم زیست‌شناسی بر ضد جهان‌بینی مکانیستی کوشیده، فنون اقتصادی جدید اثر عکس داشته است. تا حدود پایان قرن هجدهم فنون علمی، در مقابل نظریات علمی، تأثیر مهمی در عقاید نداشت. با ظهور نظام صنعتی بود که تأثیر فنون در افکار مردم آغاز شد. و حتی در آن هنگام نیز تا مدتی دراز این تأثیر کمابیش غیر مستقیم بود. کسانی که نظریات فلسفی پدید می آوردند، قاعدتاً با ماشین بسیار کم تماس دارند. رمانتیکها زشتیهایی را که صنعت در جاهای زیبا پدید می‌آورد و (به نظر آنها) ابتذال کسانی را که از طریق «کاسبی» صاحب ثروت شده بودند تشخیص می داند و از آنها نفرت داشتند. این امر آنها را به مخالفتی با طبقهٔ متوسط می کشانید که گاه آنها را وارد نوعی اتحاد با هواداران پرولتاریا کرد. فردریک انگلس کارلایل را تمجید می‌کرد، غافل از اینکه آرزوی کارلایل رهایی مزدوران نبود بلکه اسارت آنها بود در دست آن نوع اربابانی که در قرون وسطی داشتند. سوسیالیستها از نظام صنعتی استقبال کردند، اما می‌خواستند کارگران صنعتی را از اسارت قدرت کارفرمایان برهانند. در مسائلی که مورد بررسی قرار می‌دادند تحت تأثیر نظام صنعتی قرار داشتند اما در اندیشه‌هایی که برای حل آن مسائل بکار می‌بردند چندان تحت آن تأثیر واقع نمی‌شدند.

مهمترین تأثیر تولید ماشینی در تصور ذهنی جهان افزایش شگرف حس قدرت بشری است. این فقط شتابی است در جریانی که از ماقبل تاریخ، هنگامی که بشر ترس از حیوانات را با اختراع سلاح و ترس از گرسنگی را با اختراع زراعت کاست، آغاز شد. اما این شتاب چنان سریع بود که در کسانی که قدرتهای آفریدهٔ فن جدید را در دست دارند جهان‌بینی اساساً تازه‌ای پدید آورد. در ایام قدیم کوهها و آبشارها پدیده های طبیعی بودند؛ اکنون کوه مزاحم را می‌توان از میان برداشت و آبشار مناسب را می‌توان ایجاد کرد. در ایام قدیم جهان به صحاری خشک و

دره‌های حاصلخیز تقسیم می شد؛ امروزه اگر مردم بیندیشند که به زحمتش مـی ارزد، صـحاری را مـی تـوان چنـان ساخت که همچون گل شکوفان شود؛ و دره‌های حاصلخیز اگر به دست خوش بینانی بیفتد که به قـدر کـافی از علـم بهره‌مند نباشند ممکن است مبدل به صحرا شود. در ایام قدیم روستاییان چنان می‌زیستند که آبا و اجدادشان زیسته بودند، و به همان چیزهایی اعتقاد داشتند که آبا و اجدادشان معتقد بودند؛ حتی همهٔ قدرت کلیسا نمی‌توانسـت آداب و رسوم شرک را ریشه کن سازد، و ناچار با منسوب ساختن آن آداب و رسوم به قدیسان محلی جامهٔ مسیحی به آنهـا پوشانده می شد. اکنون مقامات دولتی می‌توانند فرمان دهند که کودکان روستاییان در مدارس خـود چیزهـایی بایـد بیاموزند، و می توان در عمر یک نسل روحیهٔ و طرز تفکر کشاورزان را دگرگون ساخت؛ و این کاری است که می‌تـوان پنداشت در روسیه بدان توفیق یافته‌اند.

بدین ترتیب در میان کسانی که زمام امور را در دست دارند، یا با زمامداران امور در تماسـند، اعتقـاد جدیـدی بـه قدرت پدید می آید: نخست قدرت انسان در مبارزه بـا طبیعـت، سـپس قـدرت فرمانروایـان در برابـر افـراد بشـر کـه فرمانروایان می کوشند آمال و عقایدشان را به وسیلهٔ تبلیغات علمی، خاصه تعلیم و تربیت، مهار کنند. نتیجـهٔ عبـارت است از محو ثبات. هیچ تغییری غیر ممکن به نظر نمی‌رسد. طبیعت مادهٔ خام است. و آن قسمت از نژاد بشر نیز کـه شرکت مؤثر در حکومت ندارند چیزی جز مادهٔ خام نیستند. بعضی تصورات قدیمی هستند که نمایندهٔ اعتقـاد انسـان به محدودیت قدرت بشرند؛ از این میان دو تصور مهم عبارتند از خدا و حقیقت. (منظورم این نیست که این دو منطقاً به هم مربوط باشند.) این گونه تصورات رفته رفته ذوب می شوند و از میان می روند؛ حتی اگر صـراحتاً نفـی نشـوند اهمیت خود را از دست می دهند و فقط به ظاهر باقی می مانند. این جهان بینی تماماً تازه است و مشـکل مـی‌تـوان گفت که نوع بشر خود را با آن چگونه انطباق خواهد داد. تا کنون این جهان‌بینی انقلابات عظیمی پدید آورده اسـت و بی‌شک در آینده نیز انقلابات دیگری پدید خواهد آورد. قالب ریزی فلسفه‌ای که بتواند هم در حـد بشـری باشـد کـه سرمست از منظرهٔ قدرت نامحدود است و هم در خور بی‌حسی گروه بی‌قدرتان، فوری‌ترین وظیفهٔ عصر ماست.

گرچه بسیاری از مردم هنوز صادقانه به مساوات بشر و دموکراسی اعتقاد دارنـد، مخیلـهٔ مـردم جدیـد از سـازمان اجتماعی ناشی از سازمان صنعتی، که اساساً غیر دموکراتی است، عمیقاً متأثر است. در یک طرف رهبران صنعت قـرار دارند و در طرف دیگر تودهٔ کارگران. این شـکاف درونـی دموکراسـی را هنـوز افـراد عـادی کشـورهای دمـوکراتی در نیافته‌اند؛ اما فکر فلاسفه از هگل به بعد بدان مشغول بوده است؛ و تضاد شدیدی که آنها بین منافع اکثریـت عظـیم و اقلیت ناچیز کشف کرده اند در فاشیسم عملاً متجلی شده است. در میان فلاسفه نیچه بی‌شرمانه در جانب اقلیت قرار داشت و مارکس صمیمانه در جانب اکثریت. شاید بنتام یگانه فیلسوف مهمی بود که برای آشتی دادن منـافع متضـاد کوشید؛ و به همین جهت دشمنی هر دو طرف را با خویش برانگیخت.

برای صورت بندی رضایت بخش هر دستگاه اخلاقی جدیدی از روابط انسانی، شناختن حـدود قـدرت انسـانی بـر محیط غیر انسانی، و محدودیتهای مطلوب قدرتهای آنها بر یکدیگر، ضرورت اساسی دارد.

فصل بیست و دوم

هگل

هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) نمایندهٔ حد اعلای نهضتی است که با کانت در آلمان آغاز شد. هگل غالباً از فلسفهٔ کانت انتقاد می‌کرد، ولی اگر دستگاه کانت وجود نمی داشت دستگاه خود او نیز هرگز به وجود نمی‌آمد. نفوذ هگل اکنون در کاهش است، اما در گذشته نه فقط در آلمان بلکه در جاهای دیگر هم فراوان بوده است. در پایان قرن نوزدهم، فلاسفهٔ دانشگاهی تراز اول امریکا و انگلستان غالباً پیرو هگل بودند. در خارج از حیطهٔ فلسفهٔ محض، بسیاری از الهیان پروتستان نظریات او را گرفتند. فلسفهٔ تاریخ او در نظریهٔ سیاسی تأثیر عمیق داشت. چنانکه همه می‌دانند، مارکس در جوانی شاگرد هگل بود و در دستگاه کامل و پرداختهٔ خود مقدار زیادی از جزئیات هگلی را بکار برد. حتی اگر هم (چنانکه من عقیده دارم) کمابیش همهٔ نظریات هگل غلط باشد؛ باز هگل به نام بهترین نمایندهٔ نوع خاصی از فلسفه، که در آثار دیگران انسجام و قابلیت فهم آن کمتر است، حائز اهمیت خواهد بود؛ و این اهمیت به صرف واقعیت تاریخی هم نیست. زندگانی هگل کمتر واقعهٔ مهمی دارد. در جوانی سخت مجذوب عرفان شد و نظریات بعدیش را می‌توان تا حدی صورت عقلانی مطالبی دانست که وی در جوانی از راه اشراق دریافته بود. هگل ابتدا به عنوان دانشیار در دانشگاه ینا فلسفه تدریس می‌کرد. خودش می‌گوید که رسالهٔ «نمودشناسی ذهن» Phenomenology of Mind را روز قبل از جنگ ینا تمام کرده است. سپس به نورمبرگ رفت و بعد با عنوان استاد در هایدلبرگ درس داد (۱۸۱۸-۱۸۱۶) و سرانجام در برلن از ۱۸۱۸ تا هنگام مرگ به تدریس فلسفه ادامه داد. هگل در سالهای اخیر زندگیش یک پروسی وطن پرست و یک مستخدم وفادار دولت بود و از برتری فلسفی اش، که مورد قبول و اذعان دیگران بود، به راحتی سود می‌جست. اما در جوانی پروس را تحقیر می‌کرد و ناپلئون را می‌ستود و تا حدی از پیروزی فرانسه در ینا خشنود بود.

فلسفهٔ هگل بسیار دشوار است - به نظر من در میان فلاسفهٔ بزرگ فهم نظریات هگل از همه دشوارتر است. پیش از آنکه وارد جزئیات شویم، شاید یک توصیف کلی از فلسفهٔ او مفید باشد.

هگل از علاقه‌ای که در جوانی به عرفان داشت اعتقاد به مجازی بودن جدایی و تکثر را حفظ کرده بود. در نظر او جهان مجموعه‌ای از واحدهای سخت - خواه اتم و خواه روح - که هر یک کاملاً قائم بالذات باشند نبود. قائمیت بالذات اشیای متناهی در نظر او موهوم بود. عقیده داشت که جز کل هیچ امری مآلاً و تماماً حقیقی نیست. اما با پارمنیدس و اسپینوزا از این جهت اختلاف داشت که کل را نه به نام یک جوهر بسیط بلکه به نام منظومهٔ مرکبی، از آن نوع که ما «ارگانیسم» می نامیم، تصور می کرد. آن چیزهای ظاهراً مجزایی که به نظر می رسد جهان از آنها ترکیب یافته و هم محض نیستند؛ بلکه هر یک کم یا بیش دارای درجه ای از حقیقتند. و حقیقت آنها جلوه ای از کل است، و این جلوه همان است که وقتی آن چیز را درست به نظر آوریم دیده می شود. بدیهی است که عدم اعتقاد به مکان و زمان هم با این نظر همراه خواهد بود؛ زیرا که زمان و مکان اگر کاملاً حقیقی گرفته شوند مستلزم جدایی و تکثر خواهند بود. همهٔ این مطالب باید در ابتدا به صورت اشراق از خاطر هگل گذشته باشد؛ بافت و ساختمان عقلانی آنها باید بعدها صورت بسته باشد.

هگل می‌گوید که امر حقیقی معقول است و امر معقول حقیقی است. اما وقتی که چنین می‌گوید، منظورش از «حقیقی» همان «واقعیتی» که تجربیان می‌گویند نیست. هگل اذعان دارد، و حتی مدعی است، که آنچه به نظر تجربیان امور واقعی می رسد غیر معقول است و باید هم چنین باشد. فقط وقتی که با در نظر آوردن آن امور به عنوان جلوه هایی از کل صفت ظاهر دگرگون شد معقول به نظر می‌آیند. معهذا اتحاد واقعی و معقول ناچار منجر می‌شود به مقداری خود پسندی ناشی از این عقیده که «هر چه هست صحیح است.»

هگل کل را، در بغرنجیش، «منطق» می‌نامد. و مطلق امری است روحانی.

این نظر اسپینوزا که مطلق دارای صفت بسط و همچنین صفت فکر است، نزد هگل مردود است.

دو چیز هگل را از کسان دیگری که جهان‌بینی مابعدطبیعی کمابیش شبیه به جهان‌بینی او داشته‌اند متمایز می‌سازد. یکی تأکید بر منطق: هگل چنین می اندیشید که ماهیت حقیقت را از این ملاحظه که حقیقت نباید با نفس خود در تناقض باشد می توان استنتاج کرد. وجه تمیز دیگر (که با وجه اول ارتباط دارد) عبارت است از حرکت سه مرحله‌ای که «دیالکتیک» نامیده می‌شود. مهمترین کتابهای هگل دو کتاب «منطق» اوست؛ و اگر بخواهیم دلایل نظریات او را در موضوعات دیگر درست بشناسیم باید این دو کتاب را بفهمیم.

هگل اعلام می کند که «منطق،» چنانکه وی این کلمه را می فهمد، همان مابعدالطبیعه است و با آنچه معمولاً منطق نامیده می شود کاملاً فرق دارد. نظر وی این است که هر موضوعی، اگر وصف کنندهٔ تمام حقیقت در نظر گرفته شود، متناقض با نفس خود در خواهد آمد. به عنوان یک مثال خام، می توان نظریهٔ پارمنیدس را در نظر گرفت که می گوید «واحد،» که فقط اوست که دارای حقیقت است، کروی است. هیچ چیزی نمی تواند کروی باشد مگر آنکه چیزی (حداقل مکان خالی) در خارج از آن باشد. پس فرض اینکه جهان من‌حیث‌المجموع کروی است تناقض دارد. (این استدلال را می‌توان با دخالت دادن هندسهٔ غیر اُقلیدسی مورد ایراد قرار داد، ولی به عنوان مثال فعلاً مفید است.) یا بگذارید مثال دیگری بزنیم که حتی از این هم خامتر است و در حقیقت بسیار خامتر از آن است که بتواند به وسیلهٔ هگل به کار رود: می توان بی تناقض آشکاری گفت که آقای فلان عمو است؛ اما اگر بگویید که جهان عمو است، خود را دچار دردسر خواهید ساخت. عمو مردی است که برادرزاده‌ای داشته باشد، و برادرزاده شخصی است مجزا از عمو؛ و لذا نمی‌تواند کل **حقیقت** باشد.

این مثال را می‌توان برای توضیح دیالکتیک نیز، که از تز و آنتی تز و سنتز تشکیل می شود، به کار برد. ابتدا می‌گوییم «مطلق عمو است.» این تز است. اما وجود عمو وجود برادرزاده را هم می رساند، و چون چیزی جز مطلق واقعاً وجود ندارد، و اکنون ما ملزم به وجود برادرزاده شده ایم، پس باید نتیجه بگیریم که «مطلق برادرزاده است.» این آنتی تز است. اما بر این قول همان ایرادی وارد است که بر قول «مطلق عمو است» وارد بود؛ پس ناچار به اتخاذ این نظر می‌شویم که مطلق کلی است که از عمو و برادرزاده ترکیب شده است؛ و این سنتز است. اما باز این سنتز قانع کننده نیست؛ زیرا شخص فقط در صورتی می تواند عمو باشد که برادری داشته باشد که آن برادر پدر برادرزادهٔ مورد بحث باشد. پس ما ناچار می شویم جهان خود را طوری وسعت بدهیم که شامل برادر و زن او نیز بشود. به نظر هگل ما از هر موضوعی راجع به مطلق شروع کنیم، به حکم منطق محض ناچار خواهیم بود بر همین قیاس جهان خود را بسط دهیم و به نتیجهٔ نهایی دیالکتیک که «مثال مطلق» باشد برسیم. در سراسر این جریان یک فرض اساسی وجود دارد، و آن اینکه هیچ چیزی نمی‌تواند واقعاً صحیح باشد مگر آنکه به حقیقت من‌حیث‌المجموع راجع باشد.

برای این فرض اساسی، در منطق قدیم، که فرض می کند هر قضیه ای دارای یک موضوع و یک محمول است، اساسی وجود دارد. مطابق این قول هر امر واقعی عبارت است از امری که دارای صفتی باشد. از این مقدمه نتیجه می شود که امور نسبی نمی توانند واقعی باشند، زیرا که مستلزم دو چیزند، نه یک چیز. «عمو» نسبت است و

شخص ممکن است عمو بشود بی آنکه خود بداند. در این حالت، از نقطهٔ نظر تجربی، آن شخص از عمو شـدن متـأثر نشده است؛ دارای هیچ کیفیتی نیست که سابقاً فاقد آن بوده باشد - به شرط آنکه منظور ما از «کیفیت» امری باشـد که در توصیف آن شخص، چنانکه شخصاً هست و قطع نظر از نسبتهای او با اشخاص و اشیای دیگر، ضـرورت داشـته باشد. تنها طریقی که منطق حملی می‌تواند بدان طریق از این اشکال احتراز کند این است که بگوید صدق و حقیقت صفت عموی تنها یا برادرزادهٔ تنها نیست، بلکه صفت کل مشتمل بر «عمو و برادرزاده» است، و چون به جز کل همـه چیز دارای نسبتها و روابطی با امور خارجی است، پس نتیجه می‌شود که هیچ قولی که کاملاً صادق باشد نمـی توانـد نسبت به اشیای مجزا صدق کند، و در واقع فقط کل است که حقیقت دارد. این نکته به طور مستقیم تـر از ایـن امـر هم نتیجه می‌شود که قضیهٔ «فلان و بهمان دو چیز هستند،» یک قضیهٔ حملی نیست و لذا بـر اسـاس منطـق قـدیم، چنین قضیه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس در دنیا دو چیز وجود ندارد؛ پس فقط کل، به عنوان واحـد، حقیقـی است.

برهان بالا در فلسفهٔ هگل تصریح نشده است، اما این برهان از دستگاه او بر می‌آید؛ چنانکه از دسـتگاه بسـیاری از فلافهٔ مابعدطبیعی دیگر نیز بر می‌آید.

شاید چند نمونه از روش دیالکتیک هگل به فهم مطالب کمک کند.

هگل برهان منطق خود را با این فرض شروع می کند: «مطلق هستی محض است»؛ یعنی ما فقط قائل می شـویم که مطلق **هست**، بی آنکه کیفیاتی بدان نسبت دهیم. اما هستی مطلق بی هیچ کیفیتی هیچ است؛ پس به آنتـی تـز می‌رسیم: «مطلق هیچ است.» از این تز و آنتی تز به سنتز می رسـیم: اتخـاذ هسـتی و نیسـتی، شـدن اسـت؛ و لـذا می‌گوییم: «مطلق شدن است.» البته این هم وافی به مقصود نیست؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد تا آنگاه بشـود. بدین طریق نظریات ما دربارهٔ حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از انتزاع بی مورد، یعنی از تلقی یـک چیـز متناهی به عنوان کل، ناشی بودند تکامل می‌یابند. «حدود متناهی تنها از خارج معین نمی‌شود؛ ماهیت خود آن علت انقطاع آن است و با عمل خود به صورت ضد خود در می‌آید.»

به عقیدهٔ هگل جریان تحول یا «فراگرد» (process) در فهمیدن نتیجهٔ اهمیـت اساسـی دارد. هـر مرحلـهٔ بعـدی دیالکتیک محتوی همهٔ مراحل قبلی است، چنانکه گویی مراحل قبلی در آن حل شده باشند. هـیچ مرحلـه ای جـای مرحلهٔ قبلی را تماماً نمی‌گیرد، بلکه به عنوان لحظه‌ای در کل مقام خـاص خـود را مـی‌یابـد. بنـابراین نمـی‌تـوان بـه حقیقت رسید مگر آنکه تمام مراحل دیالکتیک طی شوند.

معرفت من‌حیث‌المجموع نیز دارای حرکت سه مرحله ای است. معرفت با ادراک حسی آغـاز مـی‌شـود کـه در آن فقط آگاهی از محسوس وجود دارد. پس از آن به وسیلهٔ نقد تشکیکی حواس، معرفت معقول می شـود. سـرانجام بـه مرحلهٔ خودآگاهی می‌رسد و در آن مرحله اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. پـس خودآگـاهی عـالی‌تـرین شـکل معرفت است.

البته در دستگاه هگل باید هم چنین باشد، زیرا که باید عالی ترین نوع معرفت معرفتـی باشـد کـه مطلـق دارد؛ و چون مطلق همان کل است، پس چیزی در خارج آن وجود ندارد که به معرفت آن درآید.

به عقیدهٔ هگل، در بهترین نحوهٔ تفکر، افکار جاری و ممزوج می شوند. صـدق و کـذب، چنانکـه معمـولاً انگاشـته می شود، متضادهای کاملاً متمایز نیستند. هیچ امری تماماً کاذب نیست، و هیچ امری که در معرفت ما بگنجـد تمامـاً صادق نمی‌تواند بود. «ما به نحوی می‌توانیم معرفت حاصل کنیم که خود آن نحو کاذب است»؛ و ایـن هنگـامی روی می دهد که ما صدق مطلق را به معرفت مجزایی نسبت دهیم. سؤالی از این قبیل که «یولیوس قیصر در کجـا متولـد شد؟» جواب سر راستی دارد که به یک معنی صادق است، اما نه به معنی فلسفی. از لحاظ فلسفی «صـدق عبـارت از کل است،» و هیچ امر جزئی کاملاً صادق نیست.

هگل می‌گوید «عقل عبارت است از ایقان آگاهانه بر حقیقت کامل بودن.» معنای این کلام این نیست که یک شخص منفرد کل حقیقت است. وی در حالت انفراد خود حقیقت کامل نیست؛ آنچه در او حقیقی است شراکت اوست در کل حقیقت. ما هر چه بیشتر عقلانی شویم، سهممان در این شراکت افزایش می‌یابد.

«مثال مطلق،» که رسالهٔ منطق با آن پایان می یابد، چیزی است نظیر خدای ارسطو. و آن اندیشه است که دربارهٔ خود می‌اندیشد. بدیهی است که مطلق نمی‌تواند دربارهٔ چیزی جز خود بیندیشد؛ زیرا که هیچ چیز دیگری نیست، جز انحای مختلف فهم اجمالی و قاصری که ما از حقیقت داریم.

هگل می‌گوید که روح یگانه حقیقت است، و اندیشهٔ آن به واسطهٔ خودآگاهی معطوف به خود اوست. عین کلامی که هگل در تعریف «مثال مطلق» می‌آورد بسیار مبهم است. والاس Wallace آن را چنین ترجمه می‌کند:

«**مثال مطلق**. اندیشه، به عنوان اتحاد ذهنی و مثال عینی مفهوم مثال را تشکیل می دهد - و آن مفهومی است که موضوع (Gegenstand) آن عبارت است از مثال من حیث هوهو و عین (Objekt) آن عبارت است از مثال - و آن عینی است که کلیهٔ خصائص را در وحدت خود شامل است.»

اصل آلمانی نوشته حتی از این هم دشوارتر است.[1] اما لُب مطلب قدری آسانتر از آن است که هگل وانمود می‌کند. «مثال مطلق» عبارت است از اندیشهٔ محض که دربارهٔ اندیشهٔ محض می اندیشد. و این تمام کاری است که خدا در سراسر قرون و ادوار بدان مشغول است. و الحق که این خدا، خدای یک استاد دانشگاه است! هگل چنین ادامه می‌دهد که: «این اتحاد نتیجتاً عبارت است از حقیقت مطلق و تمام، [یعنی] اندیشه که خود را می‌اندیشد.»

اکنون می‌پردازیم به جنبهٔ خاصی از فلسفهٔ هگل که آن را از فلسفهٔ افلاطون یا فلوطین یا اسپینوزا متمایز می‌کند. حقیقت نهایی سرمدی است، و زمان نیست مگر وهمی حاصل از ناتوانی ما در دیدن کل؛ ولیکن فراگرد زمان با فراگرد صرفاً منطقی دیلکتیک رابطهٔ نزدیکی پیدا می کند. تاریخ جهان در حقیت مقولات را بدین ترتیب گذرانده است که از هستی محض در چین (که هگل از آن هیچ اطلاعی نداشت جز اینکه چنین کشوری هست) شروع و به مثال مطلق ختم می شود؛ و آن هم ظاهراً به تقریب، اگر نگوییم به تحقیق، در دولت پروس تحقق یافته است. من بر اساس مابعدالطبیعهٔ خود هگل هم برای این رأی که تاریخ جهان مراحل دیالکتیک را تکرار می‌کند هیچ توجیهی نمی‌یابم؛ و معذلک این عقیده ای است که هگل در کتاب «فلسفهٔ تاریخ» Philosophy of History عنوان کرده است. این عقیده، عقیدهٔ جالبی بود که به انقلابات امور بشری وحدت می بخشید. اما پذیرفتنی ساختن این نظریه هم مانند سایر نظریات تاریخی مستلزم وارد کردن مقدار مختصری خدشه در واقعیات و بهره‌مند بودن از مقدار زیادی بی‌اطلاعی است.

هگل مانند اخلافش مارکس و اشپنگلر Spengler این هر دو جنبه را حائز بود. جای تعجب است که فراگردی که به عنوان یک فراگرد کیهانی وانمود می شود تماماً در سیارهٔ ما، و قسمت اعظم آن هم در حوالی دریای مدیترانه واقع شده باشد. و نیز اگر حقیقت سرمدی باشد، هیچ دلیلی نیست که مراحل پسین فراگرد دیالکتیک شامل مقولاتی عالیتر از مراحل پیشین باشند - مگر اینکه انسان این فرض کفرآمیز را بپذیرد که کیهان اعظم خرده خرده دارد فلسفهٔ هگل را یاد می‌گیرد.

به عقیدهٔ هگل فراگرد زمان، هم به معنای اخلاقی و هم منطقی، در جهت کمال سیر می کند. در حقیقت این دو معنی در نظر هگل واقعاً قابل تمییز نیستند؛ زیرا کمال منطقی عبارت است از کلی است که اجزای آن تنگاتنگ بهم بافته شده باشند، و ریشه و حاشیهٔ آویخته یا اجزای مستقل نداشته باشد و مانند بدن انسان، بلکه بالاتر مانند ذهن معقول،

---

۱. تعریف آلمانی از این قرار است:

"Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist."

جز در نوشتهٔ هگل، در زبان آلمانی «Gegenstand» با «Objekt» مترادف است.

به صورت اندامی که اعضای آن وابسته به یکدیگرند و همه با هم در جهت غایت واحدی همکاری می‌کنند متحد شده باشند؛ و همین کیفیات کمال اخلاقی را نیز تشکیل می‌دهند. نقل قولی چند نظریهٔ هگل را روشن می‌کند:

«مثال مانند مرکوری، رهبر روح، در حقیقت رهبر جهان و جهانیان است. و روح، [یعنی] ارادهٔ عقلانی و واجب آن رهبر، مدیر وقایع تاریخ جهان بوده است و هست. آشنا شدن با این مقام رهبری روح هدف وظیفهٔ فعلی ما را تشکیل می‌دهد.»

«تنها فکری که فلسفه با خود وارد تأمل در تاریخ می کند تصور سادهٔ عقل است؛ و اینکه عقل سلطان جهان است؛ و اینکه علیهذا تاریخ جهان فراگردی عقلانی را به ما نشان می‌دهد. این درک و اعتقاد در قلمرو تاریخ از حیث تاریخ یک فرضیه است. اما در قلمرو فلسفه فرضیه نیست. در فلسفه با شناسایی نظری اثبات می شود که عقل - و این لفظ بدون تحقیق در رابطه‌ای که جهان نسبت به ذات الهی دارد در اینجا وافی به مقصود است - هم **جوهر** است و هم **قدرت نامتناهی**؛ و **مادهٔ نامتناهی** آن اساس کلیهٔ حیات طبیعی و روحانی را که پدید می‌آورد، و همچنین **صورت نامتناهی** را، که ماده را به حرکت در می‌آورد، تشکیل می‌دهد. عقل **جوهر** جهان است.»

«اینکه **مثال** یا **عقل** عبارت است از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق؛ و اینکه **مثال** خود را در جهان متجلی می‌سازد و در این جهان چیزی جز دین و شرف و شکوهش تجلی نمی‌کند، حکمی است که چنانکه گفتیم در فلسفه اثبات شده است و در اینجا آن را مبرهن در نظر می‌گیریم.

«جهان هوش و ارادهٔ آگاهانه به دست تصادف سپرده نشده است، بلکه باید خود را در پرتو مثال خویشتن شناس نشان دهد.»

این «نتیجه‌ای [است] که بر من معلوم شده، زیرا من تمامی عرصه را پیموده‌ام.»

همهٔ این اقوال از مقدمهٔ «فلسفهٔ تاریخ» نقل شده است.

روح، و جریان تکامل آن، موضوع اصلی فلسفهٔ تاریخ است. ماهیت روح را می‌توان با گذاشتن آن در برابر متضادش فهمید، و آن ماده است. ذات مادهٔ ثقل است و ذات روح آزادی. ماده خارج از خویش است و حال آنکه روح متمکن در خویش است. «روح وجود خویشتندار است.» اگر این کلام روشن نیست، تعریف زیر ممکن است روشن کننده‌تر باشد:

«اما روح چیست؟ روح عبارت است از نامتناهی یکسان لایتغیر - همانستی محض - که در نمود ثانویش خود را از خویشتن جدا می‌سازد و این جلوهٔ ثانوی را نقطهٔ مقابل خود، یعنی وجودِ برای خود و در خود - در مقابل کلی - می‌گرداند.»

در تکامل تاریخی روح سه جلوهٔ عمده وجود داشته است: شرقیان، و یونانیان و رومیان و آلمانیان. «تاریخ جهان عبارت است از انضباط ارادهٔ طبیعی غیر مضبوط که جهان را به تابعیت یک اصل کلی در می آورد و آزادی ذهنی می‌بخشد. مشرق زمین فقط می‌دانست، و تا به امروز هم می‌داند، که **واحد** آزاد است؛ یونانیان و رومیان می‌دانستند که **بعضی** آزادند؛ دنیای آلمانی می‌داند که **همه** آزادند.»

از این حرفها این تصور پیش می آید که دموکراسی، که در آن همه آزادی دارند، بهترین شکل حکومت است؛ اما چنین نیست. دموکراسی و آریستوکراسی هر دو متعلق به مرحله ای هستند که در آن بعضی آزادی دارند؛ استبداد متعلق به دوره ای است که در آن همه آزادی دارند. این نکته با آن معنای غریبی که هگل برای «آزادی» قائل است بستگی دارد؛ در نظر او (و تا اینجا ما می‌توانیم با او موافقت کنیم) بدون قانون، آزادی وجود ندارد، اما هگل مایل است که این قضیه را وارونه کند، و چنین استدلال کند که هر جا قانون باشد آزادی هم هست. بدین ترتیب «آزادی» در نظر او معنایش چیزی جز حق اطاعت از قانون نیست.

چنانکه می‌توان انتظار داشت، هگل عالیترین سهم را در سیر تکامل زمینی «روح» به آلمانیها می دهد. «روح آلمانی، روح دنیای جدید است. هدف آن تحقق دادن حقیقت مطلق به عنوان اختیار نهایی آزادی است. آن آزادی که غرضش در شکل مطلق خویش است.»

این آزادی از یک نوع بسیار عالی است؛ معنایش این نیست که انسان می تواند از بازداشتگاه در امان باشد. معنایش دموکراسی یا آزادی مطبوعات[1] یا هیچیک از شعارهای لیبرال که هگل آنها را با تحقیر رد می کند نیست. وقتی که روح برای خود قانون وضع می کند، این کار را آزادانه انجام می دهد. شاید به دید دنیوی ما چنین بیاید که آن روحی که قانون برای آن وضع می کند در وجود پادشاه تجسم می یابد و آن روحی که قانون برای آن وضع می شود در رعایای او. اما از نقطهٔ نظر مطلق، تمایز بین پادشاه و رعیا مانند سایر تمایزات موهوم است؛ و وقتی که پادشاه رعیت آزادیخواهی را به زندان می اندازد در اینجا باز روح است که آزادانه بر نفس خود حکومت می کند. هگل روسو را می ستاید که میان ارادهٔ عام و ارادهٔ همگان قائل به تمایز شده است. لابد پادشاه نمایندهٔ ارادهٔ عام است و اکثریت پارلمان فقط ارادهٔ همگان را تجسم می‌بخشد. نظریهٔ بسیار مساعدی است.

هگل تاریخ آلمان را به سه دوره تقسیم می کند: اول تا شارلمانی، دوم از شارلمانی تا رفورم، سوم از رفورم به بعد. این سه دوره به ترتیب به عنوان دوره های سلطنت اب و ابن و روح القدس شناخته شده‌اند. البته کمی عجیب به نظر می رسد که سلطنت روح القدس با کشتارها و فجایع بسیار هولناکی که برای فرو نشاندن جنگ دهقانان صورت گرفت آغاز شده باشد؛ اما هگل طبعاً متعرض این گونه وقایع ناچیز نمی‌شود. در عوض، چنانکه خلاف انتظار نیست، به ستایش ماکیاولی می‌پردازد.

تفسیر هگل از تاریخ پس از سقوط امپراتوری روم، پاره ای معلول و پاره ای علت طرز تدریس تاریخ در مدارس آلمان بوده است. در ایتالیا و فرانسه با آنکه تنی چند، مانند تاسیتوس Tacitus و ماکیاولی، رمانتیک وار و آلمانیها را ستوده اند مردم عموماً آلمانیها را به عنوان عامل حملات «وحشیانه» و دشمن کلیسا - نخست تحت فرمان امپراتوران، و بعدها به رهبری سران رفورم - شناخته اند. تا قرن نوزدهم ملل لاتینی آلمانیها را از حیث تمدن پایینتر از خود می دانستند. پروتستانهای آلمان هم طبعاً عکس این نظر را داشتند. آنها رومیان اخیر را منحط و فرتوت می شناختند و تصرف امپراتوری غربی را به دست آلمانیها یک قدم اساسی در راه تجدید حیات می دانستند. راجع به ضدیت امپراتوری و دستگاه پاپ در قرون وسطی عقیدهٔ گیبلینی داشتند؛ یعنی در مدارس آلمان ستایش بی حد و حصری از شارلمانی و بارباروسا تدریس می شد و هنوز هم می شود. از ضعف سیاسی و تجزیه در آلمان پس از رفورم اظهار تأسف و دلسوزی می شد، و پا گرفتن تدریجی پروس به عنوان عاملی که آلمان را تحت رهبری پروتستانی، نه رهبری کاتولیکی و نسبتاً ضعیف اطریش، در می آورد مورد استقبال قرار می گرفت. هگل هنگام فلسفه نویسی دربارهٔ تاریخ رجالی مانند تئودوریک و شارلمانی و بارباروسا و لوتر و فردریک کبیر را در مد نظر دارد. نظریات هگل را باید در پرتو اعمال این رجال، و نیز در پرتو خفتی که در آن هنگام آلمان تازه از دست ناپلئون کشیده بود، تعبیر و تفسیر کرد.

هگل به قدری آلمان را ستایش می کند که ما ممکن است تصور کنیم می خواهد این کشور را تجسم نهایی «مثال مطلق» اعلام کند، که در ماورای آن هیچ تکامل دیگری ممکن نیست. اما این عقیدهٔ هگل نیست. به عکس هگل می‌گوید که سرزمین آینده امریکاست، «که در اعصاری که ما در پیش داریم بار تاریخ جهان خود را متجلی خواهد ساخت.» و چنانکه خصیصهٔ نظریات اوست اضافه می‌کند که «شاید [این تجلی] در نبرد امریکای شمالی و

---

۱. هگل می گوید آزادی مطبوعات این نیست که شخص هر چه می خواهد بنویسد؛ چنین نظری خام و سطحی خواهد بود. مثلاً مطبوعات نباید مجاز باشند کاری کنند که آبروی دولت یا پلیس برود.

امریکای جنوبی صورت گیرد.» ظاهراً هگل می پندارد که هر چیز مهمی به صورت جنگ در می آید. اگر بـه گفتـهٔ او می شد که سهم امریکا در تاریخ جهان ممکن است ایجاد جامعه ای باشد بدون فقر مفرط، این حرف جلـب علاقـهٔ او را نمی‌کرد. به عکس وی می‌گوید که تاکنون دولت واقعی در امریکا به وجود نیامده است، زیرا که لازمهٔ دولت واقعـی تقسیم جامعه به طبقات توانگر و فقیر است.

در عقاید هگل ملتها همان جایی را دارند که طبقات در عقاید مارکس دارند. می گوید اصـل تکامـل تـاریخی روح ملی است. در هر عصری یک ملت هست که وظیفهٔ گذراندن جهان را از مرحلهٔ دیالکتیکی که بدان رسـیده اسـت بـر عهده دارد. در عصر ما این ملت البته ملت آلمان است. اما علاوه بر ملل، ما باید اشـخاص تـاریخی را نیـز بـه حسـاب آوریم؛ و این اشخاص رجالی هستند که آن تحولات دیالکتیکی که بایـد در عصـر آنهـا صـورت بگیـرد در هدفهاشـان تجسم یافته است. این اشخاص قهرمانند و حق دارند قوانین اخلاقی معمول را نقض کنند. اسکندر و قیصـر و نـاپلئون به عنوان نمونه یاد شده‌اند. من شک دارم که در نظر هگل کسی فاتح نظامی نباشد بتواند «قهرمان» به شمار آید.

تأکید هگل بر ملتها همراه با تصور خاص وی از «آزادی» ستایش او را نسبت به دولت توضـیح مـی دهـد، و ایـن جنبهٔ مهمی از فلسفهٔ سیاسی اوست که اکنون باید بدان توجه کنیم. فلسفهٔ هگل در باب دولـت در هـر دو کتـاب او، «فلسفهٔ تاریخ» و «فلسفهٔ حقوق» پرورانده شده است. این فلسفه عمدتاً با مابعدالطبیعهٔ کلی هگـل سـازش دارد، هـر چند مابعدالطبیعهٔ او را ایجاب نمی‌کند. اما در بعضی موارد - مثلاً در مورد روابط بین دُول - کار ستایش وی از دولـت ملی به جایی می‌رسد که با رجحان کلیی که برای کل در مقابل اجزا قائل است تناقض پیدا می‌کند.

ستایش دولت، تا آنجا که به عصر جدید مربوط است، از زمان رفورم آغاز شد. در امپراتوری رم، بـه امپراتـور مقـام الوهیت می دادند و از این راه دولت جنبهٔ تقدس می یافت؛ اما فلاسفهٔ قرون وسطی، به اسـتثنای چنـد تـن انگشـت شمار، روحانی بودند و لذا کلیسا را برتر از دولت قرار می دادند. لـوتر کـه در میـان فرمانروایـان پروتسـتان هـوادارانی داشت عکس این کار را بنا نهاد. کلیسای لوتری رویهمرفته معتقد به اولویت دولت بر کلیسـا بـود. هـابز کـه از لحـاظ سیاسی پروتستان بود نظریهٔ برتری دولت را پدید آورد و اسپینوزا نیز رویهمرفته با او موافقت داشـت. روسـو چنانکـه دیدیم عقیده داشت که دولت نباید سازمانهای سیاسی را تحمل کند. هگل پروتستان تندی بود کـه بـه فرقـهٔ لـوتری تعلق داشت. دولت پروس هم سلطنت مطلقه ای بود که به استیلای دولت بر کلیسـا اعتقـاد داشـت. بـه ایـن دلایـل شگفت نیست که هگل به دولت ارزش فراوان بگذارد؛ با ایـن همـه کـار سـتایش دولـت را بـه جـایی مـی‌رسـاند کـه حیرت‌انگیز است.

در «فلسفهٔ تاریخ» می‌گوید که «دولت عبارت است از حیـات اخلاقـی کـه بالفعـل وجـود دارد،» و اینکـه تمـامی حقیقت روحانیی که یک فرد آدمی داراست، از دولت سر دولت است. «زیرا حقیقت روحانی فـرد ایـن اسـت کـه ذات خود او - عقل - عیناً بر وی ظاهر شود و برای او دارای وجود بلاواسطهٔ عینی باشد... زیرا که حقیقت اتحاد ارادهٔ کلـی و ارادهٔ ذهنی است، و کلی مضمر در دولت و قوانین آن و ترتیبات کلی و عقلانی آن است. دولت **مثال الهی** است، بـه صورتی که روی زمین وجود دارد.» باز: «دولت تجسـم آزادی عقلانـی اسـت کـه خـود را بـه صـورتی عینـی تحقـق می‌بخشد و باز می‌شناسد... دولت مثال روح است در تظاهر خارجی ارادهٔ انسانی و آزادی آن.»

«فلسفهٔ حقوق» نیز در باب دولت همین نظریه را، منتها قدری کاملتر، می پروراند. «دولت حقیقت مثـال اخلاقـی است - روح اخلاقی است که که به مثابه ارادهٔ مادی مرئی که بر نفس خود آشکار است و به خود می اندیشـد و خـود را می‌شناسد، و آنچه را می‌داند، تا آنجا که می‌داند، عمل می‌کند.» دولت معقـول در خـود و بـرای خـود اوسـت. اگـر وجود دولت (چنانکه لیبرالها عقیده دارند) فقط برای منافع افراد بود، فرد می‌توانست عضو دولت باشد و مـی توانسـت نباشد. اما دولت با فرد رابطه ای به کلی غیر از این دارد: چون دولت روح عینی است، پـس فـرد فقـط تـا آنجـا دارای عینیت و حقیقت و اخلاقیت است که در دولت، که محتوی و مقصود آن وحدت از حیث وحدت بودن است، عضـویت

داشته باشد. البته ممکن است دولتهای بد هم وجود داشته باشند، اما این دولتها فقط وجود دارند و دارای واقعیت حقیقی نیستند، حال آنکه دولت عقلانی فی‌نفسه نامتناهی است.

پیداست که هگل برای دولت همان مقامی را قائل است که اگوستین قدیس و اخلاف کاتولیک او برای کلیسا قائل بودند. اما دو جهت وجود دارد که از آن جهات دعوی کاتولیکها از دعوی هگل منطقی تر است. اولاً: کلیسا اجتماعی نیست که بر حسب تصادف جغرافیایی فراهم آمده باشد، بل هیئتی است که افراد آن به واسطهٔ عقیده ای مشترک که برای آن حد اعلای اهمیت را قائلند متحد شده اند؛ و بدین ترتیب درست تجسم آن چیزی است که هگل «مثال» می نامد. ثانیاً: فقط یک کلیسای کاتولیک وجود دارد، و حال آنکه دولتها متعددند. وقتی که هر دولتی نسبت به تبعهٔ خود همان قدر مطلق‌العنان باشد که هگل می‌گوید، یافتن اصل فلسفیی که به وسیلهٔ آن روابط بین دُول مختلف تنظیم شود با اشکال روبرو خواهد شد. در حقیقت هگل بدینجا که می‌رسد از بحث فلسفی خود دست می‌کشد و به وضع طبیعی هابز و جنگ همه بر ضد همه سقوط می‌کند.

عادت سخن گفتن از «دولت،» چنانکه گویی بیش از یک دولت وجود ندارد، تا هنگامی که دولت بین المللی به وجود نیامده گمراه کننده است. چون در نظر هگل وظیفه فقط روابط ۀ فرد نسبت به دولت است، هیچ اصلی که بنابر آن بتوان روابط بین دُول را تحت موازین اخلاقی درآورد باقی نمی ماند. هگل متوجه این امر هست. می گوید در روابط خارجی هر دولت یک فرد است و هر دولت در مقابل سایر دُول استقلال دارد. «چون برای خود بودن روح حقیقی در این استقلال است، [پس] این استقلال نخستین آزادی و عالیترین شرف هر مردمی است.» سپس می‌پردازد به استدلال بر ضد هر نوع «جامعهٔ ملل» که ممکن است استقلال دُول مجزا را محدود کند. وظیفهٔ فرد (تا آنجا که به روابط خارجی دولت او مربوط می شود) کاملاً محدود و منحصر است به پشتیبانی از فردیت مادی و استقلال و حاکمیت دولت خود او. نتیجه این خواهد بود که جنگ چیزی نیست که کلاً بد باشد یا بر ما لازم باشد که خواهان امحای آن باشیم. غرض از وجود دولت تنها پشتیبانی از جان و مال افراد نیست، و این نکته جنگ را اخلاقاً توجیه می کند؛ و جنگ را نیز نباید شر مطلق یا امری تصادفی دانست یا به عنوان چیزی در نظر گرفت که علت آن در جایی است که نباید باشد.

منظور هگل تنها این نیست که در بعضی اوضاع و شرایط یک ملت به حق نمی تواند از اقدام به جنگ اجتناب کند. منظورش خیلی بیش از این است. هگل با ایجاد سازمانهایی - مانند حکومت جهانی - که مانع پیش آمدن چنان اوضاع و شرایطی می شود مخالف است؛ زیرا به نظر او خوب است که هر از گاهی جنگی در بگیرد. می گوید جنگ وضعی است که در آن ما بر بیهودگی مال و منال دنیوی جداً آگاه می شویم و بدان عمل می کنیم (این نظر را باید با ضد آن مقایسه کرد که می گوید همهٔ جنگها علل اقتصادی دارند.) جنگ دارای یک ارزش اخلاقی مثبت است: «جنگ دارای این معنای عالیتر است که به واسطهٔ آن سلامت اخلاقی اقوام در نتیجهٔ بی‌اعتنایی نسبت به استقرار تعینات حفظ می شود.» صلح رکود و انجماد است. «اتحاد مقدس» و «مجمع صلح» کانت خطا هستند؛ زیرا که خانوادهٔ دُول به دشمن هم نیاز دارد. اختلافات دولتها فقط به وسیلهٔ جنگ قابل حل است.

دولتها چون نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی قرار دارند روابط آنها قانونی یا اخلاقی نیست. حقیقت حقوق دولتها در ارادهٔ خاص آنهاست، و منافع هر دولتی عالیترین قانون آن. اخلاق و سیاست تضادی ندارند، زیرا که دولتها تابع قوانین عادی اخلاقی نیستند.

چنین است نظریهٔ هگل راجع به دولت - نظریه ای که اگر مورد قبول واقع شود هرگونه استبداد داخلی و هرگونه تجاوز خارجی را که در وهم بگنجد موجه و مقبول جلوه خواهد داد. شدت جانبداری هگل از اینجا آشکار می شود که نظریهٔ او دربارهٔ دولت با مابعدالطبیعهٔ او تناقضات فراوان دارد، و این تناقضات همگی در جهت توجیه قساوت و تجاوز و تعدی بین المللی است. اگر کسی به حکم منطق و با تأسف به نتایجی برسد که باعث اندوه خود او هم باشد،

چنین شخصی قابل بخشش است. اما انحراف از منطق به قصد آزاد بودن در هواداری از جنایت قابل بخشش نیست. منطق هگل او را به این نتیجه رسانید که در کل بیش از اجزا حقیقت و علو (این دو صفت در نظر او مترادفند) وجود دارد؛ و کل هر چه منسجم تر باشد حقیقی تر است. این نکته عمل هگل را در ترجیح دولت بر مجموعۀ نابسامانی از افراد توجیه می کند؛ اما همین نکته بایستی او را به ترجیح دولت جهانی بر مجموعۀ نابسامانی از دولتها نیز هدایت کند. در داخل محدودۀ دولت هم بایستی فلسفۀ کلی هگل او را بدین نتیجه رسانیده باشد که نسبت به فرد بیشتر احساس احترام کند؛ زیرا کلهایی که «منطق» وی از آنها بحث می کند مانند «واحد» پارمنیدس یا حتی نظیر «خدا»ی اسپینوزا نیستند؛ کلهایی هستند که در آن فرد محو نمی‌شود، بلکه به واسطۀ رابطه هماهنگ خود با یک اندام بزرگتر حقیقت بیشتری کسب می‌کند. دولتی که افراد در آن نادیده گرفته شوند یک نمونۀ کوچک از مطلق هگلی نیست.

و نیز در مابعدالطبیعۀ هگل هیچ دلیل قانع کننده ای برای تأکید بر دولت در مقابل سایر سازمانهای اجتماعی وجود ندارد من جز تعصب پروتستانی او برای ترجیح دولت بر کلیسا دلیلی نمی بینم. به علاوه، اگر خوب است که اجتماع حتی الامکان سازمان یافته باشد، چنانکه هگل عقیده دارد، در آن صورت علاوه بر دولت و کلیسا سازمانهای اجتماعی بسیاری لازم می آیند. از اصول هگل باید چنین نتیجه گرفت که هر نفعی که مضر به حال جامعه نباشد و تأمین آن با همکاری میسر شود باید سازمان خاص و مناسب خود را داشته باشد؛ و هر یک از این گونه سازمانها باید به سهم خود از استقلال برخوردار شوند. شاید ایراد شود که حاکمیت نهایی باید در جایی مستقر باشد و استقرار آن جز در دولت ممکن نیست. ولی در این صورت هم شاید مفید و مطلوب آن باشد که حاکمیت نهایی، در مواقعی که بخواهد پای تحکم را از حد معینی فراتر بگذارد. مقاومت ناپذیر نباشد.

این نکته ما را وارد مسئله ای می‌کند که در داوری مجموعۀ فلسفۀ هگل اهمیت اساسی دارد: آیا در کل بیش از اجزای آن حقیقت و ارزش وجود دارد؟ هگل به هر دو سؤال پاسخ مثبت می دهد. مسئلۀ حقیقت مسئله ای است مابعدطبیعی، و مسئلۀ ارزش مسئله‌ای است اخلاقی. معمولاً چنان دربارۀ آنها بحث می کنند که گویی این دو مسئله از هم قابل تمییز نیستند. اما به نظر من جداکردن آنها اهمیت دارد. بگذارید ابتدا دربارۀ مسئلۀ مابعدطبیعی بحث کنیم.

نظر هگل و بسیاری فلاسفۀ دیگر این است که ماهیت هر جزئی از جهان به چنان عمقی متأثر از روابط آن جزء با سایر اجزا و با کل است که هیچ بیان صادقی دربارۀ هیچ جزئی نمی توان اظهار داشت مگر آنکه آن جزء را به مقامی که در کل دارد منصوب کنیم. و چون مقام جزء در کل به همۀ اجزای دیگر بستگی دارد، پس تبیین صادق مقام آن جزء در عین حال مقام همۀ اجزای دیگر را نیز تعیین خواهد کرد. پس فقط یک تبیین صادق می توان کرد، و حقیقتی جز تمام حقیقت وجود ندارد. و به همین ترتیب جز کل هیچ چیز تام ندارد، زیرا که هر جزئی، هنگام جدایی، به سبب جدا بودن قلب ماهیت می یابد و لذا دیگر کاملاً همان که حقیقتاً هست به نظر نمی رسد. از سوی دیگر، وقتی که یک جزء چنانکه باید در ارتباط با کل در نظر گرفته شود، قائم به ذات و قادر به وجود نیست مگر به عنوان جزءِ همان کلی که فقط اوست که می‌تواند حقیقت تام داشته باشد. این از نظریۀ مابعدطبیعی هگل.

و اما نظریۀ اخلاقی می‌گوید ارزش بیشتر مکنون در کل است تا در جزء. اگر نظریۀ مابعدطبیعی صحیح باشد، صحت این نظریه هم لازم می‌آید؛ اما در صورت بطلان نظریۀ مابعدطبیعی غلط بودن این نظریه ضرورت ندارد. به علاوه، این نظریه ممکن است در مورد بعضی از کلها صدق کند و در مورد بعضی دیگر صدق نکند. مثلاً در مورد بدن جاندار بدیهی است که به یک معنی مصداق دارد: چشم که از بدن جدا شود بی ارزش است؛ مجموعه ای از اعضای منفصل یک بدن حتی اگر هم کامل باشد آن ارزشی را ندارد که خود بدن داشته است. هگل رابطۀ فرد را نسبت به دولت نظیر رابطۀ چشم با بدن تصور می کند. فرد در محل خود جزئی از کل ارزشمند است؛ چون از کل جدا شد

مانند چشم جدا شده از تن بی ارزش است. اما این تشبیه محل ایراد است؛ یعنی از اهمیت اخلاقی بعضی کلها، اهمیت اخلاقی کلهای دیگر نتیجه نمی‌شود.

این تبیین مسئلهٔ اخلاقی از یک لحاظ مهم معیوب است، و آن اینکه در این تبیین تمایز بین طریقت و موضوعیت به حساب نیامده است. چشم در بدن جاندار مفید است، یعنی ارزش طریقی دارد؛ اما ارزش موضوعی آن نسبت به هنگامی که از بدن جدا باشد بیشتر نیست. هر امری وقتی ارزش موضوعی دارد که به اعتبار خود مورد تحسین قرار گیرد، نه به عنوان طریقهٔ حصول امر دیگر. ما چشم را به عنوان طریقهٔ دیدن ارزش می‌گذاریم. خود دیدن ممکن است طریقه باشد، ممکن است موضوع باشد. هنگامی که غذا یا دشمن را به ما نشان می دهد طریقه است؛ وقتی که چیزی را که به نظر ما زیبا می‌آید به ما نشان می دهد موضوع است. دولت البته به عنوان طریقه ارزش دارد: یعنی ما را از دست دزدان و جنایتکاران حفاظت و حمایت می کند، جاده و مدرسه می سازد، و قس علی هذا. و البته ممکن است طریقهٔ شر هم باشد: مثلاً وقتی که به جنگ ظالمانه ای بپردازد. سؤال حقیقیی که ما باید در مورد هگل طرح کنیم این نیست، بل این است که آیا دولت فی حدذاته و از لحاظ موضوعی خوب است یا نه؟ آیا افراد برای خاطر دولت وجود دارند، یا دولت برای خاطر افراد؟ هگل معتقد به نظر اول است، و فلسفهٔ لیبرال که از لاک سرچشمه می‌گیرد معتقد به نظر دوم. روشن است که ما فقط در صورتی به دولت ارزش موضوعی می نهیم که برای او حیاتی خاص خود او قائل شویم، یعنی او را به یک معنی یک شخص بشناسیم. در اینجا ما بعد الطبیعهٔ هگل با مسئلهٔ ارزش مربوط می شود. شخص یک کل مرکب است که دارای زندگی واحدی است. آیا ممکن است یک «فوقشخص» هم وجود داشته باشد که، همانطور که بدن از اعضا تشکیل شده، مرکب باشد از اشخاص و دارای زندگی واحدی غیر از حاصل جمع زندگیهای اشخاص ترکیب کنندهٔ آن؟ اگر چنانکه هگل عقیده دارد وجود چنین فوق شخصی ممکن باشد، شاید که این فوق شخص همانا دولت باشد، و شاید که این فوق شخص همان قدر برتر از ما باشد که کل بدن از چشم برتر است. اما اگر چنین فوق شخصی را چیزی بیش از یک عفریت مابعدطبیعی نشناسیم، در آن صوت خواهیم گفت که ارزش موضوعی جامعه مشتق از ارزش موضوعی اعضای آن است، و دولت طریقه است نه موضوع. بدین ترتیب از مسئلهٔ اخلاقی به مسئلهٔ مابعدطبیعی منتقل می‌شویم. و خواهیم دید که خود مسئلهٔ مابعدطبیعی نیز عبارت از یک مسئلهٔ منطقی است.

مسئلهٔ مورد بحث بسیار وسیعتر از صحت و سقم فلسفهٔ هگل است. این مسئله، مسئله ای است که وجه افتراق طرفداران تحلیل منطقی و دشمنان آن را تشکیل می دهد. بگذارید مثالی بزنیم. فرض کنید من بگویم «عمرو پدر زید است.» هگل و همهٔ کسانی که به قول مارشال اسموتس Smuts به «تمامیت»[۱] معتقدند خواهند گفت: «پیش از آنکه این بیان را بفهمید، باید بدانید عمرو و زید چه کسانی هستند. و اما برای اینکه بدانید عمرو کیست، باید کلیهٔ خصایص او را بدانید؛ زیرا قطع نظر از این خصایص عمرو از هیچکس دیگری قابل تمیز نخواهد بود. اما کلیهٔ خصایص عمرو متضمن سایر اشخاص یا اشیاست. روابط عمرو با والدینش و زن و فرزندانش، و اینکه آیا او فرد خوب یا بد جامعه است، و کشوری که عمرو بدان تعلق دارد، اینها خصایص او را تشکیل می‌دهند. برای اینکه بتوان گفت شما شخص موسوم به **عمرو** را می‌شناسید، باید تمام اینها را بدانید. در کوششی که می‌کنید برای اینکه بگویید منظورتان از لفظ **عمرو** چیست، قدم به قدم کشانده می‌شوید به این که کل عالم را به حساب بیاورید، و معلوم می‌شود که بیان اولیهٔ شما ناظر بر کل عالم بوده است و نه بر دو شخص مجزا، یعنی عمرو و زید.»

---

۱. holism نظریه‌ای است که می‌گوید در هر چیزی، خصوصاً موجود زنده، عوامل تعیین کننده هر کدام یک کل غیر قابل تحلیل هستند. مارشال اسموتس کتابی به نام «تمامیت و تکامل» دارد.

اینها همه درست. اما یک ایراد اساسی هم در اینجا وارد است: اگر استدلال بالا صحیح می بود، پس معرفت اصولاً چگونه می توانست آغاز شود؟ من بر قضایای بسیاری از قبیل «عمرو پدر زید است» معرفت دارم، و حال آنکه برکل عالم معرفت ندارم. اگر هر نوع معرفت عبارت از معرفت بر کل عالم می‌بود، در آن صورت معرفتی وجود نمی‌داشت. همین کافی است که ما گمان کنیم در جایی از رشتهٔ استدلال اشتباهی رخ داده است.

حقیقت این است که برای آنکه من بتوانم لفظ «عمرو» را به طور مفید معنی و هوشمندانه بکار برم احتیاجی ندارم که همه چیز را دربارهٔ عمرو بدانم؛ بلکه باید آن قدر دربارهٔ او بدانم که بتوانم او را بازشناسم. شکی نیست که وی با همه چیز جهان، دور یا نزدیک، روابطی دارد؛ اما می‌توان صحیحاً از او سخن گفت بی آنکه آن چیزها را به حساب بیاوریم، مگر آن روابطی را که موضوع مستقیم سخن باشند. عمرو ممکن است علاوه بر آنکه پدر زید است، پدر رقیه هم باشد؛ اما برای اینکه من بدانم عمرو پدر زید است، دانستن این که پدر رقیه نیز هست ضرورت ندارد. اگر حق با هگل می بود، ما نمی‌توانستیم معنای این قضیه را که «عمرو پدر زید است» تماماً بیان کنیم؛ یعنی می بایست بگوییم: عمرو پدر رقیه، پدر زید است.» تازه این هم وافی به مقصود نمی بود، بلکه می بایست بیان خود را ادامه دهیم و به ذکر والدین و اجداد عمرو و خلاصه یک مثنوی هفتاد منی از اعلام بپردازیم. اما این امر ما را وارد مهملات می کند. نظرگاه هگلی را می‌توان بیان کرد: «لفظ **عمرو** یعنی همهٔ آنچه در مورد عمرو صادق است.» اما این بیان به عنوان تعریف مدور است؛ زیرا که لفظ «عمرو» در عبارت معرف نیز آمده است. در حقیقت اگر هگل حق می داشت. هیچ کلمه ای نمی‌توانست شروع به داشتن معنی کند زیرا برای دانستن معنای آن ما بایستی قبلاً معنای همهٔ کلمات دیگر را بدانیم تا بتوانیم تمام صفاتی را که از کلمهٔ مورد بحث مستفاد می‌شوند، و مطابق نظریهٔ هگل عبارتند از معنای کلمه، بیان کنیم.

در بیان مطلب به طور انتزاعی باید گفت که انواع مختلف صفات را باید از یکدیگر تمیز داد: یک شئ ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن هیچ شئ دیگری نباشد؛ این نوع صفت را «کیفیت» می نامند. یا شئ ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن شئ دیگری باشد. تأهل چنین صفتی است. یا شئ ممکن است صفتی داشته باشد که متضمن دو شئ باشد؛ مانند برادر زن بودن. اگر شئ خاصی دارای مجموعهٔ خاصی از کیفیات باشد و هیچ شئ دیگری دارای عین این محموعهٔ کیفیات نباشد، در ان صورت آن شئ را می توان به عبارت «شیئی که دارای فلان کیفیات است» تعریف کرد. منطق محض نمی‌تواند از اینکه شئ مزبور دارای فلان کیفیات است هیچ چیزی راجع به صفات نسبی آن شئ استنتاج کند. هگل می اندیشید که اگر ما دربارهٔ شیئی آن قدر معلومات داشته باشیم که بتوانیم آن را از همهٔ اشیای دیگر تمیز دهیم در آن صورت همهٔ صفات آن از راه منطق قابل استنباط خواهد بود. این اشتباه است، و بنای عظیم دستگاه هگل بر همین اشتباه استوار است. این امر نکتهٔ مهمی را روشن می‌کند؛ و آن اینکه هر چه منطق نادرست‌تر باشد نتایجی که از آن برمی‌خیزد دلکش‌تر است.

فصل بیست و سوم

بایرون

قرن نوزدهم در قیاس با عصر حاضر عقلانی و مترقی و راضی به نظر می‌رسد؛ معهذا در دورهٔ خوش بینی لیبرال بسیاری از مردان برجستهٔ عصر دارای صفات زمان ما بودند، که ضد صفات قرن نوزدهم است. وقتی که ما مردان را نه به نام هنرمند یا کاشف موافق یا مخالف ذوق خودمان بلکه به نام باعث و بانی تغییرات ساختمان اجتماعی و معیار ارزشها و جهان‌بینی فکری در نظر بگیریم، می‌بینیم که جریان وقایع در زمانهای اخیر تعدیل فراوانی در ارزیابی‌های ما لازم آورده و باعث شده است که اهمیت بعضی اشخاص از آنچه در گذشته می‌نموده است کمتر شود، و از آنِ بعضی دیگر بیشتر. در میان کسانی که اهمیتشان از آنچه می نمود بیشتر است، بایرون شایستهٔ مقام بلندی است. در قارهٔ اروپا چنین عقیده‌ای شگفت نخواهد بود؛ میدان نفوذ بایرون قارهٔ اروپا بود، و جایی که باید نتایج روحی او را بجوییم انگلستان نیست. در نظر غالب ما شعر بایرون سست و احساس او غالباً جلف است. اما در خارج، نحوهٔ زندگی و جهان‌بینی او چنان گسترش یافت که در امور بزرگ مؤثر افتاد.

یاغی اشرافی، که بایرون در روزگار خود نمونهٔ آن بود، با رهبر شورش دهقانی یا پرولتاریائی فرق بسیار داشت. کسانی که شکمشان گرسنه باشد برای تحریک یا توجیه نارضایی خود نیازی به فلسفهٔ دقیق و باریک ندارند و این قبیل چیزها در نظرشان جز سرگرمی توانگران بیکاره نیست. گرسنگان آنچه را دارندگان دارند می‌خواهند، نه کالای مابعدطبیعی غیر قابل لمس را. البته ممکن است عشق مسیحی را موعظه کنند، چنانکه یاغیان اشتراکی قرون وسطی می کردند، ولی دلایل حقیقی شان برای اقدام به این کار بسیار ساده است؛ و آن اینکه فقدان آن عشق در میان ثروتمندان و زورمندان باعث رنج و محنت بی‌چیزان است؛ و وجود آن در میان رفقای یاغی عامل اساسی پیروزی پنداشته می شود. اما تجربهٔ مبارزه به نومید شدن از قدرت عشق می انجامد، و کین محض را به عنوان یگانه نیروی محرک بر جای می گذارد. چنین یاغیی، اگر مانند مارکس فلسفه ای پدید آورد، فلسفه اش فقط برای اثبات پیروزی نهایی جبههٔ اوست و فلسفه ای نیست که با ارزشها سرو کار داشته باشد. ارزشهای او بدوی خواهند بود: یعنی خوبی همان شکم سیر است و باقی حرف مفت. هیچ گرسنه‌ای آماده نیست جز این بیندیشد.

اما یاغی اشرافی چون سیر است، نارضایی اش باید علل دیگری داشته باشد. من رهبران دسته هایی را که موقتاً زمام امور را از دست داده اند در شمار یاغیان نمی آورم؛ فقط کسانی را در این شمار می آورم که فلسفه شان تغییری بزرگ‌تر از توفیق شخصی را تقاضا دارد. شاید عشق پنهان به قدرت باعث نارضایی شان باشد؛ اما در افکار آگاهانه شان انتقاد از حکومت جهان مطرح است، و این انتقاد چون به اندازهٔ کافی عمق پیدا کند به صورت تظاهر دیو در جهان هستی در می‌آید، و نزد کسانی که اندکی به خرافات معتقد باشند صورت تجلی شیطان به خود می گیرد. این هر دو حال نزد بایرون دیده شد و، بیشتر به واسطهٔ کسانی که بایرون در آنها تأثیر کرد، در بخشهای وسیعی از اجتماع، که مشکل بتوان آنها را اشرافی نامید، گسترش یافت. فلسفهٔ شورش اشرافی الهام دهندهٔ سلسلهٔ درازی از نهضتهای انقلابی - از شورش کاربونار Carbonari ها پس از سقوط ناپلتون گرفته تا کودتای هیتلر در ۱۹۳۳ - بوده است؛ و در هر مرحله طرز تفکر و احساس مشابهی در میان روشنفکران و هنرمندان پدید آورده است.

پیداست که اشرافی شورشی نمی‌گردد، مگر اینکه طبیعت و اوضاع زندگی‌اش خـاص و غیـر عـادی باشـد. اوضـاع زندگی بایرون بسیار غیر عادی بود. قدیمی ترین خاطرات او مشاجرهٔ پدر و مادرش بود. مادرش زنی بود که بایرون به سبب سنگدلی از او می ترسید و به واسطهٔ ابتذال او را تحقیر می کرد؛ دایه اش خبث و فساد را با خشـکترین عقایـد کالوینی بهم آمیخته بود؛ لنگ بودنش او را سرشار از ننگ و خجلت سـاخته بـود و در مدرسـه نمـی گذاشـت کـه بـا کودکان درآمیـزد. در ده سـالگی پـس از زیسـتن در تنگدسـتی ناگهـان خـود را «لـرد» و صـاحب امـلاک نیوسـتد Newstead یافت. عموی بزرگش، «لرد خبیث» که بایرون لقب و املاک او را به ارث برد، سی سال پیش از آن مردی را در دوئل کشته بود و از آن پس همسایگانش او را از محافل خود رانده بودند. خاندان بایرون بی قاعده و بـی قـانون بود، و خاندان گوردون Gordon، یعنی اسلاف مادریش، از آنها نیز بدتر بودند.

پس از زندگانی نکبت بار در پس کوچه ها، پسر بچهٔ ده ساله البته از لقب و املاک خود شاد شـد؛ و خواسـت بـه پاس املاک اجدادش طریق آنها را در پیش بگیرد. و گرچه در سالهای اخیر شرارت آنها اسباب زحمتشان شـده بـود، بایرون اطلاع یافت که در قرون گذشته این امر باعث نام آوری آنان بوده است. یکی از نخستین اشعار بایرون، «هنگام ترک کلیسای نیوستد» On Leavig Newstead Abbey احساسات او را در آن زمان نقل مـی‌کنـد، و ایـن احساسـات حاکی از ستایش نیاکن او است که در کرسی Crecy و مارستون مور Marston Moor در جنگهـای صـلیبی شـرکت کرده بودند. بایرون شعر خود را با این تصمیم خداپسندانه ختم می‌کند که:

مانند شما زندگی کند، یا مانند شما فنا شود.
و هنگامی که تنش خاک شد،
خاکش با خاک شما درهم آمیزد.

این روحیه، روحیهٔ شورشی نیست؛ اما چایلد هارولد Childe Harold را به خاطر می‌آورد - یعنی لرد متجددی کـه تقلید بارونهای قرون وسطی را در می‌آورد. بایرون هنگامی که در دانشگاه تحصیل می کـرد و بـرای نخسـتین بـار در آمدی خاص خود داشت نوشت که خود را مستقل می بیند، مانند «یک امیر آلمانی کـه سـکه اش را خـودش ضـرب می کند، یا یک خان چروکی که اصلاً سکه ای ضرب نمی‌کند، بلکه از چیزی گرانبهاتر [یعنی] آزادی برخوردار اسـت. من [بدان سبب] با لذت از آن الهه [آزادی] سخن می گویم که مادر عزیزم بسیار مستبد بود.» بـایرون در دوره هـای بعدی زندگی اشعار شریف فراوان در ستایش آزادی سرود، اما باید دانست کـه آزادیـی کـه او مـی‌سـتاید آزادی امیـر آلمانی یا خان چروکی است، و نه آن نوع آزادی پستی که بتوان گفت آدمهای عادی از آن برخوردار می‌شوند.

با وجود ثروت و لقب بایرون، خویشان اشرافی اش از او بیزاز بودند و کاری می‌کردند که بـایرون خـود را از لحـاظ معاشرت در زمرهٔ آنان نبیند. مادرش به شدت منفور بود، و به خودش با بدگمانی می‌نگریستند.

بایرون می‌دانست که مادرش زنی عامی است، و در نهان می‌ترسید که نکند خودش هم این عیب را داشـته باشـد؛ و معجون غریب تفرعن و طغیان که سرشت او را تشکیل می دهد از اینجا برخاسته است. اگر نمی توانست نجیب‌زادهٔ متجدد باشد، می‌خواست یک بایرون جسور به شیوهٔ اجداد صلیبی اش بشود، یا شاید هم به شیوهٔ ددمنشانه تـر ولـی حتی رمانتیک تر از سرکردگان گیبلین که در سراشیب سقوط پر شکوه خود ملعون خـدا و خلـق بودنـد. داسـتانهای عشقی و ماجرایی و تواریخ قرون وسطی کتابهایی بودند که بایرون آداب و اطوار خود را از آنها می‌گرفت. بایرون مانند هوهنشتاوفها گناه می‌کرد، و مانند مجاهدان صلیبی در نبرد با مسلمانان هلاک شد.

حجب و احساس بی‌دوستی اش باعث شد که تسلی خاطر را در ماجراهای عشقی بجوید؛ اما چون به طور ناهشیار بیشتر در جستجوی مادر بود تا معشوقه، همهٔ زنها باعث یـأس او شـدند، مگـر خـواهرش اگوسـتا Augusta. مـذهب کالوینی که بایرون هرگز آن را به دور نیفکند (در ۱۸۱۶ خود را برای شلی چنین توصـیف کـرد: «متـودی، کـالوینی،

اگوستینی») باعث می شد که بایرون نحوهٔ زندگی خود را فاسد بداند. اما به خود می‌گفت که فساد لغتی است کـه در خون اوست، و از اجدادش به او ارث رسیده است و سرنوشت شومی است که خداوند عالم برای او مقـدر کـرده اسـت. حالا که چنین است، چون باید شخص برجسته‌ای باشد، در فساد و گناه برجسته خواهد شد و دست به جسارت‌هـایی خواهد زد که از حد مردم بی بند و بار عادی، که در نظر بایرون حقیر بودند، بیرون باشـد. بـایرون اگوسـتا را حقیقتـاً دوست می‌داشت، چون که با او همخون بود - یعنی از تیرهٔ اسماعیلی خاندان بایرون بود - و نیز ساده تر آنکه اگوستا به عنوان خواهر بزرگتر در تأمین رفاه روزانهٔ بایرون توجه و دلسوزی نشان می داد. اما آنچه اگوستا نثـار بـایرون کـرد تنها این توجه و دلسوزی نبود. او به واسطهٔ سادگی و خوش سلوکی‌اش به صـورت وسـیله‌ای در آمـد کـه لذیـذترین پشیمانیهای خودپسندانه را برای بایرون فراهم می کرد. بایرون می توانست خود را در ردیف بزرگتـرین گناهکـاران - مانند لرد منفرد Manfred و قابیل و حتی خود شیطان - ببیند. بدین ترتیـب جنبـهٔ اشـرافی و کـالوینی و شورشـی شخصیت بایرون به یکسان راضی می شدند، و نیز شخصیت عاشق رمانتیک او که قلبش از فقدان یگانه موجود خاکی که هنوز می‌توانست عواطف لطیف دلسوزی و عشق را در او برانگیزد شکسته بود نیز راضی می‌شد.

بایرون گرچه خود را مساوی شیطان می دانست، هرگز کاملاً جرأت نکرد که خود را در مقام خدا قـرار دهـد. ایـن مرحله از راه غرور را نیچه طی کرد که می‌گوید: «اگر خدایی وجود می‌داشت، چگونه برای من قابل تحمـل مـی بـود که خدا نباشم! بنابراین خدایان وجود ندارند.» به مقدمهٔ حذف شدهٔ این استدلال توجه کنید: «هر آنچه باعث تحقیـر غرور من شود، باید به باطل بودنش حکم کرد.» نیچه مانند بایرون، و حتی بـیش از او، مطـابق دیانـت و خداپرسـتی تربیت شده بود؛ اما چون قوهٔ تفکرش بهتر بود، راهی بهتر از راه شیطان برای خود یافت. با این حال نیچـه بـایرون را بسیار می‌پسندید. می‌گوید:

«مصیبت اینجاست که ما اگر روشهای محدود و معین حقیقت را در دل و مغـز خـود داشـته باشـیم نمـی‌تـوانیم احکام جزمی دین و مابعدالطبیعه را باور کنیم؛ اما از طرف دیگر ما به واسطهٔ تکامل بشـریت چنـان در رنـج کشـیدن حساس شده ایم که به عالیترین نوع وسیلهٔ رستگاری و تسلی نیازمندیم؛ و این حقیقت که انسان به واسطهٔ حقیقتـی که باز می شناسد ممکن است آنقدر خون از دست بدهد که هلاک شود از اینجا بر می‌خیزد. بـایرون ایـن نکتـه را در ابیات جاودانی می‌آورد:

اندوه دانش است. آنانکه بیشتر می‌دانند،
باید سوگواری‌شان برای حقیقت شوم عمیقتر باشد
درخت دانش، درخت زندگی نیست.»

گاهی، گرچه به ندرت، بایرون به نقطهٔ نظر نیچه بیشتر نزدیک می شود. اما به طور کلی نظریهٔ اخلاقی بایرون، در مقابل عمل او، کاملاً مطابق اصول مرسوم و متداول است.

در نظر نیچه مرد بزرگ همچون خداست؛ در نظر بایرون دیوی است که با خود در نبرد است. اما گـاه حکیمـی را تصویر می‌کند که به زرتشت بی‌شباهت نیست...

در راهبری پیروان خود
هنوز روح پیروانش را هدایت می‌کند،
با چنان فرمانی
که دل مرد عامی را خیره می‌سازد و رهبری
می‌کند و می‌افسرد.

و همین قهرمان «از انسان بیش از آن متنفر بود که احساس پشیمانی کند.» بایرون در حاشیهٔ این شعر به ما اطمینان می‌دهد که این دزد دریایی نسبت به طبیعت بشر صادق است، زیرا همین علائم نیز در ژنسریک Genseric پادشاه واندالها، و ازلینو Ezzelino جبار گیبلین، و یک دزد دریایی لویزیانا دیده شده است.

بایرون در جستجوی قهرمانان مجبور نبود خود را در ناحیهٔ شرقی مدیترانه و قرون وسطی محدود کند، زیرا که پوشاندن جامهٔ رمانتیک به تن ناپلئون کار دشواری نبود. تأثیر ناپلئون در مخیلهٔ اروپای قرن نوزدهم بسیار عمیق بود. ناپلئون الهام دهندهٔ آثار کلازویتس Clausewitz و استاندال و هاینه و افکار فیخته و نیچه، و اعمال وطن پرستان ایتالیا قرار گرفت. شبح ناپلئون در ادوار و اعصار گردش می کند، و تنها نیرویی است که این قدرت را دارد که در برابر نظام صنعتی و تجارت ایستادگی کند و سیل پرخاش و دشنام را به سوی صلح طلبی و کاسبی سرازیر سازد. «جنگ و صلح» تولستوی کوششی است برای دفع مضرت این شبح، اما کوششی است بی‌نتیجه؛ زیرا که این شبح هرگز از امروز قویتر نبوده است.

در مدت «صد روز» بایرون میل خود را به پیروزی ناپلئون اعلام کرد، و وقتی که خبر چنگ واترلو را شنید گفت: «خیلی متأسفم.» فقط یک بار لحظه ای با قهرمان خود مخالف شد. و آن در ۱۸۱۴ بود که (به نظر بایرون) خودکشی برازنده تر از استعفا بود. در این لحظه بایرون خاطر خود را در فضیلت جورج واشینگتن جستجو می کرد، اما بازگشت ناپلئون از جزیرهٔ الب دیگر کوشش او را غیر لازم ساخت. هنگامی که بایرون مرد، «بسیاری از روزنامه های فرانسه نوشتند که دو تن از بزرگترین مردان قرن، ناپلئون و بایرون، تقریباً در یک زمان ناپدید شدند.»[1] کارلایل که در آن هنگام بایرون را «نجیب‌ترین روح اروپا» می‌دانست و چنان احساس می‌کرد که گویی «برادری را از دست داده،» بعدها رفته رفته گوته را ترجیح داد؛ اما باز هم بایرون و ناپلئون را در کنار هم قرار می‌داد:

«برای اذهان نجیب شما انتشار اثری هنری از این قبیل به هر یک از این زبانها تقریباً واجب می شود. زیرا مگر این کار حقیقتاً چیست، جز دست به گریبان شدن با شیطان، پیش از آنکه صادقانه نبرد با او را آغاز کنید؟ بایرون شما «غمهای لرد جورج» Sorrows of Lord George خود را به نظم و نثر انتشار می دهد و از طرف دیگر بناپارت شما اپرای «غمهای ناپلئون» خود را با اسلوبی حیرت آور ارائه می‌کند، با موسیقی گلوله های توپ و فریادهای استغاثهٔ جهان، چراغهای صحنه‌اش آتش‌سوزیهای عظیم است و قافیه و ردیفش صدای غرش اسیران و سقوط شهرها.»[2] درست است که در فصل بعد کارلایل فرمان مؤکدی صادر می کند که «بایرون را ببند و گوته را باز کن،» اما بایرون در خون او بود، و حال آنکه از گوته فقط سودایی در سر داشت.

به نظر کارلایل گوته و بایرون دو «آنتی تز» بودند. آلفرد دوموسه آنها را دو شریک جرم می‌دانست که زهر اندوه را در روح شادمان فرانسوی چکاندند. گویا اکثر جوانان فرانسوی آن عصر گوته را فقط به واسطهٔ «غمهای ورتر» می‌شناخته اند و هیچ از گوتهٔ المپ نشین خبری نداشته اند. موسه بایرون را سرزنش می کرد که چرا دریای آدریاتیک و کنتس گیچولی Guiccioli را تسلی بخش خاطر خود نیافته است - و اشتباه می کرد، چون پس از آنکه بایرون با آن کنتس آشنا شد دیگر آثاری نظیر «منفرد» ننوشت. اما «دون ژوان» مانند اشعار گوته در فرانسه خواننده فراوان نداشت. به رغم موسه، از زمان بایرون تاکنون، بیشتر شعرای فرانسه اندوه بایرون وار را بهترین موضوع اشعار خود دانسته‌اند.

در نظر موسه، بایرون و گوته فقط پس از ناپلئون بزرگترین نوابغ قرن بودند. موسه که در ۱۸۱۰ متولد شده بود، به نسلی تعلق داشت که خود وی، در توصیف تغزلی افتخارات و مصائب امپراتوری فرانسه، آن را

1. Maurois, Life of Byron.
2 Sartor Resartus, Book II, chap. vi.

«conçus entre deux battailles»[۱] می‌نامد. در آلمان احساسات مردم نسبت به ناپلئون بیشتر تفاوت می کرد. گروهی، مانند هاینه، او را به نام مبلغ کبیر آزادی می دانستند و نابود کنندهٔ سرواژ و دشمن نجیب زادگی، و مردی که جوجه امیران را متزلزل ساخت؛ و گروهی دیگر او را به صورت دجال می‌دیدند و نابود کنندهٔ ملت آلمان و مرد بی اخلاقی که ثابت کرده بود تقوای آلمانی را فقط به وسیلهٔ کینهٔ خاموش نشدنی به فرانسه می توان حفظ کرد. بیزمارک از این دو طرز نگاه ترکیبی ساخت: ناپلئون همان دجال باقی ماند، اما دجالی که باید از او تقلید کرد، نه آنکه فقط از او نفرت داشت. نیچه این سازش را پذیرفت و با شادی لاشخورانه ای گفت که عصر کلاسیک جنگ دارد فرا می رسد و ما این رونق را به انقلاب فرانسه نه بلکه به ناپلئون مدیونیم. و از این راه ناسیونالیسم، و مذهب شیطانی و قهرمان پرستی، یعنی مرده ریگ بایرون، جزو معجونی شد که روح آلمان را تشکیل می‌داد.

بایرون ملایم نیست، بلکه مانند طوفان تند است. آنچه دربارهٔ روسو می‌گوید، با خود وی انطباق دارد بایرون روسو را چنین می‌خواند:

کسی که شهوت را که به افسون پوشانید، و از غم سحر فصاحت زایانید....
و باز دانست
که چگونه جنون را زیبا کند
و به افکار و اعمال خطا رنگ آسمانی زند.

اما یک تفاوت عمیق میان این دو تن وجود دارد: روسو غمگین است و بایرون خشمگین. حجب و ملایمت روسو آشکار است و از آن بایرون پنهان. روسو تقوا را به شرط آنکه ساده باشد می‌پسندد، و حال آنکه بایرون گناه را ترجیح می‌دهد به شرط آنکه بزرگ باشد. این تفاوت، هر چند فقط تفاوتی است میان دو مرحلهٔ طغیان غرایز غیر اجتماعی، حایز اهمیت است و جهتی را که نهضت رمانتیک در آن جهت گسترش و تکامل می‌یابد نشان می‌دهد.

باید اعتراف کرد که مسلک رمانتیک بایرون فقط نیمه صادقانه بود. گاه می‌گفت که اشعار پوپ از اشعار خود وی بهتر است، اما شاید که وی در احوال خاصی به این نکته معتقد می‌شد. جهانیان در ساده کردن بایرون اصرار ورزیدند و عنصر تظاهر را از یأس کلی و ادعای تحقیرش نیست به بشر حذف کردند. بایرون نیز مانند بسیاری از مردان برجستهٔ دیگر بیشتر به عنوان افسانه اهمیت داشت تا آن که واقعاً بود. به عنوان افسانه، نفوذ بایرون، خاصه در قارهٔ اروپا بسیار بود.

۱. «زادهٔ بین دو جنگ.»

فصل بیست و چهارم

شوپنهاور

شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸) در میان فلاسفه از بسیاری جهات سیمایی خاص خود دارد. شوپنهاور بدبین است، در حالی که تقریباً همهٔ فلاسفهٔ دیگر به معنایی خوش بینند. شوپنهاور نه مانند کانت و هگل کاملاً دانشگاهی است، و نه کاملاً در خارج سنت دانشگاهی قرار دارد. از مسیحیت بیزار است و ادیان هندوستان - دین هندو و دین بودایی را — می‌پسندد. مردی است دارای فرهنگ وسیع و به هنر و اخلاق به اندازهٔ علاقه مند است. از قید ملت پرستی آزاد است و با نویسندگان انگلیسی و فرانسوی همانگونه می‌جوشد که با نویسندگان کشور خویش. کشش شوپنهاور همیشه کمتر متوجه فلاسفهٔ حرفه ای بوده است. وی بیشتر اهل ادب و هنر را که در جستجوی فلسفه‌ای بوده‌اند که بتوانند بدان اعتقاد پیدا کنند به سوی خود جلب کرده است. شوپنهاور رسم تأکید بر اراده را بنا نهاد که از خصایص فلسفهٔ قرون نوزدهم و بیستم است. اما در نظر او اراده، هر چند از لحاظ مابعدطبیعی دارای مقام اساسی است، از لحاظ اخلاقی بد است - و این اخلاقی است که فقط برای مرد بدبین امکان دارد. شوپنهاور برای فلسفه سه مرجع می‌شناسد: کانت و افلاطون و اوپانیشادها. ولی من گمان نمی‌کنم شوپنهاور آن اندازه که خود می‌پندارد در نظریاتش مدیون افلاطون باشد. جهان‌بینی شوپنهاور شباهتی به جهان‌بینی عصر یونانی دارد؛ یعنی جهان‌بینی خسته و مفلوجی است که برای صلح بیش از پیروزی و برای آرام طلبی از اقدام به اصلاح، که در نظر وی حتماً بیهوده است، ارزش قائل می‌شود.

پدر و مادر شوپنهاور هر دو به خانواده های بازرگانان برجستهٔ دانزیگ تعلق داشتند و خود وی همانجا به دنیا آمد. پدرش پیرو ولتر بود و انگلستان را سرزمین آزادی و خرد می دانست. وی مانند بیشتر افراد تراز اول شهر دانزیگ از دست اندازی پروس به استقلال شهر خود ناراحت بود و در ۱۷۹۳ از انضمام دانزیگ به پروس خشمگین شد. به حدی که با زیان مالی فراوان از آنجا به هامبورگ کوچ کرد. شوپنهاور از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۷ با پدرش در هامبورگ به سر برد؛ سپس دو سال در پاریس گذراند، و در پایان این مدت پدر با کمال خوشوقتی دید که پسر زبان آلمانی را تقریباً فراموش کرده است. در ۱۸۰۳ وی را به یک مدرسهٔ شبانه روزی در انگلستان سپردند، و شوپنهاور از زبان‌بازی و ریاکاری آن مدرسه بدش آمد. دو سال بعد، برای خشنودی پدرش در هامبورگ منشی یک تجارتخانه شد؛ اما از شغل تجارت بسیار بدش می‌آمد و به زندگی ادبی و درس و بحث مایل بود. این امر با مرگ پدرش که شاید بر اثر انتحار بود ممکن شد. مادرش راضی بود که شوپنهاور صحبت اهل تجارت را بشکند و از تجارتخانه به مدرسه برود. شاید به این جهت پنداشته شود که وی مادرش را بر پدرش ترجیح می‌داد؛ اما درست عکس قضیه صادق است: شوپنهاور از مادرش بیزار بود و خاطرهٔ مهرآمیزی از پدرش در یاد داشت.

مادر شوپنهاور بانویی بود دارای آمال و دعاوی ادبی، که دو هفته پیش از جنگ ینا در وایمار منزل گزیده بود. در آنجا یک محفل ادبی داشت و کتاب می نوشت و از معاشرت رجال فرهنگ و ادب برخوردار می شد. به سرش چندان مهر نمی‌ورزید، اما برای یافتن خطاهای او چشم تیزبینی دشت. او را از پر گویی و تأثرات تو خلی بر حذر می‌داشت. شوپنهاور از معاشقات مادرش ناراحت می شد. وقتی که به سن رشد رسید ثروت مختصری به ارث برد و پس از آن او

و مادرش بتدریج از یکدیگر بیشتر و بیشتر بیزار شدند. تحقیر شوپنهاور نسبت به زنان بی‌شک دست کم تا حدی معلول مشاجرات او و مادرش بوده است.

شوپنهاور هنوز در هامبورگ بود که تحت تأثیر رومانتیکها، خصوصاً تیک Tieck و نوفالیس Novalis و هوفمن Hoffmann قرار گرفت، و از هوفمن بود که ارادت به یونان و بیزاری از عناصر یهودی مسیحیت را آموخت. یک رمانتیک دیگر، یعنی فریدریش شلگل Friedrich Schlegel ارادت شوپنهاور را به فلسفهٔ هندی تحکیم کرد. شوپنهاور در سال ۱۸۰۹ که به سن رشد رسید به دانشگاه گوتینگن رفت و در آنجا به کانت ارادت پیدا کرد. دو سال بعد به برلن رفت و در آنجا بیشتر به تحصیل علم پرداخت. در مجلس درس فیخته حاضر شد، اما از او بدش آمد. در هیجانات جنگ آزادی بی تفاوت باقی ماند. در ۱۸۱۹ در برلن دانشیار شد و چنان به خود غره بود که ساعات درس خود را در همان ساعات درس هگل قرار داد، اما چون نتوانست شنوندگان هگل را به مجلس درس خود بکشاند چیزی نگذشت که از درس گفتن دست کشید. سرانجام به عنوان پیرمردی مجرد در سدن منزل گزید. سگ کوچکی دشت به نام آتما (یعنی «روح جهان») و روزی دو ساعت قدم می زد و چپق درازی می کشید و روزنامهٔ «تایمز» لندن را می خواند و خبرگیرهایی را بکار می‌گماشت تا علائم و شواهد شهرت او را کشف کنند. شوپنهاور ضد دموکرات بود و از انقلاب ۱۸۴۸ نفرت داشت. به احضار ارواح و سحر و جادو معتقد بود. در اطاق کارش نیم تنه‌ای از کانت و مجسمه‌ای مفرغی از بودا داشت. در شیوهٔ زندگیش می‌کوشید از کانت تقلید کند، مگر از سحرخیزی او.

اثر عمدهٔ شوپنهاور «جهان به عنوان اراده و اندیشه» The World as Will and Idea در پایان سال ۱۸۱۸ منتشر شد. شوپنهاور این اثر را دارای اهمیت فروان می‌پنداشت، و حتی می گفت که بعضی از قطعات آن را روح القدس به او تقریر کرده است. اما با کمال خشم و ناراحتی شوپنهاور، این کتاب پاک بی اثر از کار در آمد. در ۱۸۴۴ شوپنهاور ناشر کتاب را متقاعد ساخت که چاپ دوم آن را منتشر کند. اما چند سال دیگر طول کشید تا توانست قدری از آن شهرتی را که در آرزویش بود به دست آورد.

دستگاه شوپنهاور روایت دیگری است از همان دستگاه کانت، منتها این روایت آن جنبه های از رسالهٔ «انتقاد» مورد تأکید قرار می دهد که با آنچه مورد تأکید فیخته و هگل است کاملاً تفاوت دارد. فیخته و هگل خود را از شئ فی نفسه خلاص کردند و بدین ترتیب به معرفت از لحاظ مابعدطبیعی مقام اساسی دادند. شوپنهاور شئ فی نفسه را حفظ کرد، ولی آن را با اراده یکی ساخت. وی معتقد بود که آنچه بر ادراک به عنوان جسم من ظاهر می شود در واقع ارادهٔ من است. این رأی بیش از آنچه اکثر کانتیان حاضر بودند بپذیرند به عنوان نشئتی از فلسفهٔ کانت قابل مدافعه بود. کانت می گفت که مطالعهٔ قانون اخلاقی می تواند ما را به ماورای نمود برساند و معرفتی را به ما بدهد که از عهدهٔ ادراک حسی خارج است. همچنین می‌گفت که مطالعهٔ قانون اخلاقی اساساً به اراده مربوط است. در نظر کانت فرق بین مرد خوب و مرد بد عبارت است از فرق بین اشیای فی نفسه و همچنین فرق بین اراده ها. از این موضوع نتیجه می شود که در نظر کانت اراده به جهان بود تعلق دارند، نه به جهان نمود. نمود منطبق با اراده عبارت است از حرکت جسمانی، و به همین جهت است که، به نظر شوپنهاور، بدن نمودی است که بود آن اراده است.

اما اراده که در ورای عالم نمود است می‌تواند از چند خواست متفاوت تشکیل شده باشد. طبق نظر کانت که در این مورد شوپنهاور هم با او موافق است، زمان و مکان هر دو فقط به عالم نمود تعلق دارند؛ شئ فی نفسه در زمان یا مکان نیست. بنابراین ارادهٔ من بدان معنی که واقعیت دارد نمی‌تواند موقت باشد، و نیز نمی تواند از چند عامل ارادی تشکیل شده باشد، زیرا که زمان و مکانند که منشأ تکثرند؛ یا به اصطلاح مدرسی، که شوپنهاور می پسندد، اصل تفرّدند. پس ارادهٔ من واحد و بی زمان است. یا نه، باید آن را با ارادهٔ کل عالم یکی دانست. جدایی من وهمی است که از دستگاه ذهنی ادراک موقت و متمکن من بر می خیزد. آنچه حقیقی است عبارت است از ارادهٔ وسیعی که در کل جریان طبیعت، چه جاندار و چه بیجان، ظاهر می‌شود.

تا اینجا ممکن است انتظار داشته باشیم که شوپنهاور ارادهٔ جهانی خود را با خدا تطبیق دهد و به وحدت وجودی برسد نه بی‌شباهت به وحدت وجود اسپینوزا که در آن فضیلت هماهنگی با ارادهٔ الهی است. اما در این مرحله بدبینی شوپنهاور او را به نتیجهٔ دیگری راهبری می کند. ارادهٔ جهانی خبیث است. اراده به طور کلی خبیث است، یا دست کم سرچشمهٔ همهٔ رنجهای بی نهایت است. رنج بردن اصولاً لازمهٔ حیات است، و هر قدر دانش افزایش یابد رنج هم بیشتر می شود. اراده غایت ثابتی ندارد که اگر بدان غایت نایل آید رضایت حاصل شود. گرچه مرگ سرانجام باید پیروز شود، باز ما مقاصد بیهودهٔ خود را دنبال می کنیم. «همان طور که در حباب تا آنجا که می‌توانیم می‌دمیم و آن را هر چه بزرگتر می سازیم، با آنکه خوب می‌دانیم که خواهد ترکید.» چیزی به نام خوشبختی وجود ندارد، زیرا که آرزوی تحقق نیافته باعث رنج می شود، و تحقق آن هم جز دلزدگی ثمری ندارد. غریزه باعث می شود که انسان تولید مثل کند، و این امر موقع تازه برای رنج بردن و مرگ ایجاد می‌کند؛ به همین جهت است که عمل مقاربت شرم‌آور است. خودکشی بی‌فایده است: نظریهٔ تناسخ ارواح، اگر هم صحیح نباشد، حقیقتی را به صورت افسانه بیان می‌کند.

اینها همه سخت باعث تأسف است؛ اما یک راه فرار هم وجود دارد، و این راه در هندوستان کشف شده است:

بهترین افسانه ها، افسانهٔ «نیروانا» است (که شوپنهاور آن را به «فنا» تعبیر می‌کند.) وی قبول دارد که این موضوع مخالف نظریهٔ مسیحی است، اما «حکمت قدیم نژاد بشر به واسطهٔ حادثه ای که در جلیله رخ داد دگرگون نخواهد شد.» علت رنج بردن شدت اراده است. هر چه اراده را کمتر اعمال کنیم، کمتر رنج خواهیم برد. و در اینجا سرانجام معرفت مفید از کار در می آید؛ به شرط آنکه معرفت از نوع خاصی باشد. تمایز بین یک شخص و شخص دیگر جزو عالم نمود است، و هنگامی که جهان را در حقیقت ببینیم این تمایز از میان می رود. در نظر شخص خوب پردهٔ «مایا» (پندار، وهم) شفاف است. او می بیند که همهٔ اشیا یکی هستند، و تمایز بین او و دیگران ظاهری است. وی از طریق عشق به این درون بینی می رسد، و عشق همیشه عبارت است از همدردی، و با درد دیگران مربوط است. وقتی که پردهٔ مایا کنار رود، یک شخص رنج تمام جهان را بر عهدهٔ خود می گیرد. در شخص خوب، معرفتِ به کل همهٔ خواستها را خاموش می سازد؛ ارادهٔ او از زندگی منصرف می شود، و ماهیت خود را نفی می‌کند. «در او وحشتی پدید می‌آید از ماهیتی که وجود نمودی او جلوه‌ای از آن است، [یعنی از] مغز و باطن جهانی که آکنده از رنج شناخته شده است.»

از اینجاست که شوپنهاور، دست کم در کردار، به توافق کامل با عرفان پرهیزکارانه کشانده می شود. آثار اکهارت Ekhart و انگلوس سیلسیوس Angelus Silesius از «عهد جدید» بهتر است. در مسیحیت رسمی چیزهای خوبی هم وجود دارد، مانند نظریهٔ گناه فطری، چنانکه اگوستین قدیس و لوتر بر ضد «مذهب مبتذل پلاگیوسی» تعلیم می دهند؛ اما اناجیل در موضوعات مابعدطبیعی به طرز تأسف آوری ناقص و قاصرند. شوپنهاور می‌گوید که دین بودا عالیترین ادیان است؛ و نظریات اخلاقی بودا در سراسر آسیا، مگر در نقاطی که «نظریات نفرت انگیز اسلام» رواج دارد، مورد قبول است.

شخص خوب کسی است که عفت کامل دارد، فقر را داوطلبانه اختیار می کند، روزه می گیرد، ریاضت می کشد، در هر کاری قصدش فروشکستن ارادهٔ فردی خویش است. اما مانند عرفای غربی این کار را برای نیل به هماهنگی با خدا انجام نمی‌دهد. شخص خوب در جستجوی چنین خوبی مثبتی نیست. خوبی مورد نظر وی کلاً و تماماً منفی است:

«باید تصور تاریک آن هیچی را که در ورای هر فضیلت و تقدسی به عنوان هدف غایی آنها می بینیم و همانگونه که کودکان از تاریکی می ترسند از آن بیمناکیم از میان ببریم؛ حتی نباید مانند هندیان به وسیلهٔ افسانه ها و کلمات بی معنی، از قبیل جذب مجدد در برهما و نیروانا که بوداییان می گویند، از آن طفره برویم. ارجح آن است که ما

آزادانه این حقیقت را بپذیریم که آنچه پس از محو کامل اراده باقی می ماند، در نظر همهٔ کسانی که هنوز آکنده از اراده‌اند، مسلماً هیچ است: اما به عکس در نظر کسانی که اراده‌شان انصراف حاصل کرده و خود را منتفی ساخته باشد، این جهان ما، که چنین واقعی است، با همهٔ خورشیدها و کهکشانهایش هیچ است.»

در اینجا شوپنهاور به طرز مبهمی می رساند که شخص مقدس چیز مثبتی را می بیند که سایرین نمی‌بینند، اما هیچ اشاره‌ای به اینکه آن چیز چیست نمیکند؛ و من گمان می‌کنم که این معنی از حدود لفظ تجاوز نکند.

شوپنهاور می گوید جهان و همهٔ نمودهای آن فقط تعیّن اراده است. با تسلیم اراده:

«همهٔ آن نمودها نابود می شوند، آن کشش و کوشش مداوم بی انتها و بیقرار در همهٔ درجات عینیت که جهان از آن و به وسیلهٔ آن تشکیل می شود، آن اشکال متنوع که بتدریج یکدیگر را تعقیب می کنند، همهٔ تظاهرات اراده، و سرانجام اشکال کلی این تظاهر، یعنی زمان و مکان نیز، و نیز آخرین شکل اساسی آن، ذهن و عین، همه نابود می‌شوند. وقتی اراده نباشد اندیشه نیست، جهان نیست. در برابر ما فقط مسلماً فقط هیچ قرار دارد.»

این گفته ها را ما جز به این صورت نمی توانیم تفسیر کنیم که مقصود شخص مقدس این است که حتی الامکان به عدم بگراید؛ منتها به دلیل نامعلومی که هرگز به وضوح تشریح نشده است، این کار به وسیلهٔ خودکشی میسر نیست. اینکه چرا شخص مقدس بر شخص مست رجحان دارد، فهمیدنش چندان آسان نیست. شاید شوپنهاور می پنداشت که لحظات هوشیاری آدم مست با کمال تأسف زیاد خواهد بود. مذهب تسلیم و بیخودی شوپنهاور نه چندان عاری از تناقض است و نه چندان صادقانه. عرفایی که شوپنهاور بدانها استناد می کند به تعمق اعتقاد داشتند. در وجد و حال عرفانی بایستی عمیقترین نوع معرفت به دست آید، و این نوع معرفت والاترین خوبی شناخته می شد. از پارمنیدس گرفته به بعد معرفت فریبندهٔ ظاهری در مقابل نوع دیگری از معرفت قرار داده می شد، و نه در مقابل چیزی غیر از معرفت. مسیحیت می گوید که حیات جاودانی ما در معرفت به خداست. اما شوپنهاور این حرفها را قبول ندارد. او می پذیرد که آنچه معمولاً به نام معرفت شناخته می شود، به قلمرو «مایا» تعلق دارد؛ اما وقتی که پردهٔ پندار را بشکافیم خدایی نمی بینیم، بلکه چشممان به شیطان می افتد که همان ارادهٔ قادر مطلق خبیثی است که مدام مشغول تنیدن تاری از رنج برای شکنجه دادن مخلوقات خویش است. شخص حکیم، که از این «سیر و سلوک شیطانی» به وحشت افتاده است، فریاد بر می دارد که «دور شو!» و به وادی فنا پناه می برد. دعوی اینکه عارفان به چنین افسانه ای اعتقاد دارند، توهینی بر عارفان است. و عنوان کردن اینکه حکیم بی آنکه به فنای کامل نائل شود باز می تواند چنان زندگی کند که زندگیش ارزشی داشته باشد، با بدبینی شوپنهاور سازگار نیست. مادام که حکیم وجود دارد بدان سبب وجود دارد که حافظ اراده است، و این بد است. حکیم ممکن است با تضعیف ارادهٔ خود مقدار این بدی را تقلیل دهد، اما هرگز نمی‌تواند به هیچ خوبی مثبتی دست یابد.

نظریهٔ شوپنهاور، اگر از روی زندگانی خود او دربارع اش قضاوت کنیم، صادقانه هم نیست. شوپنهاور معمولاً در رستوران خوبی مفصل غذا می خورد، روابط عاشقانهٔ سرسری فراوانی داشت که شهوانی بود اما سودایی نبود، بی‌اندازه مشاجره جو و بسیار حریص بود. یکبار از اینکه پیرزن خیاطی جلو در خانهٔ او با دوستی صحبت می داشت به خشم آمد و او را از پلکان به پایین انداخت و ناقص کرد. پیرزن به محکمه شکایت برد و فرمانی گرفت که شوپنهاور را ملزم می ساخت تا وقتی که پیرزن زنده است هر سه ماه یکبار مبلغی (۱۵ تالر) به او بپردازد. پس از بیست سال که پیرزن مرد شوپنهاور در دفتر حساب خود نوشت: «Obit onus. Abit onus.»[۱] مشکل بتوان در زندگانی او فضیلتی یافت، سوای مهربانی با حیوانات، که آن را تا جایی رسانده بود که به تشریح حیوانات زنده برای پیشرفت علم اعتراض

۱. «زال مُرد، ملال برد.»

می کرد. از همهٔ جهات دیگر، شوپنهاور کاملاً خودخواه بود. مشکل بتوان باور کرد که مـردی کـه عمیقـاً بـه فضـیلت ریاضت و تسلیم و فنا اعتقاد داشته باشد در عمل هرگز قدمی در راه تجسم معتقدات خود بر ندارد.

از لحاظ تاریخی دو چیز شوپنهاور مهم است: بدبینی او، و نظریهٔ او دائر بر اینکه اراده برتر از معرفت است. بدبینی او این امکان را پدید آورد که مردم به فلسفه بپردازند بی‌آنکه مجبور باشند خـود را قـانع کننـد کـه هرگونـه بـدی را می‌توان با توضیح مرتفع ساخت؛ و بدین طریـق بـدبینی شـوپنهاور بـه عنـوان پـادزهر مفیـد بـود. از لحـاظ علمـی، خوش‌بینی و بدبینی به یک اندازه قابل اعتراضند: خوش‌بینی فرض می‌گیرد، یا می‌کوشد اثبات کند، که جهـان بـرای خوشی ما وجود دارد؛ بدبینی می گوید که جهان برای ناخوشی ما وجود دارد. از لحاظ علمـی هـیچ دلیلـی در دسـت نیست که جهان، چه به این صورت و چه به آن صورت، وجودش به ما مربوط باشد. اعتقاد به خوش‌بینـی یـا بـدبینی بستگی به مزاج دارد نه به عقل؛ اما مشرب خوش‌بینی در میان فلاسفهٔ غرب بسیار معمولتر بوده است. بنـابراین یـک نمایندهٔ گروه مخالف می‌تواند در مطرح ساختن ملاحظاتی که در غیاب او از نظر دور می‌ماند مفید واقع شود.

اما مهمتر از بدبینی نظریهٔ برتری اراده بود. بدیهی است که این نظریه هیچ ارتبـاط منطقـی بـا بـدبینی نـدارد، و کسانی که پس از شوپنهاور بدان اعتقاد داشتند غالباً در آن مبنایی برای خوش‌بینی می‌دیدند. نظریهٔ برتری اراده، بـه صورتهای مختلف مورد اعتقاد بسیاری از فلاسفهٔ جدید، به خصوص نیچه و برگسـون و جیمـز و دیـویی، واقـع شـده است. اما این نظریه در خارج از حلقهٔ فلاسفهٔ حرفه ای نیز باب شده است و به همان نسبت که مقـام اراده بـالا رفتـه مقام معرفت پایین آمده است. به گمان من این قابل توجه‌ترین تغییـری اسـت کـه در عصـر مـا در فلسـفه روی داده است. روسو و کانت زمینه را آماده کردند، اما شکل خالص این تغییر به وسیلهٔ شوپنهاور اعلام شـد. بـه همـین دلیـل شوپنهاور، به رغم تناقض و قدری سطحی بودن فلسفه‌اش، به نام مرحله‌ای از تکامـل تـاریخی دارای اهمیـت فـراوان است.

فصل بیست و پنجم



نیچه

نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) خود را به حق جانشین شوپنهاور می‌دانست؛ اما از بسیاری جهات، به خصوص از جهت استحکام و انسجام نظریه، از شوپنهاور برتر است. اخلاق شرقی شوپنهاور که دائر بر انکار نفس بود مابعدالطبیعهٔ او که بر قدرت مطلق اراده استوار است، ناهماهنگ به نظر می رسد. در فلسفهٔ نیچه، چه در اخلاق و چه در مابعدالطبیعه، اراده دارای مقام عالی است. نیچه با آنکه استاد دانشگاه بود بیشتر مشرب ادبی داشت و کمتر دانشگاهی بود. این فیلسوف هیچ نظریهٔ جدیدی در بودشناسی یا معرفت شناسی اختراع نکرد، و اهمیتش در درجهٔ اول از حیث اخلاق است و در درجهٔ دوم به عنوان یک منتقد تیزبین تاریخ. من بحث خود را کمابیش یکسره به اخلاق نیچه و انتقاد وی از دین منحصر خواهم ساخت؛ زیرا این جنبه از نوشته های اوست که او را صاحب نفوذ کرده است.

زندگانی نیچه ساده بود. پدرش یک کشیش پروتستان بود و تربیت او بسیار مذهبی بود. در دانشکده به عنوان دانشجوی ادبیات یونان و زبانشناسی استعداد شگرفی از خود نشان داد، چندان که در ۱۸۶۹ پیش از آن که دانشنامه‌اش را بگیرد کرسی استادی و زبانشناسی را در بال به او پیشنهاد کردند، و او پذیرفت. وضع جسمانیش هرگز خوب نبود، و پس از چند بار که به مناسبت بیماری از کار معاف شد، سرانجام در ۱۸۷۹ کناره گرفت. پس از آن در آسایشگاههای سویس به سر می برد. در ۱۸۸۸ دیوانه شد و تا هنگام مرگ در این حال بود. نیچه علاقهٔ مفرطی و پر شوری به واگنر داشت، ولی ظاهراً بر سر «پارسیفال» Parsifal که نیچه آن را بیش از حد دارای رنگ مسیحی و آکنه از انکار نفس می‌دانست با او مشاجره کرد. پس از این مشاجره نیچه واگنر را سبعانه انتقاد می‌کرد و حتی کار را به جایی کشانید که او را به جهود بودن متهم کرد. اما جهان‌بینی کلی او بسیار شبیه به جهان‌بینی واگنر در «حلقهٔ نیبلونگ» باقی ماند. زبر مرد نیچه بسیار به زیگفرید Siegfried شبیه است، و جز آنکه زبان یونانی هم می‌داند. این نکته شاید به نظر عجیب بیاید، ولی در این میان تقصیری متوجه من نمی‌شود.

نیچه آگاهانه رمانتیک نبود؛ در حقیقت غالباً رمانتیکها را به شدت انتقاد می کند. به طور آگاهانه، جهان بینی او یونانی بود؛ منتها جزءِ اورفئوسی آن حذف شده بود. نیچه فلسفهٔ ماقبل سقراط را غیر از فیثاغورس، می ستود. خود وی شباهت زیادی به هراکلیتوس دارد. انسان بزرگوار ارسطو، به انسانی که نیچه او را «انسان نجیب» می نامد، شباهت بسیار دارد؛ اما به طور کلی نیچه فلاسفهٔ یونانی بعد از سقراط را از اسلافشان پایین‌تر می‌داند. وی سقراط را به جرم آنکه اصل و نسبش پست بود نمی‌تواند ببخشد؛ او را «Roturier» [عامی] می‌نامد و متهمش می‌کند که جوانان نجیب زادهٔ آتنی را به واسطهٔ انحراف اخلاقی دموکراتی فاسد می سازد. افلاطون را خصوصاً به واسطهٔ ذوقی که در تهذیب اخلاق نشان می‌دهد محکوم می‌کند. اما پیداست که نیچه از محکوم ساختن افلاطون چندان دلخوش نیست؛ و برای تبرئهٔ او چنین عنوان می کند که شاید افلاطون در تهذیب اخلاق صداقت نداشته و فضیلت را فقط به عنوان وسیله ای برای منظم نگهداشتن طبقات اجتماع تبلیغ می‌کرده است. یک جا او را طرّار می‌نامد. دموکریتوس و اپیکوروس را دوست می‌دارد، اما در علاقه‌اش نسبت به فیلسوف اخیر غیر منطقی به نظر می‌رسد؛ مگر آن را در حقیقت به علاقهٔ نسبت به لوکرتیوس تعبیر کنیم.

چنانکه می‌توان انتظار داشت، نیچه چندان اعتقادی به کانت ندارد و او را «یک متعصب اخلاقی به سبک روسو» می‌نامد.

به رغم انتقاد نیچه از رمانتیکها، جهان‌بینی نیچه از رمانتیکها بسیار متأثر است. این جهان بینی همان آشوب طلبی اشرافی بایرونی است، و انسان وقتی که می بیند نیچه بایرون را می ستاید در شگفت نمی‌شود. نیچه می‌کوشد تا دو دسته از ارزشها راکه به آسانی هماهنگ نمی‌شوند با هم ترکیب کند: از یک طرف بی‌رحمی و جنگ و غرور اشرافی را دوست می دارد؛ از طرف دیگر به فلسفه و ادبیات و هنرها. خصوصاً موسیقی، عشق می ورزد. از لحاظ تاریخی این ارزشها در عصر رنسانس در کنار یکدیگر وجود داشتند. پاپ یولیوس دوم، که هم برای تصرف بولونی می جنگید و هم میکل آنژ را بکار می‌گماشت، آن نوع آدمی است که نیچه دوست می داشت بر مسند قدرت ببیند. مقایسهٔ نیچه با ماکیاولی، با وجود تفاوتهای مهمی که میان آنها هست، امری طبیعی است. تفاوتها اینکه ماکیاولی مردی بود اهل کار که عقایدش بر اثر تماس نزدیک با امور اجتماعی پدید آمده بود و با زمانش هماهنگی داشت؛ فضل فروش یا باریک بین نبود، و فلسفهٔ سیاسی‌اش به سختی یک کل منسجم را تشکیل می‌داد. نیچه به عکس استاد دانشگاه بود؛ مردی بود اهل کتاب، و فیلسوفی بود که آگاهانه با آنچه راه و روش مسلط سیاسی و اخلاقی زمان می نمود مخالفت می ورزید. و اما وجوه شباهت نیچه و ماکیاولی از اینها عمیقتر است: فلسفهٔ سیاسی نیچه به فلسفهٔ سیاسی کتاب «امیر» (و نه به کتاب «گفتارها») شباهت دارد؛ گو اینکه فلسفهٔ نیچه تحلیل شده و با زمینهٔ وسیعتری انطباق یافته است. نیچه و ماکیاولی هر دو دارای اخلاقی هستند که کسب قدرت هدف آن را تشکیل می‌دهد، و عمداً ضد مسیحی است؛ گو اینکه از این لحاظ نیچه صریحتر است. ناپلئون در نظر نیچه همان بود که سزار بورجا در نظر ماکیاولی: یعنی مرد بزرگی بود که از مخالفان ناچیز و ناکسی شکست خورده بود.

انتقاد نیچه از دین و فلسفه تماماً تحت تأثیر انگیزه‌های اخلاقی قرار دارد. وی به صفات خاصی علاقه دارد که می‌پندارد (و شاید هم حق دارد) که فقط برای یک اقلیت اشرافی امکان دارد. به نظر وی اکثریت باید فقط وسیله ای باشند برای عز و علو اقلیت، و نباید آنها را به عنوان کسی که دعوی مستقلی بر سعادت یا رفاه دارند در نظر گرفت. نیچه معمولاً از مردم عادی به عنوان مشتی بی سر و پا نام می‌برد. و مانعی نمی‌بیند که برای پدید آمدن یک مرد بزرگ اگر لازم باشد این مردم رنج بکشند. بدین ترتیب تمام اهمیت سالهای بین ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۵ در وجود ناپلئون خلاصه شده است: «انقلاب ناپلئون را ممکن ساخت؛ این است توجیه انقلاب. اگر چنین پاداشی نتیجهٔ سقوط و درهم ریختن تمامی تمدن ما باشد، ما باید [سقوط و درهم ریختن تمدن خود را] آرزو کنیم. ناپلئون ناسیونالیسم را ممکن ساخت؛ این است عذر ناسیونالیسم.» نیچه می‌گوید که تقریباً همهٔ آرمان عالی این قرن بسته به وجود ناپلئون است.

نیچه دوست می‌دارد که نظریات خود را به صورت معما و نه نحوی که خوانندهٔ عادی را در شگفت کند باز نماید. و این کار را بدین ترتیب می کند که کلمات «خوب» و «بد» را با مدلول عادیشان بکار می‌برد، و آنگاه می‌گوید که «بد» را بر «خوب» ترجیح می دهد. کتاب نیچه به نام «آن سوی خوبی و بدی» Beyond Good and Evil در حقیقت می خواهد نظر خواننده را در اینکه چه چیز خوب است و چه چیز بد تغییر دهد؛ اما ظاهراً، جز در بعضی لحظات، چنین وانمود می‌کند که آنچه را «بد» است می‌ستاید، و به آنچه «خوب» است دشنام می‌دهد. مثلاً می‌گوید این خطاست که وظیفهٔ خود بدانیم که پیروزی خوبی و امحای بدی را هدف خود قرار دهیم؛ این عقیدهٔ انگلیسی است، و نمونهٔ عقاید «جان استوارت میل احمق» است. میل مردی است که نیچه او را سخت تحقیر می‌کند. دربارهٔ او می‌گوید:

«نفرت دارم از ابتذال این مرد، هنگامی که می گوید آنچه برای یک انسان صحیح است، برای انسان دیگر نیز صحیح است»؛ «آنچه را نمی‌خواهید دیگران با شما بکنند شما با دیگران نکنید.»[1] «این گونه اصول ظاهراً همهٔ روابط بشری را **بر خدمات متقابل** بنا می کنند، چنانکه هر عملی بهای نقد کاری به نظر خواهد رسید که نسبت به ما صورت گرفته است. فرض این قضیه بی اندازه پست است؛ یعنی مسلم گرفته شده است که **در ارزش عمل من و تو نوعی تعاد وجود دارد.**[2]»

فضیلت حقیقی، در مقابل نوع معمول و متداول فضیلت، چیزی نیست که در دسترس همه باشد؛ بلکه باید خاص یک اقلیت اشرافی باقی بماند. این فضیلت سودآور یا موافق شرط حزم نیست، بلکه صاحب خود را از دیگران ممتاز می سازد؛ با نظم دشمن است و به اشخاص دانی ضرر می رساند. بر مردم عالی واجب است که بر ضد توده ها بجنگد و در برابر تمایلات دموکراتی عصر خود بایستند؛ زیرا که در همهٔ جهات مردم متوسط دست به دست هم می دهند تا خود را به مقام سالاری برسانند. «هر چیزی که [انسان را] به نازعات دهد و نرم کند و پای «مردم» یا «زن» را پیش بکشد، به نفع رنج کلی، یعنی قلمرو انسان «پست،» عمل می کند.» نخستین گمراه کننده روسو بود که زن را جالب ساخت؛ پس از او هریت بیچراستو[3] Harriet Beecher Stowe و بردگان قرار دارند؛ و سپس سوسیالیستها که از کارگران و بی چیزان هواداری می‌کنند. با همهٔ این عناصر باید جنگید.

اخلاق نیچه به هیچ معنای عادی کلمه اخلاق تن آسانی نیست. نیچه به انضباط اسپارتی و توانایی رنج کشیدن، و همچنین رنج رساندن، برای اغراض مهم عقیده دارد. قدرت اراده را بیش از هر چیز می ستاید. می گوید «من **قدرت اراده** را بر طبق مقدار مقاومتی که می تواند نشان دهد و مقدار رنج و شکنجه ای که می تواند تحمل کند و بداند که چگونه متوجه نفع خود گردد می‌سنجم و با انگشت ملامت به بدی و رنج وجود اشاره نمی‌کنم، بلکه این امید را در دل می‌پرورانم که زندگی روزی بیش از آن که تاکنون بوده است بد و آگنده ز رنج شود.» نیچه رحم و شفقت را ضعفی می‌داند که باید با آن جنگید. «هدف به دست آوردن **نیروی شگرف عظمت** است که می‌تواند مرد آینده را از راه انضباط، و نیز از راه امحای میلیونها مردم بی سر و پا، شکل دهد و معهذا می تواند از بیچارگی ناشی از دیدن منظرهٔ رنج آوری که از آن پدید می آید و نظیرش هرگز دیده نشده است بپرهیزد.» نیچه با شادی خاصی دوره‌ای از جنگهای عظیم را پیش‌بینی می‌کرد. معلوم نیست اگر زنده مانده و تحقق پیش‌بینی خود را دیده بود خوشحال می‌شد یا نه.

اما نیچه پرستندهٔ دولت نیست، بلکه از این مرحله بسیار دور است. نیچه فردپرست و قهرمان پرست پر شوری است. می‌گوید که بدبختی تمامی یک ملت کمتر از رنج کشیدن یک فرد بزرگ اهمیت دارد. «بدبختیهای همهٔ این مردم حقیر رویهمرفته حاصل جمعی را تشکیل نمی‌دهند، مگر در احساس مردان بزرگ.»

نیچه ملت پرست نیست و علاقهٔ مفرطی به آلمان نشان نمی‌دهد. نیچه خواهان یک نژاد حاکم جهانی است که خداوندان زمین باشند، و «یک اشرافیت جدید وسیع، مبتنی بر ضبط نفس شدید، که در آن ارادهٔ حکمای قدرتمند و هنرمندان جبار بر هزاران سال نقش شود.»

نیچه همچنین ضد یهود قطعی هم نیست، هر چند به نظر او آلمان از یهودیان اشباع شده است و نباید اجازه داد که دیگر سیل یهودیان بدان سرزمین جاری شود. نیچه از انجیل بدش می آید، اما تورات را با عالیترین کلمات

---

۱. به نظر می آید که پیش از میل شخص دیگری نیز همین رأی را آورده باشد.

۲. در همهٔ نقل قولهایی که از نیچه شده تکیهٔ روی کلمات از متن اصلی است.

۳. نویسندهٔ کتاب «کلبهٔ عمو تُم» م.

می‌ستاید. برای اینکه شرط انصاف در حق نیچه رعایت شده باشد باید تأکید کنم که بسیاری از وقایع اخیر که ارتباطی با جهان‌بینی اخلاقی کلی او دارند مخالف عقاید صریح او هستند.

دو نمونه از موارد انطباق اخلاق نیچه شایستهٔ توجهند: اول تحقیر او نسبت به زنان؛ دوم انتقاد سخت او از مسیحیت.

نیچه هرگز از پرخاش کردن به زنان نمی‌آساید. در کتاب شبه پیامبرانه اش، «چنین گفت زرتشت،» می گوید که زنان هنوز قابلیت دوستی پیدا نکرده اند؛ هنوز گربه و مرغند، یا حد اعلی گاوند. «مرد باید برای جنگ تربیت شود و زن برای تفریح مرد جنگی. مابقی همه حماقت است.» اما اگر به اندرز بسیار مؤکد او در این موضوع اعتماد کنیم، تفریح مرد جنگی نیز از نوع عجیبی خواهد بود: «به پیش زن می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن.»

اما نیچه همیشه این اندازه خشمگین نیست، گو اینکه همواره به همین اندازه نسبت به زنان نظر تحقیر دارد. در کتاب «ارادهٔ معطوف به قدرت» The Will to Power می‌گوید: «از زنان چنان لذت می بریم که گویی از موجودی لذیذتر و لطیفتر و اثیری تر برخوردار می شویم. عجیب رفتاری است با موجوداتی که در ذهن خود جز رقاصی و مهمات و زرق و برق چیزی ندارند! اینها همیشه موجب مسرت روح عمیق و استوار هر مردی بوده اند.» اما همین زیباییها نیز فقط تا وقتی در زنان وجود دارد که در زیر سلطهٔ مردان مرد باشند؛ به محض آنکه استقلالی به دست بیاورند غیر قابل تحمل می‌شوند.» زن موجبات ننگ بسیار دارد؛ در زن فضل فروشی و سطحی بودن و روحیهٔ معلمی و خرده خود پسندی و لگام گسیختگی و عدم استقلال فراوان نهفته است... که واقعاً بهتر آن بوده است که تاکنون ترس از مرد آنها را تحت فشار و تسلط خود داشته است.» نیچه در «آن سوی خوبی و بدی» چنین می گوید، و اضافه می کند که ما باید زنان را ملک خود بدانیم، چنانکه شرقیان می‌دانند. همهٔ ناسزاهایی که به زنان می گوید به عنوان حقایق مسلم و مبرهن مطرح می‌شود، و در تأیید آنها هیچ دلیل شاهدی از تاریخ یا تجربهٔ شخصی خود نویسنده - که تا آنجا که به زن مربوط است تقریباً به خواهرش منحصر بود - ذکر نمی‌شود.

ایراد نیچه به مسیحیت این است که مسیحیت قبول «روحیهٔ بردگی» را باعث شده است. مشاهدهٔ تضاد بین استدلالات نیچه و استدلالات «فیلوزوف»های فرانسوی پیش از انقلاب جالب است. آنها می گفتند که احکام مسیحی باطل است: مسیحیت تسلیم به آنچه را که ارادهٔ خداوند انگاشته می شود تعلیم می دهد، در صورتی که انسانهایی که برای نفس خود حرمت قائلند نباید در برابر هیچ «قدرت» عالیتری سر تعظیم فرود آورند؛ و کلیساهای مسیحی با جباران متحد شده اند و دشمنان دموکراسی را در انکار آزادی و مداومت دادن به مکیدن شیرهٔ جان بی چیزان یاری می‌دهند. نیچه به صحت مابعدطبیعی مسیحیت یا دینهای دیگر علاقه‌مند نیست، چون یقین دارد که هیچ دینی واقعاً حقیقت ندارد. راجع همهٔ ادیان بر حسب نتایج اجتماعی آنها قضاوت می کند. در مورد اعتراض به رضا دادن به ارادهٔ مفروض خدا با «فیلوزوف»ها موافق است، اما ارادهٔ «هنرمندان جبار» زمینی را به جای ارادهٔ خدا قرار می دهد. تسلیم صحیح است، مگر برای این مردان برتر، اما نه تسلیم به خدای مسیحیت. در مورد اتحاد کلیساهای مسیحی با جباران و دشمنی آنها با دموکراسی، نیچه می‌گوید این درست وارونهٔ حقیقت است. به نظر نیچه انقلاب فرانسه و سوسیالیسم از لحاظ روحی با مسیحیت ذاتاً یکی است، و نیچه با همهٔ آنها به یکسان مخالف است؛ به این دلیل که وی افراد بشر را از هیچ جهتی از جهات مساوی نمی‌شناسد.

نیچه می‌گوید که ادیان بودایی و مسیحی هر دو ادیان «نیهیلیستی» هستند. به این معنی که هرگونه تفاوت ارزش نهایی را بین یک انسان و انسان دیگر را منکرند؛ اما از این دو، دین بودایی خیلی کمتر محل ایراد دارد. مسیحیت انحطاط آور و آکنده از عناصر فاسد و پلید است؛ عامل محرک آن طغیان تودهٔ بی سر و پاست. این طغیان به وسیلهٔ جهودان آغاز شد و به وسیلهٔ «مصروعین مقدسی» مانند پولس قدیس، که راستی و صداقتی نداشت، به مسیحیت کشیده شد. « «عهد جدید» کتاب مقدس یک نوع بشر کاملاً پست است. » مسیحیت بدفرجام ترین و

گمراه‌کننده‌ترین دروغی است که تاکنون وجود داشته. هیچ مرد شایان توجهی تاکنون شباهتی به انسان آرمانی مسیحی نداشته است. مثلاً قهرمانان «حیات مردان نامی» پلوتارک را در نظر بگیرید. مسیحیت را به مناسبت نفی ارزش «غرور و غم هجران و مسئولیت عظیم و روحیهٔ عالی و حیوانیت پر شکوه و غرایز جنگ و پیروزی و الوهیت شهوت و انتقام و خشم و شهوترانی و حادثه و معرفت» باید محکوم ساخت. همهٔ این چیزها خوبند و مسیحیت آنها را بد نامیده است – نیچه این طور عقیده دارد.

نیچه می‌گوید که مسیحیت می‌خواهد دل انسان را رام کند، و این اشتباه است. حیوان وحشی شکوهی دارد که وقتی رام شود آن شکوه را از دست می دهد. تبهکارانی که داستایوسکی با آنها معاشرت داشت از خود داستایوسکی بهتر بودند؛ زیرا آنها به نفس خود بیشتر حرمت می نهادند. نیچه از ندامت و توبه مشمئز می‌شود و آن را «Folie circulair» («حمق مدوّر») می‌نامد. برای ما مشکل است که خود را از این نحوهٔ تفکر راجع به رفتار انسان خلاص کنیم: «ما وارث دو هزار سال تشریح زندهٔ وجدان و تصلیب نفس هستیم.» نیچه قطعهٔ فصیحی دربارهٔ پاسکال دارد که شایان نقل کردن است، زیرا بهترین ایرادهای نیچه را به مسیحیت در بر دارد:

«ما به چه چیز مسیحیت می‌نبردیم؟ زیرا مقصود آن عبارت است از انحای اقویا و شکستن روح آنها؛ استفاده کردن از لحظات خستگی و ضعف آنها، و تبدیل کردن اطمینان غرور آمیز آنها به نگرانی و عذاب وجدان زیرا می‌داند که چگونه شریف ترین غرایز را مسموم کند و آنها را به بیماری مبتلا سازد، تا اینکه قوت آنها و ارادهٔ قدرت آنها متوجه درون گردد و بر ضد خود آنها بکار افتد؛ تا اینکه اقویا به واسطهٔ تحقیر نفس و از خود گذشتگی مفرط نابود شوند: همان نابودی پلیدی که پاسکال معروفترین نمونهٔ آن است.»

نیچه آرزو می‌کند که در جای قدیس مسیحی کسی را ببیند که خود وی او را انسان «شریف» می نامد، و منظورش به هیچ وجه یک نمونهٔ کلی نیست، بلکه منظورش اشرافی حاکم است. انسان «شریف» قادر به قساوت است، و در جای خود به آنچه نزد عوام جنایت نامیده می شود توانا خواهد بود. فقط در قبال کسانی که با او مساویند وظیفه می شناسد. از شاعران و هنرمندان و همهٔ کسانی که اتفاقاً در فنی استاد باشند حمایت و حفاظت خواهد کرد، ولی این کار را خود وی به عنوان فردی از طبقه ای بالاتر از کسانی که فقط در کاری مهارت دارند انجام می دهد. از مردان جنگی سرمشق می گیرد و می آموزد که مرگ را با منافعی که وی به خاطر آنها می جنگد همراه و مرتبط سازد؛ که افراد را قربانی کند و مدعای خود را آنقدر مهم بداند که در راه آن از فدا کردن جان مردمان دریغ نکند؛ که بر طبق انضباط وقفه ناپذیری رفتار کند و در جنگ به خود اجازه دهد که خشونت و حیله بکار برد. وی کاری را که قساوت انجام می‌دهد با علو اشرافی اش باز می شناسد: «تقریباً همهٔ آنچه ما آن را «فرهنگ عالی» می نامیم، مبتنی بر روحانی ساختن و تشدید و تصویب قساوت است.» انسان «شریف» ذاتاً مجسمهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت است.

اکنون باید دید نظر ما دربارهٔ عقاید نیجه چه باید باشد؟ این عقاید تا چه اندازه صحت دارند؟ آیا هیچ مفید هستند؟ آیا هیچ امر عینی در آنها وجود دارد، یا فقط رؤیاهای قدرت یک آدم علیل است؛ یا به عبارت دیگر پنبه دانه‌ای است که شتری در خواب دیده است؟

قابل انکار نیست که نیچه، نه در میان فلاسفهٔ رسمی بلکه در میان مردمی که اهل فرهنگ ادبی و هنری هستند، نفوذ فراوان داشته است. همچنین باید پذیرفت که پیش‌بینی‌های او راجع به آینده بیش از پیش‌بینی لیبرالها و سوسیالیستها راست در آمده است. اگر نیچه صرفاً علامت یک بیماری باشد، باید گفت که این بیماری در عصر جدید شیوع فراوان دارد.

معهذا مطالب زیادی در نظریات او هست که باید به عنوان جنون بزرگ پنداری خویشتن طرد شود. دربارهٔ اسپینوزا می‌گوید: «این منزوی بیمارگونی که در لباس مبدل ظاهر شده، چقدر جبن و ضعف از خود نشان می‌دهد!» درست عین همین را می‌توان دربارهٔ خود وی گفت، و آن هم با میلی کمتر؛ زیرا که وی در گفتن آن در حق اسپینوزا

تردیدی به خود راه نداده است. پیداست که نیچه در خیالبافی‌هایش استاد دانشگاه نیست، بلکـه مـرد جنگـی اسـت. همهٔ کسانی که وی آنها را می ستود نظامی بودند. عقیده اش دربارهٔ زنان، مانند عقیدهٔ هـر مـردی، تجسـم احسـاس خود اوست نسبت به زنها، که در مورد او آشکارا جز احساس ترس نیست. «تازیانه ات را فراموش مکن»؛ اما اگر خـود نیچه با تازیانه پیش زنان می‌رفت نود درصد آنها تازیانه را از دستش می‌گرفتند؛ و خودش هم این را می دانست و بـه همین جهت از زنان دوری می‌کرد و با سخنان تلخ بر خودخواهی زخم خورده‌اش مرهم می نهاد.

نیچه محبت مسیحی را محکوم می‌کند، زیرا که آن را محصول ترس می دانـد. یعنـی مـن مـی ترسـم کـه مبـادا همسایه ام به من آسیب برساند، و این است که به او اطمینان می‌دهد که او را دوست می‌دارم؛ اگر قـویتر و جسـورتر می بودم، تحقیری را که البته نسبت به او احساس می‌کنم بدو نشان می‌دادم. هیچ به نظر نیچه ممکن نمی‌رسـد کـه کسی احساس محبت کلی داشته باشد - پیداست بدین علت که خود وی احساس کین و ترس کمابیش کلی داشـت و می‌خواست آن را به عنوان بی اعتنایی بزرگوارانه جا بزند. مرد «شریف» نیچه - که خود اوست در خیالبافی‌هایش - موجودی است به کلی عاری از همدردی و بیرحم و حیله‌گر و سنگدل و فقط علاقه‌مند به قدرت خویشـتن. شـاه لیـر King Lear در آستانهٔ جنون می‌گوید:

> کارها خواهم کرد -
> چه کارهایی، هنوز نمی‌دانم - اما
> کارهایی که جهان را به وحشت خواهدافکند.

این است جان کلام و چکیدهٔ فلسفهٔ نیچه.

هرگز به نظر نیچه نرسید که خود این شهوت قدرت که او به زبر مرد خـود ارزانـی مـی‌دارد نتیجـهٔ تـرس اسـت. کسانی که از همسایهٔ خود نترسند لزومی نمی‌بینند که بر او جبر و ستم روا دارند. کسانی کـه بـر تـرس غالـب آمـده باشند دارای صفات دیوانه وار نرون های «جبار هنرمند» نیچه نیستند که می کوشند از موسیقی لذت ببرنـد و مـردم را بکشند، در حالی که دلشان از وحشت انقلاب در کاخ لبریز است. من انکار نمی‌کنم که تـا حـدی بـر اثـر تعلیمـات نیچه جهان واقعی هم به کابوس نیچه شباهت بسیار یافته است؛ اما این امر هیچ از وحشت این کابوس نمی‌کاهد.

باید اعتراف کرد که نوع خاصی از اخلاق مسیحی وجود دارد که انتقادات نیچه حقاً دربارهٔ آنهـا صـدق مـی کنـد. پاسکال و داستایوسکی - که خود نیچه مثال می‌زند - هر دو در تقوا و فضیلتشان نوعی دنائت و نکبت هست. پاسکال مفکرهٔ ریاضی عالی اش را فدای خدایش کرد، و بدان ترتیب وحشیگریی به خدای خود نسبت داد کـه همـان تسـرّی جسمانی شکنجه‌های روح بیمار خود پاسکال بود. داستایوسکی «غرور موجه» را اصلاً قبول نداشت. گناه می‌کرد برای آنکه پشیمان شود و از تجمل اعتراف کردن لذت برد.

من وارد بحث در این مسئله نمی‌شوم که آیا این گونه انحرافات را تا چه حد می‌توان بر ضد مسیحیت عنوان کرد؛ اما اعتراف می کنم که من در این عقیده با نیچه موافقم که خاکساری داستایوسکی قابل تحقیر است. من قبـول دارم که اندکی غرور و حتی تحمیل نفس جزو بهترین خصائل انسانی است؛ و هیچ فضیلتی که از تـرس سرچشـمه بگیـرد نباید زیاد ستوده شود.

مقدسان دو نوعند: آنها که به طبع مقدسند، و آنها که تقدس را از ترس اختیار می کنند. مقدس به طبع محبتـی خودجوش نسبت به نوع بشر دارد و کار خوب را بدان سبب انجام می‌دهد که انجام دادن آن موجب خشنودی اوست. از طرف دیگر، مقدس ترسان مانند کسی است که فقط از ترس پلیس دزدی نمی‌کند. اگر فکر آتش جهنم یا تـرس از انتقام همسایه مانعش نمی‌شد خبیث می‌بود. نیچه فقط مقدس دوم را می‌تواند تصور کند. وجودش چنـان از تـرس و کینه سرشار است که محبت داشتن به نوع بشر به نظرش غیر ممکن می‌نماید. هرگز آن انسان را تصور نکـرده اسـت

که با همهٔ بی‌باکی و غرور و ثبات قدم مرد برتر، به کسی آزار نمی‌رساند زیرا کهم میلی به این کـار نـدارد. آیـا کسـی هست که تصور کند لینکلن بدان سبب چنان رفتار کرد که از آتش دوزخ می‌ترسید؟ در نظر نیچه لینکلن پست است و ناپلئون والا.

اکنون بررسی مسئلهٔ اخلاقی مهمی که نیچه طرح کرده است باقی می ماند. یعنی: آیـا اخـتلاق مـا بایـد اشـرافی باشد یا باید به معنایی همهٔ مردم را مساوی فرض کنیم؟ این مسئله ای است که به صورتی که اکنون من آن را بیـان کردم معنای چندان روشنی ندارد، و پیداست که نخستین قدم این است که بکوشیم موضوع را روشنتر کنیم.

ابتدا باید بکوشیم که **اخلاق** اشرافی را از **نظریهٔ سیاسی** اشرافی متمایز کنیم. معتقدان بـه اصـل بنتـام دائـر بـر بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد، دارای اخلاق دموکراتی هستند؛ ولی ممکن است معتقد باشند کـه بهتـرین راه تأمین خوشبختی عمومی به وسیلهٔ شکل اشرافی حکومت میسر است. نظرگاه نیچه این نیست. نیچه می‌گوید کـه خوشبختی مردم عادی جزو خوبی نیست. هر آنچه فی نفسه خوب یا بد است، فقط در اقلیت والا وجود دارد؛ آنچه بـر سر مابقی می‌آید حساب نیست.

مسئهٔ بعدی این است که تعریف اقلیت والا چیست؟ در عمل این اقلیت عبارت بوده است از یک نژاد فاتح یا یـک جامعهٔ اشرافی موروثی؛ و جوامع اشرافی، لااقل در بحث نظری، همیشه اعقـاب نژادهـای فـاتح بـوده انـد. مـن گمـان می‌کنم این تعریف را نیچه می پذیرفت. نیچه به ما می‌گوید که «هیچ اخلاقیتی بی‌اصل و نسب خوب ممکن نیست.» می‌گوید که طبقهٔ شریف همیشه ابتدا وحشی است، اما همهٔ پیشرفتهای انسان به واسطهٔ جامعهٔ اشرافی صورت گرفته است.

روشن نیست که نیچه برتری اشراف را فطری می داند یا نتیجهٔ تربیت و محیط در صورت اخیـر محـروم سـاختن مردم از امتیازاتی که بنا به فرض برای آنها صلاحیت دارند امری است که دفاع از آن دشوار است. به همین جهت مـن فرض را چنین می گیرم که به نظر نیچـه جوامـع اشـرافی فـاتح و اعقـاب آنهـا از لحـاظ سـاختمان طبیعـی برتـر از زیردستان خود هستند، چنانکه انسان برتر از حیوانات اهلی است، منتها نه به آن اندازه.

و اما وقتی که می‌گوییم «از لحاظ ساختمان طبیعی برتر» مقصود چیست؟ هنگام تفسیر نظریات نیچه منظـور مـا این خواهد بود که افراد نژاد برتر و اعقاب آنها بیشتر احتمال دارد که به معنای مورد نظر نیچه «شریف» باشند، یعنی قدرت ارادهٔ بیشتر و همدردی کمتر و ترس کمتر و ملایمت و مهربانی کمتری داشته باشند.

اکنون می‌توانیم اخلاق نیچه را بیان کنیم. گمان می‌کنم سطور زیر تحلیل منصفانه‌ای از اخلاق وی باشد:

فاتحان جنگ و اعقاب آنها معمولاً از لحاظ ساختمان طبیعی برتر از شکست خوردگان هستند. پـس امـر مطلـوب این است که آنها زمام قدرت را در دست داشته باشند و امور را مطلقاً موافق منافع خود اداره کنند.

در اینجا باز کلمهٔ «مطلوب» را باید مورد بررسی قرار داد. در فلسفهٔ نیچه چه چیـزی «مطلـوب» اسـت؟ از نقطـهٔ نظر شخص بیگانه آنچه نیچه «مطلوب» می نامد چیزی است که نیچه طلب می کند. بـا ایـن تعبیـر نظریـهٔ نیچـه را می توان ساده تر و صادقانه تر در یک جمله بیان کرد: «من آرزو می کنم که ای کاش در آتـن عصـر پـریکلس یـا در فلورانس عصر مدیچی زندگی می‌کردم.» اما این فلسفه نشـد. ایـن نکتـه ای اسـت در شـرح احـوال یـک آدم. کلمـهٔ «مطلوب» مرادف «طلب شده به وسیلهٔ من» نیست، بلکه دارای ادعایی است، هر چند محو و مبهم، برای قانونگـذاری کلی. شخص خداپرست ممکن است بگوید مطلوب آن چیزی است که خدا طلب کنـد؛ امـا نیچـه نمـی‌توانـد چنـین حرفی بزند. نیچه می‌توانست بگوید که از راه نوعی اشراق اخلاقی خبر دارد که چـه چیـزی خـوب اسـت؛ امـا چنـین چیزی نمی‌گوید؛ زیرا این سخن خیلی بوی سخنان کانت را می دهد. آنچه نیچه می تواند در توضیح کلمهٔ «مطلوب» بگوید این است: «اگر مردم آثار مرا بخوانند، درصد خاصی از آنان با آنچه من برای سـازمان اجتمـاع طلـب مـی کـنم هماهنگ خواهد شد. این عده، با الهام گرفتن از نیرو و تصمیمی که فلسفهٔ من بدانها می دهد، می‌تواننـد اشـرافیت را

احیا و حفظ کنند، در حالی که یا خودشان طبقهٔ اشراف را تشکیل دهند یا (مانند من) ستایشگر اشراف باشند. بدین طریق می‌توانند دارای زندگانیی باشند که از آنچه به عنوان خادم مردم برایشان میسر است تمامتر باشد.»

در فلسفهٔ نیچه عنصر دیگری هم هست که دارای شباهت نزدیکی است با ایرادی که منفردان سرسخت به اتحادیه های صنفی وارد می کنند. در جنگ همه بر ضد همه، فاتح محتملاً دارای صفات معینی است که نیچه می پسندد؛ مانند شجاعت و فعالیت و قدرت اراده. اما اگر کسانی که دارای این صفات اشرافی نیستند (و اکثریت عظیم را همینها تشکیل می‌دهند) با یکدیگر متحد شوند ممکن است با همهٔ پستی انفرادیشان سرانجام پیروز شوند. در این نبرد «اراذل و اوباش» متحد بر ضد اشراف، مسیحیت جبههٔ عقیدتی است؛ چنانکه انقلاب کبیر فرانسه جبههٔ جنگ حقیقی بود. پس بر ماست که با هرگونه اتحادی بین کسانی منفرداً ضعیفند مخالفت کنیم، تا مبادا نیروی متحد آنها بر کسانی که منفرداً قوی هستند بچربد. از طرف دیگر باید اتحاد را بین عناصر قوی و نیرومند جامعه افزایش دهیم. نخستین قدم در راه ایجاد چنین اتحادی تبلیغ فلسفهٔ نیچه است. ملاحظه می‌کنید که حفظ تمایز بین اخلاق و سیاست آسان نیست.

اما اگر بخواهیم - چنانکه من مسلماً می‌خواهم - براهینی بر ضد اخلاق و سیاست نیچه پیدا کنیم، چه براهینی می‌توان پیدا کرد؟

دلایل عملی متینی وجود دارد که نشان می دهد اقدام به تأمین اغراض نیچه در حقیقت به تأمین چیزی کاملاً مغایر اغراض او منجر خواهد شد. از جوامع اشرافی مبتنی بر اصل و نسب امروزه دیگر سلب اعتبار شده است. تنها شکل عملی جامعهٔ اشرافی عبارت است از سازمانی نظیر حزب فاشیست یا نازی. چنین سازمانی مخالف را بر می‌انگیزد و احتمال دارد در جنگ شکست بخورد؛ اما اگر هم شکست نخورد دیری نخواهد گذشت که به صورت یک دولت پلیسی در خواهد آمد و لاغیر، که فرمانروایانش در وحشت کشته شدن به سر می‌برند و قهرمانانش در بازداشتگاه. در چنین جامعه ای، خبرچینی و تفتین زیر ایمان و شرف را سست می‌کند و آن جامعهٔ اشرافی کذایی که بایستی از مردان برتر تشکیل شود بر اثر انحطاط به صورت دسته‌ای از بزدلان مرتعش در می‌آید.

اما اینها دلایلی است برای زمان ما. در ادوار گذشته که اشرافیت محل تردید نداشت این دلایل وزن و ثباتی نشان نمی‌دادند. حکومت مصر چندین هزاره مطابق اصول نیچه اداره می شد. تا قبل از انقلاب امریکا و فرانسه، حکومت همهٔ دُول بزرگ کمابیش اشرافی بود. بنابراین بر ماست که از خود بپرسیم آیا دلیل معتبری هست که بنابر آن ما دموکراسی را بر شکلی از حکومت که دارای چنان تاریخ طولانی و توفیق آمیزی است ترجیح دهیم؟ یا به عبارت بهتر چون بحث ما دربارهٔ فلسفه است نه سیاست، آیا برای ردّ اخلاقی که نیچه به وسیلهٔ آن اشرافیت را تأیید می‌کند مبانی عینی وجود دارد؟

مسئلهٔ اخلاقی، در مقابل سیاسی، عبارت است از مسئلهٔ همدردی. همدردی، بدان معنی که انسان از رنج دیگران رنجور شود، تا حدی جزو طبیعت انسان است. کودک وقتی که صدای گریهٔ کودک دیگر را بشنود ناراحت می شود. اما رشد این حس در اشخاص مختلف بسیار متفاوت است. بعضی از شکنجه دادن لذت می برند؛ بعضی دیگر، مانند بودا، احساس می کنند تا زمانی که جانداری رنج می کشد نمی توان کاملاً خوشبخت بود. بیشتر مردم نوع بشر را به دو دستهٔ دوست و دشمن تقسیم می کنند و با دستهٔ سابق احساس همدردی دارند، ولی نسبت به دستهٔ اخیر ندارند. اخلاقی از قبیل اخلاق مسیحی با بودایی مبنای عاطفی‌اش را همدردی کلی تشکیل می دهد؛ و مبنای اخلاق نیچه فقدان کامل همدردی است. (نیچه مکرر بر ضد همدردی موعظه می کند، و در این مورد انسان احساس می کند که او در پیروزی از احکام خود با هیچ اشکالی روبرو نمی‌شود.) مسئله این است که: اگر بودا و نیچه با هم روبرو می شدند، آیا هر یک از آنها می‌توانستند دلیلی بیاورند که به دل شنوندهٔ بی‌طرف بنشیند؟ منظورم دلایل سیاسی

نیست. می‌توانیم تصور کنیم که بودا و نیچه در پیشگاه الهی حاضر شده‌اند و، چنانکه در باب اول «کتاب ایوب» آمده، پیشنهادهایی می‌دهند که خدا چه نوع جهانی را خلق کند. در این صورت هر یک از آنها چه می‌توانستند بگویند؟

بودا استدلال را با سخن گفتن از جذامیان و مطرودان و بینوایان آغاز می‌کند. از فقیران که با دست و پای رنجور زحمت می کشند و قوت لایموتی بیش نصیبشان نمی شود، و از مجروحان جنگ که با درد و رنج می میرند، و از یتیمان که زیردست سرپرستان سنگدل با محنت و تعب دست به گریبانند، و حتی از موفق ترین مردم که فکر شکست و مرگ راحتشان نمی‌گذارد سخن می‌گوید. بودا می‌گوید که برای اینهمه با رغم باید راه رستگاری یافت، و رستگاری فقط به واسطهٔ عشق و محبت میسر است.

نیچه، که فقط قادر مطلق می تواند او را از قطع کلام بودا باز دارد، هنگامی که نوبتش فرا می رسد ناگهان فریاد می زند: «وای بر تو! ای مردک تو باید بیاموزی که وجود خود را از الیاف سخت تری بسازی. چرا آه و ناله راه بیندازیم برای آنکه مردمی ناچیز رنج می برند؟ و یا حتی برای آنکه مردان بزرگ رنج می برند؟ مردم ناچیز رنجشان هم ناچیز است و مردان بزرگ رنجشان هم بزرگ است؛ و از رنجهای بزرگ نباید متأسف شد، زیرا که این رنجها شریفند. آرمان تو مطلقاً منفی است. فقدان رنج است، که فنا می‌تواند آن را کاملاً تأمین کند. اما من آرمانهای مثبت دارم: من الکیبادس و امپراتور فردریک دوم و ناپلئون را می‌پسندم. به خاطر چنین مردانی هر فلاکتی مقرون به صرفه است. خدایا، من از تو به عنوان بزرگترین هنرمند خلاق تقاضا می‌کنم نگذاری انگیزه های هنرمندانه‌ات به وسیلهٔ تُرّهات منحط و مرعوبانهٔ این مخبط بدبخت به قید و زنجیر کشیده شود.»

بودا، که در باغهای بهشت تمام تاریخ پس از خود را مطالعه کرده و علم را با لذت بردن از معرفت و تأسف خوردن از موارد استعمالی که بشر برای آن تعیین کرده به نحو اَتَم و اکمل فراگرفته است، با کمال ادب و متانت جواب می‌دهد: «جناب پروفسور نیچه، شما اشتباه می‌کنید که آرمان مرا صرفاً منفی می پندارید. البته آرمان من یک عنصر منفی را، که فقدان رنج باشد، شامل است. اما علاوه بر آن جنبه های مثبت هم به اندازهٔ نظریهٔ شما در آن وجود دارد. من ارادت خاصی به الکیبادس یا ناپلئون ندارم، ولی من هم قهرمانانی دارم، مانند جانشینم عیسی، زیرا که به مردم گفت دشمنان خود را دوست بدارند؛ و مردانی که راه تسلط بر نیروهای طبیعت و تأمین غذا و تقلیل زحمت را کشف کردند؛ و طبیبانی که نشان دادند چگونه بیماری را می‌توان تخفیف داد؛ و شاعران و نقاشان و آهنگسازانی که لمحاتی از جمال الهی را به نظر آورند. عشق و معرفت و التذاذ از زیبایی چیزهای منفی نیستند؛ اینها برای آکندن زندگی بزرگترین مردمانی که تاکنون زیسته‌اند کفایت می‌کند.»

نیچه در پاسخ می‌گوید: «با همهٔ اینها، جهان تو جهان بی‌مزه‌ای خواهد بود. تو باید آثار هراکلیتوس را بخوانی که تمام و کمال در کتابخانهٔ آسمانی محفوظ مانده است. عشق تو ترحمی است که از درد ناشی شده است. حقیقت تو، اگر آدم یا حقیقتی باشی، ناخوشایند است و فقط به واسطهٔ رنج مفهوم می شود. و اما در خصوص زیبایی: چه چیزی از ببر زیباتر است که شکوهش از خشم اوست؟ نه، اگر ارادهٔ الهی به خلق جهان تو تعلق بگیرد، با کمال تأسف باید بگوییم که ما همگی از رنج ملال خواهیم مرد.»

بودا جواب می‌دهد: «شما ممکن است بمیرید، زیرا درد را دوست می‌دارید و عشقتان نسبت به زندگی ریایی بیش نیست. اما کسانی که به زندگی عشق می‌ورزند چنان خوشبخت خواهند بود که از هیچ کس در این جهان، چنان که هست، ساخته نیست.»

من به سهم خود با بودا، چنانکه او را تصور کرده ام، موافقم؛ اما نمی‌دانم چگونه با براهینی که بتوانند در یک مسئلهٔ ریاضی یا علمی بکار روند، حقانیت بودا را اثبات کنم. از نیچه بیزارم، زیرا که وی اندیشیدن درد را دوست می‌دارد، و خودپسندی را به صورت وظیفه در می‌آورد؛ و مردانی که وی بیش از همه می‌پسندد و می‌ستاید فاتحانی هستند که افتخارشان عبارت است از زیرکی و مهارت در کشتار مردمان. ولی من گمان می‌کنم که دلیل نهایی بر ضد فلسفهٔ

نیچه، مانند هر اخلاق ناخوشایند ولی عادی از تناقض دیگری، در توسل با امور واقعی نهفته نیست، بلکـه در عواطـف انسانی است. نیچه محبت کلی را تحقیر می‌کند؛ من آن را انگیزهٔ همهٔ آرزوهای خود در جهان می‌دانم. پیـروان او بـه دور خود رسیده‌اند؛ ما هم امیدواریم که دور آنها زود به پایان برسد.

فصل بیست و ششم

بهره‌جویان*

در سراسر فاصلهٔ زمانی کانت تا نیچه، فلاسفهٔ حرفه‌ای در انگلستان تقریباً همه از تأثیر معاصران آلمانی خود برکنار ماندند. در این قاعده تنها یک استثنا وجود دارد، که سِر ویلیام هامیلتون Sir William Hamilton باشد، و او هم دارای نفوذ فراوانی نیست. درست است که کالریج و کارلایل عمیقاً از کانت و فیخته و رمانتیکهای آلمان متأثر بودند، اما این دو به معنی اخص کلمه فیلسوف نبودند. می‌گویند وقتی کسی نام کانت را به جیمز میل یادآوری می‌کند و میل پس از یک مطالعهٔ سرسری می‌گوید: «به قدر کافی ملتفت می‌شوم که کانت بیچاره منظورش چیست.» اما این درجه از شناسایی نادر است؛ به طور کلی دربارهٔ فلاسفهٔ آلمانی سکوت مطلق حکفرماست. بنتام و مکتبش فلسفهٔ خود را، در تمام خطوط اصلی‌اش، از لاک و هارتلی Hartley و هلوسیوس گرفته بودند. اهمیت سیاسی آنها، به نام رهبران رادیکالیسم انگلیسی و به نام کسانی که ناآگاهانه راه را برای سوسیالیسم هموار ساختند، بر اهمیت فلسفی آنها می‌چربد.

جرمی بنتام، که رهبر «رادیکالهای فلسفی» شناخته می‌شد، از آن نوع اشخاصی نبود که انسان انتظار دارد در پیشاپیش این گونه نهضتها ببیند. بنتام در ۱۷۴۸ متولد شد، ولی تا پیش از ۱۸۰۸ رادیکال نشد. وی به طرز دردناکی خجول بود و مصاحبت با بیگانگان را نمی توانست آسان تحمل کند. بسیار می نوشت، اما هرگز در بند انتشار آثارش نبود. آنچه زیر امضای او منتشر شد آثاری بود که دوستانش از راه نیکخواهی از او دزدیده بودند. علاقهٔ عمدهٔ بنتام متوجه حقوق قضایی بود، و در این زمینه هلوسیوس و بکاریا Beccaria را مهمترین اسلاف خود می‌دانست. و به واسطهٔ حقوق نظری بود که به اخلاق و سیاست علاقه‌مند شد.

بنتام فلسفهٔ خود را بر دو اصل استوار می‌کند: «اصل همخوانی» (تداعی) و «اصل بیشترین خوشبختی.» اصل همخوانی را در ۱۷۴۹ هارتلی تأکید کرده بود. البته قبل از بنتام وقوع همخوانی اندیشه ها مورد قبول واقع شده بود، ولی این امر (مثلاً به وسیلهٔ لاک) فقط به عنوان منشأ اشتباهات جزئی در نظر گرفته می شد. بنتام از هارتلی پیروی کرد و آن را مبنای روانشناسی خود قرار داد. وی به همخوانی اندیشه ها و زبان، و همچنین همخوانی اندیشه ها و اندیشه ها، قائل است؛ و به وسیلهٔ این اصل می خواهد رویدادهای روانی را به نحو جبری توجیه کند. این نظریه اساساً نظیر نظریهٔ جدیدتر «انعکاس مشروط» است که بر مبنای آزمایشهای پاولف Pavlov قرار دارد. یگانه تفاوت مهم این است که انعکاس مشروط پاولف فیزیولوژیکی است، در صورتی که همخوانی اندیشه ها صرفاً روانی است. بنابراین کار پاولف قابلیت توضیح مادی دارد، چنانکه «رفتاریان» (behaviorists) آن را توضیح داده‌اند؛ در حالی که همخوانی اندیشه ها بیشتر به روان شناسیی منجر می شد کمابیش مستقل از فیزیولوژی. شکی نمی‌توان داشت که نظریهٔ انعکاس مشروط نسبت به اصل همخوانی اندیشه ها از لحاظ علمی پیشرفتی است. اصل پاولف از این قرار است: اگر انعکاسی داشته باشیم که مطابق آن محرک **ب** عکس‌العمل **ج** را باعث شود، و با فرض اینکه جانور معینی

---

* برای بحث جامعتر در این باره، و نیز دربارهٔ مارکس، نگاه کنید به قسمت دوم کتاب دیگرم: «آزادی و سازمان، ۱۹۱۴-۱۸۱۴» (Freedom and Organization, 1814-1914.)

محرک **الف** را به کرات همزمان با محرک **ب** احساس کرده باشد، غالباً اتفاق می‌افتد که محرک **الف** به موقع عکس‌العمل **ج** را باعث می‌شود، گرچه محرک **ب** مفقود باشد.

تعیین شرایطی که در تحت آنها این قضیه اتفاق می‌افتد بستگی به آزمایش دارد. واضح است که اگر ما به جای **الف** و **ب** و **ج** اندیشه‌ها را قرار دهیم، اصل پاولف با اصل همخوانی اندیشه‌ها تبدیل می‌شود.

این هر دو اصل بی‌شک در دایرهٔ معینی معتبرند؛ تنها مسئلهٔ مورد اختلاف این است که دامنهٔ این دایره چیست. پیروان بنتام در مورد اصل هارتلی راجع به دامنهٔ این دایره مبالغه کردند، چنانکه بعضی از «رفتاریان» نیز در خصوص اصل پاولف چنین کرده‌اند.

در نظر بنتام جبر در روانشناسی حائز اهمیت بود، زیرا که او می‌خواست صورتی از قوانین - یا، کلی‌تر از آن، یک نظام اجتماعی - وضع کند که به طور خودکار مردم را فضیلتمند سازد. اصل دوم او، یعنی اصل بیشترین خوشبختی، در اینجا برای تعریف «فضیلت» لازم می‌آمد.

بنتام معتقد بود که خوبی لذت یا خوشبختی است (وی این کلمات را به طور مترادف بکار می برد) و بدی رنج است. بنابراین یک وضع هنگامی بهتر از وضع دیگر خواهد بود که متضمن چربیدن لذت بر رنج یا خشکیدن رنج از لذت باشد. از همهٔ اوضاع ممکن آن وضعی از همه بهتر است که متضمن بیشترین فزونی لذت بر رنج باشد.

این نظریه، که بعدها «بهره‌جویی» (Utilitarianism) نامیده شد، هیچ چیز تازه‌ای ندارد. در ۱۷۲۵ هاچسن Hutcheson از آن هواداری کرده بود. بنتام آن را به پریسلی Priestley نسبت می دهد، ولی خود پریسلی دعوی خاصی بر آن ندارد. در نظریات لاک نیز این نظریه مستتر است. امتیاز بنتام از لحاظ خود این نظریه نیست، بل در این است که وی آن را به قوت با مسائل علمی مختلف انطباق داده است.

بنتام نه تنها معتقد بود که خوبی عبارت است از خوشبختی به طور کلی، بل عقیده داشت که هر فردی همیشه در طلب چیزی است که آن را خوشبختی خویش می پندارد. پس وظیفهٔ قانونگذاری این است که میان منافع اجتماعی و منافع خصوصی هماهنگی پدید آورد. اگر من از دزدی خوددارای کنم به نفع اجتماع است، اما به نفع من نیست؛ مگر در جایی که قانون جزای مجرا و مؤثری وجود داشته باشد. پس قانون جزا شیوه ای است برای هماهنگ ساختن منافع فرد با منافع جامعه؛ و این است توجیه آن قانون.

اشخاص برای آن باید به وسیلهٔ قانون جزا مجازات شوند که از جنایات جلوگیری شود، نه برای آنکه ما نسبت به جنایتکاران کینه جویی کرده باشیم. حتمی بودن مجازات مهمتر از شدت مجازات است. در زمان بنتام در انگلستان بسیاری از جرایم جزئی مجازات اعدام داشت. و نتیجه این می شد که هیئتهای منصفه غالباً از محکوم ساختن متهم خودداری می‌کردند، زیرا مجازات را شدید می‌دانستند. بنتام می‌گفت که مجازات اعدام باید برای همهٔ جرایم، مگر بدترین آنها لغو شود؛ و قبل از مرگ بنتام قانون جزا از این لحاظ تخفیف پیدا کرد.

بنتام می‌گوید که قانون مدنی باید دارای چهار غرض باشد: زندگانی و فراوانی و امنیت و مساوات. ملاحظه می‌کنید که آزادی را ذکر نمی‌کند. در حقیقت بنتام چندان علاقه ای به آزادی نداشت. مستبدان نیکخواه را که پیش از انقلاب فرانسه حکومت می‌کردند - کاترین کبیر و امپراتور فرانسوا را - می‌ستود. به نظریهٔ حقوق بشر به نظر تحقیر شدید می نگریست. می گفت «حقوق بشر» مزخرف محض است، و «حقوق غیر قابل سلب بشر» مزخرفی است که پایش هم چوبین است. هنگامی که انقلابیون فرانسه «اعلامیهٔ حقوق بشر» خود را انتشار دادند، بنتام آن را «یک اثر مابعدطبیعی، و حد اعلای مابعدالطبیعه» نامید. بنتام گفت که مواد این اعلامیه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) مواد نامفهوم (۲) مواد غلط، (۳) موادی که هم غلطند و هم نامفهوم.

آرمان بنتام، مانند اپیکوروس، امنیت بود نه آزادی. «جنگ و طوفان برای مطالعه موضوعات بسیار خوبی هستند، اما صلح و آرام برای تحمل بهترند.»

سیر تدریجی بنتام به جانب رادیکالیسم دو علت داشت: از یک طرف اعتقاد به مساوات که از حساب لـذت و رنـج استنتاج شده بود؛ از طرف دیگر تصمیم انحراف ناپذیر برای سپردن همه چیز به دست حکمیت عقـل، چنانکـه خـود بنتام آن را می‌فهمید. عشق بنتام به مساوات در اوایل باعث شد که او طرفدار تسهیم دارایی شخص میـان فرزنـدان و مخالف آزادی وصیت باشد. در سالهای بعد این عشق او را به مخالفت با سلطنت و اشرافیت موروثی و به طرفـداری از دموکراسی کامل، از جمله حق رأی زنان، کشانید. خودداری بنتام از اعتقاد داشتن به چیزی بدون مبـانی عقلـی، او را به رد کردن دین، و از جمله اعتقاد به خدا، راهبری کرد و باعث شد که حماقتها و ناهمواریهای قانون را، هر چند کـه اصل و ریشهٔ آنها محترم باشد، به شدت انتقاد کند. بنتام هیچ چیز را تنها به دلیل آنکه مبتنی بر سنتهای قدیم است معذور نمی‌داشت. از اوان جوانی با امپریالیسم، خواه امپریالیسم انگلستان در امریکـا باشـد و خـواه امپریالیسـم سـایر دُوَل، مخالف بود و استعمار را حماقت می‌دانست.

به واسطهٔ تأثیر جیمز میل بنتام در سیاست عملی وادار به جانب گیری شد. جیمز میل بیست و پنج سال از بنتام جوانتر بود و پیرو پر حرارت نظریات او بود؛ اما در عین حال رادیکال فعالی هم بود. بنتام خانه‌ای به میل داد (خانه‌ای که قبلاً مال میلتون بود،) و هنگامی که میل مشغول نوشتن تاریخ هندوستان بود به او کمک مالی کرد. هنگـامی کـه تاریخ هندوستان به پایان رسید، شرکت هند شرقی مقامی به میل واگذار کرد. چنانکه به پسـر او نیـز مقـامی داد، تـا آنکه در نتیجهٔ شورش هندوستان آنها را از مقامات خود برکنار کردند. جیمـز میـل کندورسـه و هلوسـیوس را بسـیار می‌ستود. او هم مانند همهٔ رادیکالهای آن دوره به قدرت مطلق تعلیم و تربیت اعتقـاد داشـت، و نظریـات خـود را در مورد پسرش جان استوارت میل، عمل کرد و نتایجی که گرفت پاره ای خوب و پاره ای بد بود. مهمتـرین نتیجـهٔ بـد این بود که جان استوارت هرگز نمی‌توانست تأثیر پدرش را از خود دور کند، حتی هنگامی کـه مـی‌دیـد جهـان‌بینـی پدرش محدود بوده است.

جیمز میل مانند بنتام لذت را یگانه خوبی و رنج را یگانه بدی می دانست. ولی مانند اپیکـوروس بـه لـذت ملایـم بیش از هر چیزی ارزش می نهاد. او لذت فکری را احسن لذات و ملایمت را اهم فضایل می دانست. پسرش می گوید «افراط برای او تکیه کلامی بود حاکی از مخالفت خشمگینانه،» و اضافه می کند که وی به تکیه کردن متجـددان بـر احساسات اعتراض می‌کرد. او نیز مانند همهٔ اعضای مکتب بهره‌جویی کاملاً مخالف مسلک رمانتیک بود. عقیده داشت که سیاست را می توان تحت فرمان عقل درآورد، و انتظار داشت که عقاید مردم به حکم دلیل و برهـان معـین شـود. اگر طرفین یک مباحثه مهارت متساوی از خود نشان دهند، اخلاقاً می‌توان یقین داشت که - بـه عقیـدهٔ او - حـق بـا طرفی باشد که عدهٔ هوادارانش بیشتر است. جهان‌بینی میل تحت تأثیر فقر عاطفی او بود؛ اما در دایـرهٔ محـدودیتهای خویش این محاسن را داشت که ساعی و بی‌نظر و منطقی بود.

پسر او، جان استوارت میل که در ۱۸۰۸ متولد شد، شکل نرم شدهٔ نظریهٔ بنتام را تا زمان مرگش در ۱۸۷۳ تبلیغ می‌کرد.

در سراسر قسمت وسطای قرن نوزدهم، نفوذ بنتامیان در قانونگذاری و کشـورداری انگلسـتان شـگفت انگیـز بـود، خصوصاً اگر توجه کنیم که این جماعت هیچ کشش عاطفی هم نداشتند.

بنتام در تأیید این نظر که بالاترین خوبی خوشبختی عموم است براهین مختلف اقامه کرد. بعضی از ایـن بـراهین در حقیقت انتقادات تندی از نظریات اخلاقی دیگران بودند. بنتام در رساله اش راجع به سفسـطه هـای سیاسـی، بـه زبانی که مبشر ظهور مارکس به نظر می رسد، می‌گوید که اخلاق احساساتی و پرهیزکارانه بـه منـافع طبقـهٔ حاکمـه خدمت می کند و محصول نظام اشرافی است؛ و ادامه می دهد: کسانی که اخلاق ایثار و گذشت را تعلـیم مـی دهنـد قربانیان خطا و اشتباه نیستند، بلکه می خواهند دیگران نسبت به آنها ایثار کنند. می گوید که نظام اخلاقی از تعـادل منافع حاصل می‌شود. سازمانهای حاکم مدعی هستند که وحدت بین منافع حاکم و محکـوم پدیـد آمـده اسـت، امـا

اصلاح طلبان روشن می سازندکه چنین وحدتی هنوز وجود ندارد و می کوشند که آن را ایجـاد کننـد. بنتـام عقیـده دارد که فقط اصل بهره می‌تواند محکی برای سنجش اخلاق و قانون به دست دهد، و شالودهٔ یک علم اجتماعی را بنـا نهد. برهان نثبت عمدهٔ بنتام در تأیید این اصل آن است که این برهان در واقع از دستگاههای اخلاقی ظاهراً متفـاوت مستفاد می‌شود. اما این موضوع فقط با محدود ساختن میدان دید او قابل قبول شده است.

و اما در دستگاه بنتام شکاف آشکاری وجود دارد: اگر هر فرد همـواره در پـی لـذت خـویش باشـد، پـس چگونـه می توانیم کاری کنیم که شخص قانونگذار در پی لذت همـهٔ نـوع بشـر باشـد؟ نیکخـواهی غریـزی خـود بنتـام (کـه نظریاتش در روانشناسی نمی‌گذاشت متوجه آن شود) مسئله را از نظر او پوشیده مـی‌داشـت. اگـر بنتـام را اسـتخدام می‌کردند که صورت قوانینی برای کشوری بنویسد او پیشنهادهای خود را در قـالبی مـی‌ریخـت کـه منطبـق بـا نفـع جامعه می پنداشت، و نه چنان که منافع خودش را یا (به طور آگاهانه) منافع طبقه اش را پیش ببـرد. امـا اگـر بنتـام این نکته را دریافته بود بایستی نظریات روانشناختی اش را جرح و تعدیل کند. ظاهراً بنتام چنین می پنداشـته اسـت که به وسیلهٔ دموکراسی، اگر با نظارت کافی توأم باشد، قانونگذاران را می‌توان چنان اداره کرد که فقط بـا مفیـد واقـع شدن برای جامعه بتواند منافع خصوصی شان را پیش ببرند. در عصر او موارد فراوانی برای قضاوت کردن دربارهٔ عمـل سازمانهای دموکراتی وجود نداشت، و شاید به همین دلیل خوش بینی او بتوان معـذور داشـت؛ امـا در عصـر مـا کـه سرخوردگی بیشتر است این خوش بینی قدری ساده لوحانه به نظر می‌رسد.

جان استوارت میل در کتاب «بهره‌جویی» Utilitariasism خود برهانی ارائه می‌کند چنان مغلطه آمیز که مشـکل بتوان فهمید چگونه خودش آن را معتبر می دانسته است. می گوید: لذت یگانـه چیـز مطلـوب اسـت. و بعـد چنـین استدلال می کند که یگانه چیزهای مرئی عبارتند از چیزهایی که دیده می شوند، و یگانه چیزهای مطلوب عبارتند از چیزهایی که طلب می‌شوند. و متوجه این نکته نیست که چیز «مرئی» عبارت است از چیزی که **بتواند** دیده شـود، و حال آنکه چیز «مطلوب» آن است که **باید** طلب شود. پس «مطلوب» کلمه‌ای است که از پیش به یک نظریهٔ اخلاقی قائل است. ما نمی‌توانیم چیز مطلوب را از آنچه طلب می‌شود استنباط کنیم.

و باز: اگر هر فردی در حقیقت و ناگزیر در پی لذت خویش باشد، پس گفتن اینکه او باید کار دیگری بکند معنـی ندارد. کانت می گفت که «تورا باید» به معنی «تو می توانی» است؛ و به عکس اگر نتوانی، گفتن «تو را باید» بیهـوده خواهد بود. اگر هر فردی همیشه باید در پی لذت خویش باشد، اخلاق مبدل به حزم می شود. یعنی ممکن اسـت بـه نفع شما باشد که شما بکارید تا دیگران بخورند، به امید آنکه دیگران هم بکارند تا شما بخورید. بـر همـین قیـاس، در عرصهٔ سیاست همکاری کلاً نان قرض دادن است. از مقدمات پیروان مسلک بهره‌جـویی هـیچ نتیجـهٔ معتبـر دیگـری قابل استنتاج نیست.

این نکته متضمن دو مسئلهٔ جداگانه است: اول، آیا هر فردی در پی خوشبختی خویش است؟ دوم، آیا خوشـبختی عموم مردم هدف صحیح عمل بشر است؟

وقتی گفته شود که هر فردی طالب خوشبختی خویش است، این بیان می تواند حاکی از دو معنی باشد که یکـی توضیح واضحات است و دیگری باطل. من طالب هر چیزی باشم از نیل به مطلوب خود لذتی می برم. بدین معنی هـر چیزی که من طالبش باشم یک لذت است و، گرچه به تقریب، می‌توان گفت که لذات عبارتند از آنچه من طالبم. این است آن معنای این نظریه که توضیح واضحات است.

اما اگر منظور این باشد که وقتی من طالب چیزی می شوم آن را به سـبب لـذتی کـه بـه مـن خواهـد داد طلـب می کنم، این معمولاً حقیقت ندارد. من وقتی که گرسنه ام طالب غذا هستم، و مادام که گرسنگی من ادامه دارد غـذا به من لذت می‌دهد. اما گرسنگی که عبارت است از طلب اول می آید و لذت نتیجهٔ آن طلب است. من انکار نمی‌کنم که مواردی هست که طلب مستقیمی در جهت لذت وجود دارد. اگر شما تصمیم گرفتـه باشـد کـه یـک شـب را کـه

کاری ندارید صرف تئاتر کنید، آن تئاتری را انتخاب خواهید کرد که می‌پندارید بیشترین لذت را به شما خواهد داد. اما اعمالی که بدین ترتیب به وسیلهٔ طلب مستقیم لذت تعیین می‌شوند استثنایی و بی اهمیتند. فعالیتهای عمدهٔ هر کسی به وسیله طلبهایی تعیین می‌شود که مقدم بر حساب لذات و آلام است.

هر چیزی می‌تواند موضوع طلب واقع شود؛ شخص مازوخیست ممکن است طالب رنج خود باشد. شخص مازوخیست بی شک از رنجی که طلبیده است لذت می برد؛ اما این لذت معلول آن طلب است، نه به عکس. انسان ممکن است طالب چیزی باشد که در شخص او مؤثر نمی‌شود مگر به علت طلبش - مثلاً پیروزی طرفی در جنگی که شخص طلب کننده در آن بیطرف است. انسان ممکن است افزایش خوشبختی همگان و کاهش رنج همگان را طالب باشد، یا ممکن است مانند کارلایل درست عکس این را طلب کند. چون طلبهای او متفاوتند، لذتهایش نیز فرق می‌کند.

اخلاق لازم است، زیرا که طلبهای افراد متعارضند. علت اول تعارض نفس پرستی است؛ یعنی غالب اشخاص بیشتر راحت خود را می طلبند تا راحت یاران را. اما وقتی که عامل نفس پرستی هم در کار نباشد، باز تعارض به همان اندازه ممکن است. یکی ممکن است آرزو کند که همه کاتولیک باشند؛ دیگری ممکن است همه را کالوینی بخواهد. این گونه امیال غیر نفس پرستانه در تعارضات اجتماعی فراوان دخیل می شوند. احلاق دارای یک غرض دو جانبه است: اول، یافتن محکی که به وسیلهٔ آن امیال خوب از بد متمایز شوند؛ دوم، تشویق امیال خوب و تقبیح امیال بد.

جزءِ اخلاقی نظریهٔ بهره‌جویی، که مستقل از جزءِ روانشناختی آن است، می‌گوید آن امیال و آن اعمالی خوبند که در واقع باعث پیش بردن خوشبختی همگان شوند. لزومی ندارد که این موضوع **غرض** عمل را تشکیل دهد، بلکه فقط لازم است که **نتیجهٔ** عمل باشد. آیا هیچ برهان نظری معتبری بر له یا بر علیه این نظریه وجود دارد؟ ما در مورد نیچه نیز خود را با چنین سؤالی رو به رو دیدیم. اخلاق نیچه با اخلاق بهره‌جویانه تفاوت دارد؛ زیرا می گوید که فقط اقلیتی از نژاد بشر حائز اهمیت اخلاقی هستند و خوشبختی یا بدبختی مابقی باید نادیده گرفته شود. من شخصاً عقیده ندارم که این اختلاف را به وسیلهٔ براهینی که قابل طرح در یک مسئلهٔ علمی باشد بتوان مورد بحث قرار داد. بدیهی است کسانی که در جامعهٔ اشرافی نیچه به حساب نیامده‌اند زبان به اعتراض خواهند گشود و موضوع بیشتر جنبهٔ سیاسی پیدا خواهد کرد تا نظری. اخلاق بهره‌جویانه دموکراتی و ضد رمانتیک است. اشخاص دموکرات مستعد پذیرفتن آن هستند. اما کسانی که نظر بایرون را دربارهٔ جهان دوست می‌دارند به عقیدهٔ من فقط ممکن است در عمل شکست بخورند ولی از راه استناد به امور واقعی، در مقابل امیال، مجاب شدنی نیستند.

رادیکالهای فلسفی مکتب حد واسط بودند. دستگاه آنها دو دستگاه دیگر را پدید آورد که از خود آن مهمتر بودند. این دو عبارتند از داروینیسم و سوسیالیسم. داروینیسم عبارت است ار انطباق نظریهٔ مالتوس، که جزءِ اساسی سیاست و اقتصاد بنتامیان را تشکیل می داد، با زندگی حیوانی و نباتی - یعنی رقابت آزاد کلی که در آن پیروزی نصیب جانورانی می‌شود که بیشترین شباهت را به سرمایه‌داران موفق داشته باشند. خود داروین از مالتوس متأثر بود، و به طور کلی با رادیکالهای فلسفی نظر موافق دشت. اما فرق فراوان بود میان رقابتی که اقتصادیان رسمی می پسندیدند، و تنازع بقا که داروین آن را انگیزهٔ تکامل اعلام می‌کرد. در اقتصاد رسمی «رقابت آزاد» یک مفهوم بسیار مصنوعی است که به وسیلهٔ محدودیتای قانونی محصور می‌شود. انسان می‌تواند از رقیب خود ارزانتر بفروشد، اما نمی‌تواند او را بکشد. نباید نیروهای مسلح دولت را برای سبقت گرفتن از کارخانه داران خارجی بکار برد. کسانی که این خوشبختی را ندارند که صاحب سرمایه باشند، نباید در پی آن باشند که به وسیلهٔ انقلاب وضع خود را بهتر کنند. «رقابت آزاد» چنانکه بنتامیان آن را می‌فهمیدند حقیقتاً آزاد نبود.

اما رقابت داروینی از این نوع محدود نبود. قاعده ای نداشت که مانند مشت زنی ضربه زدن از کمربند به پایین ممنوع کند. محدودهٔ قانون در میان جانوران وجود ندارد؛ جنگ هم از شمار شیوه های رقابت بیرون نیست. بکار بردن دولت برای تأمین پیروزی در رقابت، بنابر تصوری که بنتامیان از قاعده داشتند، خلاف قاعده بود؛ اما از عرصهٔ تنازع داروینی بیرون نبود. در حقیقت با آنکه خود داروین لیبرال بود، و با آنکه نیچه جز با تحقیر از او نام نمی برد، «بقای انسب» داروین، وقتی که تمام و کمال وارد دستگاه فلسفی می شد، شباهت بسیار بیشتری به فلسفهٔ نیچه داشت تا به فلسفهٔ بنتام. اما این تحولات به دورهٔ دیرتری تعلق دارند؛ زیرا که «اصل انواع» داروین در ۱۸۵۹ انتشار یافت و مفاد سیاسی آن در آغاز امر فهمیده نشد.

سوسیالیسم به عکس در اوج فلسفهٔ بنتام و به عنوان نتیجهٔ مستقیم اقتصاد رسمی آغاز شد. ریکاردو، که روابط صمیمانه‌ای با بنتام و مالتوس و جیمز میل داشت، می‌گفت که ارزش تبادل کالا تماماً منبعث از کاری است که صرف تولید آن شده است. ریکاردو این نظریه را در ۱۸۱۷ انتشار داد و هشت سال بعد توماس هاجسکین Thomas Hodgskin افسر سابق نیروی دریایی، نخستین جوابیهٔ سوسیالیستی را تحت عنوان «دفاع از کار در برابر دعاوی سرمایه» Labour Defended against the Claims of capital منتشر کرد. او چنین استدلال کرد که اگر چنانکه ریکاردو می‌گفت ارزش کلاً ناشی از کار باشد، پس تمام پاداش آن را باید به جیب کارگر برود، و سهمی که اکنون مالک و سرمایه دار می برند بایستی غصب محض باشد. در همین هنگام رابرت اون Robert Owen پس از تجربهٔ عملی فراوانی که به عنوان کارخانه دار کسب کرده بود به نظریه ای که به زودی «سوسیالیسم» نامیده شد اعتقاد پیدا کرد. (کلمهٔ «سوسیالیست» نخستین بار در ۱۸۲۷ استعمال شد که پیروان اون را بدین نام نامیدند.) اون گفت ماشین دارد جای کارگران را اشغال می‌کند و قاعدهٔ «تجارت آزاد» وسیلهٔ کافی برای مبارزه با نیروی ماشین در دست طبقات کارگر باقی نمی‌گذارد. روشی که وی برای رفع این مضرت پیشنهاد کرد قدیم‌ترین شکل سوسیالیسم جدید است.

گرچه اون دوست بنتام بود، و بنتام مبلغ هنگفتی در کارخانهٔ اون سرمایه گذاری کرده بود، رادیکالهای فلسفی نظریات جدید او را نپسندیدند؛ و حقیقت آنکه ظهور سوسیالیسم باعث شد که رادیکالهای فلسفی از آنچه بودند کمتر رادیکال و کمتر فلسفی گردند. هاجسکین پیروانی در لندن پیدا کرد، و جیمز میل از این امر دچار وحشت شد. میل نوشت:

«مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریهی دارد؛... گویا آنها عقیده دارند [مالکیت] نباید وجود داشته باشد، و وجود آن به نظر آنها بد می‌آید. شک ندرم که اراذل در میان آنها دست اندر کارند... چه احمقند که نمی‌فهمند آنچه دیوانه‌وار آرزویش را می‌کنند چنان بلایی به روزشان خواهد آورد که فقط همانان می‌توانند به روز خود بیاورند.»

این نامه را که در ۱۸۳۱ نوشته شده است می‌توان آغاز جنگ طولانی میان سرمایه داری و سوسیالیسم دانست. در یک نامهٔ دیگر، جیمز میل این نظریه را به «مهملات دیوانه وار» هاجسکین منتسب می‌سازد، و اضافه می‌کند که «اگر این عقاید اشاعه یابد، جامعهٔ متمدن ویران خواهد شد؛ از سیل بنیان کن هون و تاتار بدتر خواهد بود.»

سوسیالیسم، تا آنجا که فقط جنبهٔ سیاسی و اقتصادی دارد، در دایرهٔ تاریخ فلسفه قرار نمی‌گیرد. اما در دست کارل مارکس سوسیالیسم فلسفه‌ای هم ترکیب کرد. فلسفهٔ او در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل بیست و هفتم

کارل مارکس

کارل مارکس را معمولاً به عنوان کسی در نظر می‌گیرند که مدعی شد به سوسیالیسم جنبۀ علمی بخشیده و بیش از هر کس دیگری در ایجاد نهضت نیرومندی که از راه جذب و دفع تاریخ اخیر اروپا را تحت‌الشعاع قرار داده مؤثر بوده است.

بررسی اقتصاد یا سیاست مارکس، مگر در برخی جنبه های کلی، از دامنۀ کتاب حاضر بیرون است. من در نظر دارم که مارکس را فقط به نام فیلسوف و مؤثر در فلسفۀ دیگران مورد بحث قرار دهم. از این لحاظ قرار دادن او در یک طبقۀ مشخص کار دشواری است. مارکس از یک جهت مانند هاجسکین محصول رادیکالهای فلسفی است، و مذهب عقلانی آنها و مخالفتشان را با رمانتیکها ادامه می‌دهد؛ از جهت دیگر احیا کنندۀ مجدد فلسفۀ مادی است. مارکس تعبیر تازه ای از این فلسفه به دست داده و میان آن و تاریخ بشر رابطۀ جدیدی برقرار کرده است. باز از جهت دیگر، مارکس آخرین فرد سلسلۀ دستگاه سازان بزرگ و جانشین هگل است؛ و مانند هگل به یک فرمول عقلانی که سیر تکامل نوع بشر را خلاصه می‌کند اعتقاد دارد. تأکید بر هر کدام از این جهات به قیمت فراموش کردن جهات دیگر منظرۀ مخدوشی از فلسفۀ مارکس به دست خواهد داد.

وقایع زندگانی مارکس تا حدی این بغرنجی را توضیح می دهد. مارکس در ۱۸۱۸ مانند آمبروز قدیس در تروس Treves متولد شد. تروس در دورۀ انقلاب و عهد نالئون عمیقاً تحت تأثیر فرانسویان قرار گرفته بود و جهان بینی آن بسیار بیش از غالب نقاط دیگر آلمان جهانی بود. اجداد مارکس خاخام بودند، اما پدر و مادرش هنگامی که مارکس کودک بود مسیحی شدند. مارکس با یک اشراف زادۀ غیر یهودی ازدواج کرد و سراسر عمرش را شیفتۀ او بود. در دانشگاه تحت تأثیر فلسفۀ هگل که هنوز رواج داشت قرار گرفت و همچنین از طغیان فویر باخ Feuerbach بر ضد هگل و در جهت فلسفۀ مادی متأثر شد. مارکس به کار روزنامه نگاری دست زد، اما روزنامۀ «راینیشه تساینونگ» Rheinische Zeitung به علت روش افراطی از طرف مقامات دولتی تحت فشار و توقیف قرار گرفت. پس از آن مارکس در ۱۸۴۳ برای مطالعۀ سوسیالیسم به فرانسه رفت. در آنجا فردریش انگلس را ملاقات کرد که مدیر یک کارخانه در منچستر بود. به توسط او مارکس با اوضاع کارگران انگلستان و اقتصاد انگلیسی آشنا شد. بدین ترتیب پیش ار انقلاب ۱۸۴۸، مارکس معلومات و اطلاعات جهانی فراوان به دست آورد. تا آنجا که به اروپای غربی مربوط می شد، مارکس هیچ تمایل ملی از خود نشان نمی داد. ولی این مطلب را در مورد اروپای شرقی نمی‌توان گفت، زیرا مارکس همیشه از اسلاوها بیزار بود. مارکس در هر دو انقلاب فرانسوی و آلمانی ۱۸۴۸ شرکت کرد، اما ارتجاع او را ناچار ساخت در ۱۸۴۹ به انگلستان پناهنده شود. بقیۀ عمر را، با وقفه های کوتاهی، در لندن گذراند، در حالی که از فقر و بیماری و مرگ فرزندانش در رنج و تعب بود، و معهذا به نحو خستگی ناپذیری خود را به نوشتن و کسب دانش مشغول می‌داشت. انگیزۀ کار او همواره امید به انقلاب اجتماعی بود. امید داشت که اگر هم انقلاب در زمان حیاتش واقع نشود، باری زمان وقوع آن چندان دور نباشد.

مارکس نیز مانند بنتام و جیمز میل مسلک رمانتیک را به هیچ وجه قبول ندارد، بلکه همیشه قصد دارد که نظریاتش صورت علمی داشته باشد. اقتصاد مارکس محصول اقتصاد کلاسیک انگلیسی است، و فقط نیروی محرک آن تغییر یافته است. اقتصادیان کلاسیک، به طور آگاهانه یا ناآگاهانه، مقصود خود را رفاه سرمایه داران، در مقابل مالکان و مزدوران هر دو، قرار می دادند. مارکس به عکس با این منظور به کار پرداخت که نمایندهٔ منافع مزدوران باشد. او در زمان جوانی - چنانکه در «مانیفست کمونیستی» ۱۸۴۸ دیده می‌شود - آن شور و حرارتی را که لازمهٔ یک نهضت جدید است دارا بود، چنانکه لیبرالیسم نیز در زمان میلتون همین شور و حرارت را از خود نشان می‌داد. اما مارکس همیشه مایل و مشتاق بود که بر دلایل و شواهد استناد و هرگز بر هیچ درک غیر علمی تکیه نمی‌کرد.

مارکس خود را ماتریالیست می‌نامید، اما نه از نوع ماتریالیستهای قرن هجدهم. ماتریالیسم او، که مارکس تحت تأثیر هگل صفت «دیالکتیک» را بر آن می افزود، از لحاظ مهمی با ماتریالیسم قدیم متفاوت است، و بیشتر با آنچه امروزه «ابزار گرایی» (Instrumentalism) نامیده می شود شباهت دارد. مارکس می گفت ماتریالیسم قدیم احساس را، اشتباهاً، منفعل می‌دانست و بدین ترتیب فعالیت را در درجهٔ اول به عین نسبت می‌داد. در نظر مارکس احساس یا ادراک کلاً فعل و انفعال متقابل بین ذهن و عین است. عین مطلق، مجزا از فعالیت ادراک کننده، مادهٔ خامی بیش نیست که در فراگرد معلوم شدن تغییر شکل می دهد. معرفت به معنی قدیم که عبارت است از تفکر منفعلانه، یک انتزاع غیر واقعی است. فراگردی که واقعاً رخ می‌دهد عبارت است از دخالت در اشیا. می‌گوید: «این مسئله که آیا حقیت عینی به تفکر انسان تعلق دارد یک مسئلهٔ نظری نیست، بلکه مسئله‌ای است علمی. حقیقت فکر، یعنی واقعیت و قدرت فکر، باید در عمل به اثبات برسد. مسئلهٔ حقیقت یاعدم حقیقت فکری که از عمل منتزع شده باشد، یک مسئلهٔ مدرسی محض است... فلاسفه فقط جهان را به طرق مختلف **تعبیر** کرده‌اند. اما کار واقعی **تغییر دادن** جهان است.»[1]

به نظر من می‌توانیم کلام مارکس را چنین تفسیر کنیم: فراگردی که فلاسفه آن را تعقیب معرفت نامیده اند، برخلاف آنچه پنداشته شده، فراگردی نیست که در آن عین ثابت باشد و عمل انطباق تماماً از طرف عارف صورت گیرد؛ بلکه به عکس ذهن و عین، عارف و معروف، هر دو در یک فراگرد مداوم انطباق متقابل قرار دارند. مارکس این فراگرد را «دیالکتیکی» می‌نامد، زیرا که هرگز ختم نمی‌شود.

انکار حقیقت «احساس»، بدان معنی که تجربیان انگلیسی آن را تصور می‌کنند، لازمهٔ این نظریه است. آنچه واقع می‌شود اگر همان چیزی باشد که تجربیان انگلیسی آن را «احساس» می‌نامند، به نظر مارکس بهتر آن است که «التفات» نامیده شود؛ زیرا که این لفظ مفید فعالیت است. مارکس معتقد است که ما در حقیقت به عنوان جزئی از فراگرد عمل کردن راجع به اشیا، به اشیا التفات می‌کنیم؛ و هر نظریه‌ای که عمل را به حساب نیاورد یک انتزاع گمراه‌کننده خواهدبود.

تا آنجا که من می‌دانم مارکس نخستین فیلسوفی بود که مفهوم «حقیقت» را از این نقطهٔ نظر فعلی (Activist) مورد انتقاد قرار داد. در آثار او این انتقاد چندان مورد تأکید قرار نگرفته است، و به همین جهت من در اینجا بیش از این در این باره سخن نمی‌گویم و بررسی این نظریه را برای یکی از فصول بعدی می‌گذارم.

فلسفهٔ تاریخی مارکس ترکیبی است از نظریهٔ هگل و اقتصاد انگلیسی. مارکس مانند هگل معتقد است که جهان مطابق فرمول دیالکتیکی تحول و تکامل می یابد، اما در مورد نیروی محرک این تحول و تکامل به کلی با هگل مخالف است. هگل به یک هستی مرموز به نام «روح» اعتقاد داشت که باعث می‌شود تاریخ بشری مطابق مراحل دیالکتیکی، چنانکه در رسالهٔ «منطق» هگل تشریح شده، تحول و تکامل یابد. اینکه چرا این روح باید آن مراحل را

۱. «یازده رساله دربارهٔ فویرباخ.» (Eleven Theses on Feuerbach, 1845)

بگذراند، روشن نیست. انسان وسوسه می شود که لابد آن «روح» می‌کوشد فلسفهٔ هگـل را بفهمـد، و در هـر مرحلـه آنچه را خوانده است بی‌باکانه تجسم می بخشد. دیالکتیک مارکس هیچ این کیفیت را ندارد. جز اینکه نـوعی جبریـت در آن دیده می شود. در نظر مارکس نیروی محرک ماده است، نه روح. اما این ماده، ماده‌ای است بـه معنـای خاصـی که در سطور بالا مورد بحث قرار گرفت، و نه آن مادهٔ فاقد کیفیت انسانی که اتمیستها بدان معتقد بودند. معنـی ایـن مقدمه این است که در نظر مارکس نیروی محرک در واقع عبارت است از رابطهٔ انسان با ماده، که مهمتـرین قسـمت آن را شکل تولید تشکیل می‌دهد. به این ترتیب در نظر مارکس سیاست و دین و فلسفه و هنر هـر دوره ای از تـاریخ بشر محصول شیوه های تولید است، و نیز تا حد کمتری محصول شیوه های توزیع. به نظر من مـارکس معتقـد نبـود که این قاعده در همهٔ دقایق فرهنگ جاری است، بلکه آن را فقط با خطوط کلی فرهنگ قابل انطباق می‌دانست. ایـن نظریه که «تصور ماتریالیستی تاریخ» نامیده می‌شود نظریهٔ بسیار مهمی اسـت و بـه خصـوص موضـوع علاقـهٔ مـورخ فلسفه است. خود من آن را به این صورت نمی‌پذیرم؛ اما به نظر من این عقیده حاوی عناصر بسیار مهمـی از حقیقـت است، و ملتفت هستم که در بررسی خود من از تحولات فلسفه، به طوری که در کتاب حاضر تشریح شده، مؤثر بـوده است. بگذارید ابتدا تاریخ فلسفه را در ارتباط با نظریهٔ مارکس مورد بررسی قرار دهیم.

به طور ذهنی، هر فیلسوفی به نظر خودش چنین می نماید که مشغول تعقیب امـری اسـت کـه مـی تـوان آن را «حقیقت» نامید. ممکن است فلاسفه در خصوص تعریف «حقیقت» با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشـند، امـا در هـر صورت حقیقت چیزی است عینی؛ چیزی است که به یک معنی همه باید آن را بپذیرند. هیچ کسی که بیندیشـد کـه فلسفه **سراسر** بیان انحراف غیر عقلانی است در پی فلسفه نخواهد رفت. اما هر فیلسوفی مـی پـذیرد کـه بسـیاری از فلاسفه منحرف بوده اند و برای بسیاری از عقاید خود دلایل غیر عقلانی داشته‌اند کـه معمـولاً از آن آگـاه نبـوده‌انـد. مارکس هم مانند دیگران به صحت نظریات خود معتقد اسـت، و آنهـا را بیـان احساسـاتی کـه طبعـاً از یـک یهـودی شورشی متعلق به طبقهٔ متوسط در اواسط قرن نوزدهم انتظار می‌رود در نظر نمی‌گیرد. دربارهٔ این تضـادی کـه میـان عقاید ذهنی و عینی در یک فلسفه وجود دارد چه می‌توان گفت؟

به طور کلی، می‌توان گفت فلسفهٔ یونان تا ارسطو مبین طـرز تفکـر مناسـب بـا دولتشـهر اسـت و فلسـفهٔ رواقـی متناسب با استبداد کلی و فلسفهٔ مدرسی بیان عقلانی منویات کلیسا به عنوان یک سازمان؛ و از دکـارت بـه بعـد، یـا لااقل از لاک به بعد، فلسفه متمایل به تجسم بخشیدن سوابق ذهنی طبقـهٔ متوسـط کاسـبکار اسـت و مارکسیسـم و فاشیسم فلسفه های متناسب بادولت صنعتی جدید است. به نظر من این نکته هم صحیح است و هم مهم. اما عقیـده دارم که مارکس از دو لحاظ مرتکب خطا می شود: اول، اوضاع اجتماعی که بایـد بـه حسـاب بیایـد، همـان قـدر کـه سیاسی است اجتماعی هم هست. این اوضاع به قدرت مربوط می شود، که ثروت فقط یکی از اشـکال آن اسـت. دوم، به محض آنکه مسئله‌ای صورت تفصیلی و فنی پیدا کند، دیگر اصل علیت اجتماعی با آن قابل انطبـاق نخواهـد بـود. ایراد نخستین را من در کتاب خود تحت عنوان «قـدرت» Power تشـریح کـرده‌ام، و بـه همـین جهـت دیگـر در آن خصوص سخنی نمی‌گویم. ایراد دوم ارتباط نزدیکتری بـا تـاریخ فلسـفه دارد و بـه ذکـر مثالهـایی دربـارهٔ دامنـهٔ آن می‌پردازم.

ابتدا مسئلهٔ کلیات را در نظر بگیرید. این مسئله ابتدا به وسیلهٔ افلاطون، و سپس به وسیلهٔ ارسـطو و مدرسـیان و تجربیان انگلیسی و جدیدترین منطقیان مورد بحث قرار گرفته است. بی معنی است که بگوییم عقاید فلاسفه در ایـن مسئله تحت تأثیر تمایلات آنها واقع شده است. افلاطون تحت تأثیر پارمنیدس و مـذهب اورفئوسـی بـود، او خواهـان یک جهان ابدی بود و نمی‌توانست به حقیقت نهایی دار فانی اعتقاد پیدا کند. ارسطو تجربی‌تر بود و از عالم محسـوس روزمره بدش نمی آمد. تجربیان تمام عیار در عصر جدید تمایلی دارند که در جهت خلاف تمایل افلاطون است؛ یعنی فکر عالم فوق محسوس برایشان ناخوشایند است، و حاضرند برای پرهیز از اعتقاد آوردن به چنین جهانی تـن بـه هـر

افراطی بدهند. اما این تمایلات متباین همیشگی هستند و تنها ارتباط نسبتاً بعیدی با نظام اجتماعی دارند. گفته می شود که عشق به ابدیت از خصایص طبقهٔ فارغ و مرفه است که از دسترنج دیگران زندگی می کند. من در صحت این نکته شک دارم. اپیکتتوس Epictetus و اسپینوزا اشراف فارغ و مرفه نبودند. به عکس، می‌توان گفت که تصور بهشت، که در آن هیچ کس کار نمی‌کند، متعلق به زحمتکشان خسته است که چیزی جز آسایش نمی‌خواهند. این گونه استدلال را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد، و سر انجام نیز راه به جایی نمی‌برد.

از طرف دیگر وقتی وارد جزئیات جدال کلیات شویم می بینیم هر یک از طرفین می تواند براهینی اختراع کنند که طرف مقابل اعتبار آن را اذعان کند. بعضی از انتقادات ارسطو از افلاطون در این مسئله تقریباً مورد اجماع عام است. در همین دورهٔ اخیر، با آنکه هنوز در این مسئله حکم صادر نشده است، شیوهٔ تازه‌ای پدید آمده است و بسیاری از مسائل مشابه مسئلهٔ کلیات حل شده اند. خلاف عقل نیست که امیدوار باشیم در آیندهٔ نزدیک منطقیان در این مسئله هم به توافق قطعی برسند.

به عنوان مثال دوم، برهان بود شناختی را در نظر بگیرید. این برهان چنانکه دیدیم به وسیلهٔ انسلم اختراع شد. توماس اکویناس آن را نپذیرفت، دکارت پذیرفت، کانت رد کرد، هگل دوباره مقام سابق آن را اثبات کرد. به عقیدهٔ من می توان به قطعیت تمام گفت که منطق جدید در نتیجهٔ تحلیل تصور «وجود» عدم اعتبار این برهان را اثبات کرده است. این امر دیگر مربوط به مشرب فلسفی یا نظام اجتماعی نیست، بلکه صرفاً یک امر فنی است. رد این برهان البته دلیلی بر بطلان نتیجهٔ آن، یعنی وجود خدا، نمی‌شود؛ اگر می‌شد ما نمی‌توانستیم تصور کنیم که توماس اکویناس این برهان را نمی‌پذیرفته است.

با مسئلهٔ ماتریالیسم را در نظر بگیرید. این کلمه می تواند معنای بسیار داشته باشد. دیدیم که مارکس معنای آن را از دیگرگون ساخت. دوام جدالهای پر حرارتی که بر سر صحت یا بطلان آن صورت گرفته بیشتر بر اثر طفره رفتن از تعریف بوده است. وقتی که این کلمه را تعریف کنیم معلوم می شود که، بر طبق بعضی تعاریف ممکن، بطلان ماتریالیسم قابل اثبات است و برطبق بعضی تعاریف دیگر می‌تواند صحیح باشد، گو اینکه دلیل مثبتی برای چنین اعتقادی وجود ندارد؛ در حالی که باز بر طبق تعاریف دیگر دلایلی در تأیید آن وجود دارد، گرچه این دلایل قطعی نیستند. باز همهٔ اینها بستگی به ملاحظات فنی دارند و به هیچ وجه به نظام اجتماعی مربوط نیستند.

حقیقت مطلب در واقع به قدر کافی ساده است. آنچه در عرف «فلسفه» نامیده می‌شود، از دو عنصر بسیار متفاوت تشکیل می شود. از یک طرف مسائل علمی یا منطقی داریم. این مسائل تابع روشهایی هستند که در مورد آنها اتفاق رأی حاصل است. از طرف دیگر مسائلی وجود دارد که مورد علاقهٔ شدید توده های مردم است و در مورد آنها نفیاً یا اثباتاً دلیل محکمی وجود ندارد. در میان مسائل اخیر، مسائل علمیی هست که بر کنار ماندن از آنها غیر ممکن است. وقتی که جنگی در بگیرد، من باید یا از کشور خود پشتیبانی کنم یا اینکه وارد ضدیت سختی هم با دوستان خود و هم با مقامات دولتی بشوم. بسیار اتفاق افتاده است که بین پشتیبانی کردن از مذهب رسمی و مخالفت با آن حد وسطی وجود نداشته است. در بسیاری از موضوعاتی که عقل محض راجع به آنها خاموش است، به دلایل مختلف برای ما غیر ممکن است که روش بی‌طرفی شکاکانه در پیش بگیریم. یک «فلسفه،» به معنی بسیار معمولی کلمه، عبارت از محموعهٔ اندام واری (ارگانیک) از این قبیل احکام فوق عقلانی است. با توجه به این معنی «فلسفه» است که دعوی مارکس تا حدی صحت دارد. اما حتی بدین معنی هم فلسفه به وسیلهٔ علل دیگری سوای علل اقتصادی تعیین می‌شود. به خصوص جنگ در علیت تاریخی برای خود سهمی دارد؛ و پیروزی در جنگ همیشه نصیب طرفی که منابع اقتصادی بیشتری دارد نمی‌شود.

مارکس فلسفهٔ تاریخی خود را در قالبی که هگل ارائه کرده بود جای داد؛ اما در حقیقت فقط دور دیالکتیکی است که مورد علاقهٔ اوست و آن عبارت است از: فئودالیسم به نمایندگی مالکان، سرمایه داری به نمایندگی

کارفرمایان صنعتی، سوسیالیسم به نمایندگی مزدوران. هگل ملتها را حامل حرکت دیالکتیکی می دانست، مارکس طبقات را به جای آنها قرار داد. او همیشه دعوی هرگونه دلیل اخلاقی یا بشر دوستانه را برای ترجیح دادن سوسیالیسم یا گرفتن جانب مزدوران منکر بود. می گفت موضوع این نیست که این طرف اخلاقاً بهتر باشد، بل طرفی است که دیالکتیک با حرکت کاملاً جبری خود به آن تمایل دارد. مارکس ممکن بود بگوید که مدافع سوسیالیسم نیست، بلکه فقط آن را پیش بینی می کند. اما اگر چنین می گفت ادعایش کاملاً حقیقت نمی‌داشت. او بی شک معتقد بود که حرکت دیالکتیکی، به یک معنی غیر شخصی، پیشرفت است؛ و یقیناً عقیده داشت که سوسیالیسم چون مستقر شود بیش از فئودالیسم و سرمایه داری به سعادت بشر کمک خواهد کرد. این عقاید، گرچه بایستی بر زندگانی‌اش مسلط بوده باشند، تا آنجا که نوشته هایش مربوط است در پشت صحنه باقی ماندند. اما گاه نیز اتفاق می‌افتد که مارکس پیش بینی همراه با متانت را رها می‌کند و با قوت تمام به ترغیب و تهییج شورش می‌پردازد، و جهت پیشگویی‌های ظاهراً علمی‌اش در همهٔ نوشته‌هایش تلویحاً معلوم می‌شود.

مارکس، اگر به عنوان فیلسوف محض مورد مطالعه قرار گیرد، دارای معایب مهمی است. بیش از حد عملی است و بیش از حد گرفتار مسائل عصر خویش است. نظرش به این سیاره، و در حدود همین سیاره نیز به انسان، محدود می‌شود. از زمان کوپرنیکوس به بعد معلوم و مبرهن شده است که انسان آن اهمیت کیهانی را که سابقاً بدان می‌بالید ندارد. هیچ کسی که این حقیقت را به خوبی درنیافته باشد حق ندارد فلسفهٔ خود را علمی بنامد.

به موازات این محدودیت به امور زمینی، در فلسفهٔ مارکس نوعی آمادگی نیز برای پذیرفتن پیشرفت به عنوان یک قانون کلی وجود دارد. این آمادگی از خصایص قرن نوزدهم بود و همانقدر در فلسفهٔ مارکس وجود دارد که در عقاید معاصرانش. فقط به علت اعتقاد به اجتناب ناپذیر بودن ترقی است که مارکس قطع نظر کردن از ملاحظات اخلاقی را ممکن می‌دانست. اگر سوسیالیسم فرا رسد، وضع جدید وضع بهتری خواهد بود. هر آینه از وی می‌پرسیدند، مارکس فوراً اذعان می کرد که وضع جدید به نظر مالکان و سرمایه داران وضع بهتری نخواهد نمود؛ چیزی که هست این امر فقط ناهماهنگ بودن آنها را با حرکت دیالکتیکی زمان نشان می‌دهد. مارکس خود را خداناپرست می‌نامید، اما دارای نوعی خوش‌بینی جهانی بود که فقط خداپرستی می‌تواند آن را توجیه کند.

به طور کلی همهٔ آن عناصر فلسفهٔ مارکس که از هگل گرفته شده‌اند غیر علمی هستند؛ بدین معنی که هیچ گونه دلیلی برای فرض صحت آنها در دست نیست.

شاید آن جامهٔ فلسفی که مارکس به تن سوسیالیسم خود پوشانید در حقیقت ارتباط فراوانی با اساس عقاید وی نداشته باشد. به آسانی می توان مهمترین قسمتهای مطالب مارکس را بدون هیچ رجوعی به دیالکتیک مجدداً بیان کرد. مارکس از قساوت و بی‌رحمی هولناک نظام صنعتی، جنانکه صد سال پیش در انگلستان وجود داشت و مارکس به توسط انگلس و گزارشهای «هیئتهای سلطنتی» کاملاً با آن آشنایی پیدا کرد. متأثر شده بود. دریافته بود که احتمال دارد این نظام از صورت رقابت آزاد تحول یابد و به صورت انحصار درآید؛ و نیز دریافته بود که بی عدالتی این نظام باید یک نهضت شورشی در میان کارگران پدید آورد. مارکس عقیده داشت که در یک اجتماع کاملاً صنعتی شده، یگانه نظامی که می‌تواند جانشین سرمایه داری خصوصی شود مالکیت دولت بر زمین و سرمایه است. هیچ یک از این قضایا موضوع بحث فلسفه نیستند، و لذا من صحت یا بطلان آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهد. نکته اینجاست که این قضایا در صورتی که صحیح باشند، برای اثبات آنچه در دستگاه مارکس حائز اهمیت است کفایت می‌کنند. بنابراین زر و زیورهای هگلی را مارکس می‌توانست از خود دور کند.

تاریخ اسم و آوازهٔ مارکس وضع خاصی دارد. در کشور خود او نظریاتش الهام دهندهٔ برنامهٔ حزب سوسیال دموکرات شد و آن حزب با قدمهای استواری در جادهٔ رشد پیش رفت، تا آنکه در انتخابات عمومی ۱۹۱۲ یک سوم مجموع آرا را به دست آورد. پس از جنگ جهانی اول حزب سوسیال دموکرات مدتی زمام امور را در دست داشت و

ابرت Ebert نخستین رئیس جمهوری و ایمار عضو آن حزب بود؛ اما در این هنگام دیگر حزب اعتقادات مارکسیستی خود را از دست داده بود. در همین احوال پیروان متعصب مارکس در روسیه دولت را به دست گرفتند. در غرب هیچ نهضت کارگری وسیعی کاملاً مارکسیستی نبوده است؛ حزب کارگر انگلستان گاهی به نظر رسیده است که در جهت مارکسیسم حرکت می کند، ولی همیشه به یک نوع سوسیالیسم تجربی اعتقاد داشته است. اما گروههای کثیری از روشنفکران، چه در انگلستان و چه در امریکا، از مارکس متأثر شده‌اند. در آلمان هرگونه طرفداری از عقاید مارکس قهراً سرکوب شده است، ولی ممکن است پس از سرنگون شدن نازیها طرفداری از عقاید وی دوباره رواج یابد.[1]

بدین ترتیب اروپا و امریکای جدید از لحاظ سیاسی و عقیدتی به سه فرقه تقسیم شده است: لیبرالها، که حتی‌الامکان از لاک و بنتام پیروی می‌کنند اما از لحاظ انطباق با حوائج سازمان صنعتی تفاوت دارند؛ مارکسیستها که حکومت روسیه را در دست دارند و محتمل است که در کشورهای مختلف دیگر نیز نفوذشان افزوده شود. این دو عقیده از لحاظ فلسفی از یکدیگر فاصله زیادی ندارند، یعنی هر دو عقلانیند و هر دو قصداً علمی و تجربی هستند. اما از نقطهٔ نظر سیاست عملی اختلاف آنها شدید است. این امر در نامهٔ جیمز میل، که در فصل گذشته نقل شد و می‌گوید «مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریهی دارد،» آشکار شده است.

اما باید اذعان کرد که مذهب عقلانی مارکس از بعضی لحاظ محدودیتهایی دارد. با انکه مارکس معتقد است که تعبیر وی از فراگرد تحول و تکامل صحیح است و قایع مطابق آن عمل خواهد کرد، باز عقیده دارد که این برهان (قطع نظر از استثنائات نادر) فقط نسبت به کسانی کشش خواهد داشت که منافع طبقاتیشان با آن توافق داشته باشد. به روش اقناع امید فراوانی ندارد، و همهٔ امیدش به جنگ طبقاتی است. بدین ترتیب در عمل خواه ناخواه با سیاست قدرت و نظریهٔ طبقهٔ برتر، گرچه نه نژاد برتر، سرو کار می‌یابد. درست است که انتظار می رود در نتیجهٔ انقلاب اجتماعی طبقات از میان بروند و جای خود را به هماهنگی کامل سیاسی و اقتصادی بدهند، اما این آرمان بعیدی است، مانند ظهور مجدد مسیح؛ تا تحقق این آرمان جنگ و دیکتاتوری و ابرام و لجاج بر سر تعصبات عقیدتی وجود خواهد داشت.

فرقهٔ سوم عقاید جدید، که در سیاست نازیها و فاشیستها نمایندهٔ آن هستند، از لحاظ فلسفی تفاوتش با دو فرقهٔ دیگر بسیار عمیقتر از تفاوت آن دو فرقه با یکدیگر است. این فرقه ضد عقلانی و ضد علمی است. پدران فلسفی آن عبارتند از روسو و فیخته و نیچه. این فرقه اراده را، به خصوص ارادهٔ معطوف به قدرت را، تأکید می‌کند و عقیده دارد که این اراده در نژادها و افراد خاصی بیشتر جمع شده است و لذا آن نژادها و افراد حق حکومت دارند.

تا پیش از روسو جهان فلسفه دارای نوعی وحدت بود. این وحدت در حال حاضر از میان رفته است، اما شاید غیبت آن زیاد به طول نینجامد. این وحدت را می‌توان با تسخیر مجدد ذهن بشر به وسیلهٔ عقل بار دیگر به دست آورد؛ اما به دست آوردن آن از هیچ راه دیگر ممکن نیست؛ زیرا از دعوی برتری فقط ستیزه برمی‌خیزد.

---

۱. در ۱۹۴۳ است که این سطور را می‌نویسم.

فصل بیست و هشتم

برگسون

۱

هانری برگسون فیلسوف فرانسوی تراز اول قرن حاضر بود که در ویلیام جیمز و وایتهد Whitehead تأثیر کرد، و نیز تأثیر فراوانی در تفکرات فرانسوی داشت. سورل Sorel که طرفدار سرسخت سندیکالیسم و نویسندهٔ کتابی است به نام «تفکراتی دربارهٔ شدت عمل» Reflection on Violence مذهب غیر عقلانی برگسون را برای توجیه نهضت کارگریی که هدف معینی نداشته باشد به کار برد. اما سرانجام سورل سندیکالیسم را رها کرد و سلطنت طلب شد. تأثیر عمدهٔ فلسفهٔ برگسون محافظه کارانه بود و به آسانی با حرکتی که در حکومت ویشی به اوج خود رسید هماهنگ شد. اما در مذهب غیر عقلانی برگسون کشش وسیعی داشت که هیچ با سیاست ارتباطی نداشت: مثلاً این مذهب توجه برنارد شاو را، که کتاب «بازگشت به متوشالح» Back to Methuselab او برگسونی محض است، به خود جلب کرد. قطع نظر از سیاست، مذهب برگسون را باید از نظر فلسفی محض مورد بحث قرار دهیم. من دربارهٔ آن با قدری تفصیل سخن خواهم گفت، زیرا که این مذهب نمونهٔ بسیار خوبی است از طغیان بر ضد عقل که از روسو شروع شده و به تدریج بر عرصه‌های وسیعتر و وسیعتری از زندگی و تفکر جهان تسلط یافته است.[۱]

طبقه‌بندی فلسفه ها معمولاً یا برجسب روشها صورت می گیرد، یا بر اساس نتایج آنها: «تجربی» یا «از پیشی» طبقه‌بندی از روی روش است، و «رئالیست» و «ایده آلیست» طبقه‌بندی از روی نتیجه. اما کوشش برای طبقه‌بندی کردن فلسفهٔ برگسون هیهات ممکن باشد؛ زیرا که این فلسفه راه خود را از میان همهٔ تقسیمات مورد قبول می‌شکافد. اما راه دیگری هم برای طبقه بندی فلسفه وجود دارد، که دقت آن کمتر است اما شاید مردم غیر فلسفی را بیشتر یاری کند. در این راه اصل تقسیم عبارت است از آن میل غالبی که فیلسوف را به نوشتن وا داشته است. مثلاً تقسیم فلسفه به فلسفهٔ حسی، که از عشق به سعادت الهام می گیرد، و فلسفهٔ نظری، که ملهم از عشق به معرفت است، و فلسفهٔ علمی، که عشق به عمل الهام‌بخش آنهاست، از این گونه تقسیم بندی است.

همهٔ آن فلسفه هایی را که در وهلهٔ اول خوش بینند یا بدبین، همهٔ آنهایی را که برای رستگاری نقشه هایی پیشنهاد می‌کنند، یا می‌کوشند اثبات کنند که رستگاری غیر ممکن است، ما در زمرهٔ فلسفه های حسی قرار می‌دهیم. اکثر فلسفه های دینی به این طبقه تعلق دارند. بیشتر دستگاههای بزرگ را در زمرهٔ فلسفه های نظری می گذاریم؛ زیرا عشق به معرفت گرچه نادر است، لیکن بهترین مطالب فلسفه از این عشق برخاسته است. از طرف دیگر فلسفهٔ عملی فلسفه ای است که عمل را والاترین خوبی می‌داند، و سعادت را معلول توفیق در عمل، و معرفت را فقط ابزاری برای فعالیت توفیق آمیز در نظر می گیرد. اگر فلاسفه مردان عادی و متوسطی بودند، این نوع فلسفه در اروپای غربی عمومیت پیدا می کرد. اما با وضع واقع این گونه فلسفه تا دورهٔ اخیر نادر بوده است. در حقیقت نمایندگان عمدهٔ فلسفهٔ عملی عبارتند از پراگماتیستها و برگسون. در ظهور این نوع فلسفه ما می توانیم، مانند خود

---

۱. مابقی این فصل عمدتاً تجدید چاپ مقاله ای است که در شمارهٔ سال ۱۹۱۲ مجلهٔ «مونیست» «Monist» منتشر شده است.

برگسون، طغیان انسان عملی جدید را بر ضد حُجیّت یونان، و بالاخص افلاطون، ملاحظه کنیم؛ یا می توانیم چنانکه ظاهراً از دکتر شیلر Dr. Schiller انتظار می رفت آن را با امپریالیسم و اتومبیل ارتباط دهیم. دنیای جدید طالب چنین فلسفه‌ای است، و توفیقی که این فلسفه به دست آورده شگفت انگیز نیست.

فلسفۀ برگسون برخلاف غالب دستگاههای گذشته ثنوی است. یعنی در نظر او جهان به دو قسمت جداگانه تقسیم شده است: از یک طرف زندگی، از طرف دیگر ماده، یا به عبارت بهتر آن چیز راکدی که عقل آن را به نام ماده می شناسد. مجموعۀ جهان تصادم و تضاد بین این دو قسمت متضاد است: زندگی که در حال صعود است، و ماده که در حال سقوط. زندگی که عبارت است از یک نیروی عظیم، یک سائقۀ حیاتی پهناور، که یکبار برای همیشه از ابتدای عالم پدید آمده و با مقاومت ماده روبرو شده، و تلاش می‌کند که راهی از لابلای آن ماده بشکافد، و به تدریج می آموزد که از راه سازمان دادن ماده را به کار گمارد. از آنجا که موانع باعث تقسیم و تفرقۀ زندگی شده اند، زندگی مانند بادی که در گوشۀ خیابانی بپیچد با خشم و خروش در مجاری متنافر جریان یافته است. قسمتی از آن را ماده به واسطۀ همان انطباقاتی که بدان تحمیل می کند در خود محو و مستغرق ساخته است، ولی زندگی همیشه قابلیت خود را برای فعالیت آزادانه حفظ می‌کند و همواره برای یافتن راههای فرار تازه در تلاش و تقلا است، و مدام در میان دیوارهای ماده که راه را بر آن بسته است در جستجوی آزادی حرکت بیشتری است.

تکامل در وهلۀ اول از راه انطباق با محیط قابل توضیح نیست؛ انطباق فقط پیچ و خمهای تکامل را توضیح می‌دهد، مانند پیچ و خمهای جاده ای که از میان تپه و ماهور می گذرد و به شهر نزدیک می شود. اما این تمثیل کاملاً وافی به مقصود نیست. در انتهای جادۀ تکامل شهری یا هدف معینی وجود ندارد. مکانیسم نظریۀ علت غایی دچار همین عیب هستند؛ یعنی هر دو چنین فرض می‌کنند که هیچ آفرینش ذاتی در جهان وجود ندارد. مکانیسم آینده را مستتر در گذشته می‌داند و نظریۀ علت غایی، از آنجا که عقیده دارد هدفی را که سیر تکامل بدان می‌رسد از پیش می‌توان شناخت، وجود هرگونه آفرینش را در نتیجه نفی می‌کند.

برگسون، گرچه به علت غایی بیش از مکانیسم نظر لطف دارد، بر ضد این هر دو نظر می گوید که تکامل مانند کار یک هنرمند حقیقتاً آفریدگار است. انگیزۀ عمل، یعنی یک حاجت نامعین، از پیش وجود دارد؛ اما تا وقتی که آن حاجت برآورده نشده دانستن ماهیت آن چیزی که حاجت موضوع بحث را برخواهد آورد غیر ممکن است. مثلاً می‌توانیم فرض کنیم که جانوران نابینا میل مبهمی دارند به اینکه پیش از برخورد با اشیا از وجود آنها آگاه شوند. این میل منجر به کوششهایی شده که سرانجام به آفرینش چشم انجامیده است. بینایی حاجت را ارضا کرده، ولی از پیش قابل تصور نبوده است. به این دلیل تکامل قابل پیش بینی نیست، و مذهب جبر نمی‌تواند طرفداران تفویض را مجاب کند.

اما این طرح کلی به وسیلۀ شرح تحول و تکامل واقعی حیات در روی زمین کامل نشده است. نخستین تقسیم سیر تکامل عبارت بود از تقسیم جانوران و گیاهان. گیاهان قصدشان این بود که انرژی را در مخزنی ذخیره کنند. جانوران قصد داشتند که انرژی را برای حرکت ناگهانی و سریع بکار برند. اما در یک مرحلۀ دیگر میان جانوران انشعاب دیگری هم پدید آمد؛ یعنی **غریزه** و **عقل** از یکدیگر کمی بیشتر جدا شدند. این دو هرگز عاری از یکدیگر نیستند؛ اما رویهمرفته عقل بدبختی بشر است، در حالی که بهترین شکل غریزه نزد مورچه و زنبور و شخص برگسون یافت می‌شود. فرق بین عقل و غریزۀ برگسون مقام اساسی دارد؛ زیرا قسمت فراوانی از این فلسفه نوعی قصۀ «سند فورد و مرتون»[1] است که در آن غریزه نقش پسر خوب و عقل نقش پسر بد را بازی می‌کند.

---

۱. The History of Sandford and Merton داستان مفصلی است برای کودکان. نوشتۀ توماس دی Thomas day که در اواخر قرن هجدهم در انگلستان منتشر شد. در این داستان مرتون بد است و سندفورد خوب، و هر دو به سزای کارهاشان می‌رسند. م.

غریزه در بهترین شکل خود **اشراق** نامیده می‌شود. برگسون می‌گوید: «منظورم از **اشــراق** غریـزه ای اسـت کـه خوددار و خوداگاه شده باشد و بتواند دربارهٔ هدف خود غور و تأمل کند و آن را بـی نهایـت بـزرگ سـازد.» فهمیـدن شرح اعمال عقل همیشه آسان نیست؛ اما اگر بخواهیم مقصود برگسون را بفهمیم باید حد اعلای کوشش خود را بکار بریم.

هوش یا عقل «چون آغوش طبیعت را ترک گوید، جماد مرده را هدف خود قرار می دهد.» فقط می توانـد دربـارهٔ چیزهای غیر مداوم و راکد اندیشهٔ واضـحی تشـکیل دهـد؛ تصـورات آن ماننـد اشـیا کـه در مکـان واقعنـد خـارج از یکدیگرند و دارای ثبات همان اشیا هستند. عقل مکاناً تجزیه و زماناً تثبیت می کند؛ و چنان ساخته نشـده اسـت کـه تکامل را به اندیشه درآورد، بل چنان است که شدن را به شکل یک سلسله اوضاع نشـان مـی دهـد. «خصیصـهٔ عقـل عبارت است از عجز طبیعی برای فهمیدن زندگی.» هندسه و منطق که محصولات نمونه وار آن هسـتند منحصـراً بـا اجسام جامد قابل انطباقند؛ اما در موارد دیگر به وسیلهٔ فهم عادی، که برگسون حقاً می‌گویـد بـا عقـل تفـاوت بسـیار دارد، باید جلو تعقل را گرفت. گویا جمادات چیزهایی هستند که ذهن عمداً خلق کرده است تا عقل را بـا آن تطبیـق دهد؛ چنانکه نطع شطرنج را خلق کرده است تا روی آن شطرنج بازی کند. برگسون به ما می‌گوید که پیدایش عقل و پیدایش اجسام مادی متقابلاً مرتبطند. هر دو از راه انطباق دو جانبه پدید آمده‌اند. «یک فراگرد واحد بایسـتی مـاده و عقل را در آن واحد از چیزی که حاوی هر دوی آنها بوده جدا ساخته باشد.»

این تصور رشد همزمان ماده و عقل تصور استادانه‌ای است و شایستگی فهمیدن دارد. به نظر من منظـور بـه طـور کلی از این قرار است: عقل قدرت دیدن اشیاست به طوری که هر یکی از دیگران مجزا باشد، و ماده آن چیـزی اسـت که به اشیای متمایز تجزیه شده باشد. در واقعیت، اشیای جامد مجزا وجود ندارند، بلکه فقـط جریـان بـی انتهـایی از شدن وجود دارد، که در آن هیچ چیزی نمی‌شود و چیزی وجود ندارد که آن هیچ چیز این بشـود. امـا شـدن ممکـن است حرکت صعودی باشد یا نزولی: وقتی که حرکت صعودی است زندگی نامیده می شود؛ وقتی حرکت نزولی اسـت همان است که، به علت کج فهمی عقل نامیده شده است. من گمان می کنم که جهان برگسون مخروطی شکل باشـد و مطلق در رأس آن باشد؛ زیرا حرکت صعودی باعث تجمع می شود و حرکت نزولی موجب تفرق، یا لااقل چنین بـه نظر می رسد. برای آنکه حرکت صعودی راه خود از خلال حرکـت نزولـی اجسـام سـقوط کننـده کـه روی آن سـوار می‌شوند طی کند، باید بتواند راههایی از میان آنها بشکافد؛ پس وقتی که عقل تشکیل شد حدود و راهها پدید آمدنـد و جریان نخستین به اجسام مجزا تقسیم شد. عقل را می توان به کرد سر سفره تشبیه کـرد؛ منتهـا ایـن خاصـیت را دارد که تصور می‌کند مرغ بریان همیشه همان قطعات مجزایی بوده است که کارد آن را بدانها تقسیم کرده است.

برگسون می‌گوید: «عقل همیشه چنان رفتار می کند که گویی مسحور تفکر دربارهٔ مادهٔ راکد است. زنـدگی اسـت که به بیرون می نگرد، خویشتن را خارج از خویش می گذارد، و اصلاً شـیوه هـای طبیعـت سـازمان نیافتـه را اتخـاذ می‌کند، تا به آنها در حقیقت جهت بدهد.» اگر مجاز باشیم تشبیه دیگری بر تشبیهات فراوانی که فلسفهٔ برگسون بـه وسیلهٔ آنها توضیح شده بیفزاییم می توانیم بگوییم که جهان مانند یک سیم نقالهٔ عظیم است که قطار بـالا رونـدهٔ آن زندگی و قطار پایین روندهٔ آن ماده است. و عقل عبارت است از تماشای قطار پایین رونـده بـه هنگـامی کـه از جنـب قطار بالا رونده - که ما در آن هستیم - می‌گذرد. البته قوهٔ شریفتری که توجـه خـود را بـر قطـار خودمـان معطـوف می کند عبارت از غریزه یا اشراق است. جهیدن از این قطار به آن قطار ممکن است، و این هنگامی رخ می دهـد کـه ما دستخوش عادات خود قرار می گیریم؛ و این ذات چیزهای مضحک است. یا اینکه مـی تـوانیم خـود را دو قسـمت کنیم، که یک قسمت بالا رود و یک قسمت پایین؛ در این صورت فقط آن قسمت که پایین می رود مضحک است. اما خود عقل حرکت نزولی نیست، بلکه فقط مشاهدهٔ حرکت نزولی است به وسیلهٔ حرکت صعودی.

در نظر برگسون عقل که اشیا را تجزیه می کند نوعی رؤیا است، چنانکه تمام زندگی ما باید باشد **فعال** نیست، بلکه صرفاً متفکر است. می گوید وقتی که ما رؤیا می بینیم نفس ما پراکنده می شود؛ گذشته مان درهم می شکند و پاره پاره می گردد؛ اشیایی که در حقیقت در یکدیگر تداخل دارند به عنوان آحاد جامد مجزا دیده مـی شـوند؛ فـوق مکان خود را تنزل می‌دهد و در تمکن که چیزی جز تجزیه نیست سقوط مـی‌کنـد. بـدین ترتیـب هـر عقلـی، چـون تجزیه می کند، متمایل به هندسه است؛ و منطق که دربارهٔ تصوراتی بحث می کند که به کلـی در خـارج از یکـدیگر قرار دارند در حقیقت محصول هندسه است، و در جهت مادیت سیر می کند. قیاس و استقرا هر دو در پشت سر خود محتاج به درک مکانی هستند؛ «حرکتی که تمکن در انتهای آن قرار دارد، قوهٔ استقرا و همچنین قیاس و در حقیقـت عقلیت را تماماً در طول راه خود قرار می‌دهد.» این حرکت استقرا و قیاس را در ذهن ایجاد می کنـد، و همچنـین آن ترتیب اشیا را که عقل در آنجا می یابد پدید می آورد. بدین ترتیب منطق و ریاضیات نمایندهٔ کوشش روحـی مثبتـی نیستند، بلکه فقط نوعی حرکت در خواب هستند که در آن اراده معلق و ذهن از فعالیـت بـاز مانـده اسـت. بنـابراین نداشتن استعداد ریاضی مایهٔ فخر و شرف است - که خوشبختانه بسیار هم عمومیت دارد.

همانطور که عقل با مکان مرتبط است، غریزه یا اشراق نیز با زمان ارتباط دارد. این یکی از مشخصات قابـل تـذکر فلسفهٔ برگسون است که وی، برخلاف بیشتر نویسندگان، زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می داند. مکان که خصیصـهٔ ماده است از تجزیهٔ جریان کلی پدید می آید که تجزیه ای است در واقع موهوم و در عمل تا حدی مفید، اما از لحـاظ نظری سخت گمراه کننده. زمان به عکس خصیصهٔ ذاتی زندگی یا روح است. «هر جا چیزی زنـدگی کنـد، در جـایی دفتری باز است که زمان در آن ثبت می شود.» اما زمانی که در اینجا از آن سخن می رود زمـان ریاضـی نیسـت کـه عبارت باشد از تجمع یکسان لحظات متخارج. بر طبق نظر برگسون زمان ریاضی در حقیقت شکلی از مکان اسـت. آن زمانی که ذاتی زندگی است چیزی است که برگسون آن را «مدت» می نامد. تصـور مـدت در فلسـفهٔ برگسـون مقـام اساسی دارد، و در همان نخستین کتاب او «زمان و اختیار» Time and Free Will ظاهر می‌شود، و اگـر مـا بخـواهیم چیزی از دستگاه وی دریابیم، باید این تصور را بفهمیم. و اما این تصـور بسـیار دشـوار اسـت. خـود مـن آن را کـاملاً نمی‌فهمم، و بنابراین نمی‌توانم امیدوار باشم که با تمام آن بلاغتی که بی‌شک شایستهٔ این تصـور اسـت آن را توضـیح دهد.

برگسون به ما می‌گوید «مدت محض عبارت است از آن شکلی که حالات آگاهانهٔ ما به خود می‌گیرند، به هنگامی که نفس ما خود را می گذارد تا زندگی کند، هنگامی که نفس از جدا ساختن حالت حاضـر خـود از حـالات سـابقش خودداری می‌کند.» مدت گذشته و حال را به شکل یک کل پیوسته در مـی‌آورد کـه در آن تـداخل متقابـل و تـوالی بدون تمایز برقرار است. «درون نفس ما توالی بدون تخارج متقابل برقرار است؛ بیرون نفس، در مکان محـض، تخـارج متقابل بدون توالی وجود دارد.»

«مسائل مربوط به ذهن و عین، و تمایز و وحدت آنها، باید به جای شکل مکانی به شکل زمـانی طـرح شـوند.» در مدتی که در آن ما خود را در حال عمل کردن می بینیم عناصر منفک و مجزا وجود دارد؛ اما در مدتی کـه در آن مـا عمل می کنیم حالات ما با یکدیگر ممزوج می شوند. مدت محض آن است که حد اعلای فاصـله را از تخـارج داشـته باشد، و تخارج حداقل رسوخ را در آن کرده باشد - مدتی که گذشته اش بزرگ و حالش مطلقاً تازه است. امـا در ایـن صورت نهایت فشار بر ارادهٔ ما وارد می‌آید، یعنی باید گذشتهٔ گریزان را فراهم کنیم و آن را تماماً و بـی کـم و کاسـت در حال فرو بریم. در چنین لحظاتی ما حقیقتاً مالک نفس خویش هستیم، چیزی که هست این قبیل لحظات نادرنـد. مدت عین واقعیت است که عبارت است از شدن دائم، و هرگز محدث و مصنوع نیست.

مدت بیش از همه خود را در **حافظه** متجلی می‌سازد؛ زیرا که در حافظه گذشته در حال باقی است. بدین ترتیـب نظریهٔ حافظه در فلسفهٔ برگسون اهمیت بسیار کسب می کند. کتاب «مـاده و حافظـه» Memory and Matter ی او

به نشان دادن رابطهٔ ذهن و ماده می‌پردازد و واقعیت هر دوی آنها به وسیلهٔ تحلیل حافظه، که «درست تقاطع ذهن و ماده» است، مورد تأیید قرار می‌گیرد.

برگسون می‌گوید دو چیز اساساً متفاوت وجود دارند که معمولاً آنها را **حافظه** می‌نامند. تمایز بین این دو مورد تأکید فراوان برگسون قرار گرفته است. می گوید: «گذشته به دو شکل متمایز باقی می ماند: اول، به شکل عادات حرکت؛ دوم، به شکل خاطرات مستقل.» مثلاً در صورتی می گویند کسی شعری را به یاد دارد که بتواند آن شعر را از بر بخواند؛ یعنی در صورتی که عادت یا مکانیسمی کسب کرده باشد که او را قادر سازد به اینکه یک عمل گذشته را تکرار کند؛ اما لااقل از لحاظ نظری ممکن است که آن شخص بی هیچ خاطره ای از دفعات گذشته ای که شعر را خوانده است آن را تکرار کند؛ بدین ترتیب این نوع حافظه متضمن هیچ گونه آگاهی از وقایع گذشته نیست. نوع دوم، که فقط آن است که حقیقتاً می‌توان آن را حافظه نامید، در خاطره های دفعات جداگانه ای که شخص شعر را خوانده است و هر کدام یکتا و دارای زمان معنی است تجلی می‌کند. در اینجا به نظر برگسون دیگر مسئله **عادت** نمی‌تواند مطرح باشد، زیرا که هر رویدادی فقط یکبار روی داده است و بایستی بلافاصله تأثیر خود را کرده باشد. برگسون می گوید همهٔ آن چیزهایی که بر ما گذشته به نحوی در یاد ما محفوظ است؛ ولی قاعدتاً فقط آنچه مفید است وارد ضمیر آگاه می‌شود. قصور ظاهری حافظه در حقیقت قصور قسمت ذهنی حافظه نیست، بلکه قصور مکانیسم دستگاهی است که نمی‌تواند حافظه را وارد عمل کند. در تأیید این نظر بحثی راجع به فیزیولوژی مغز و موارد عمل نسیان شده است، که به عقیدهٔ برگسون از آن چنین نتیجه می شود که حافظهٔ حقیقی از وظایف مغز نیست. گذشته را ماده باید **عمل** کند و ذهن **تخیل**. حافظه از تجلیات ماده نیست، بلکه اگر منظور ما از ماده آن باشد که به ادراک درمی‌آید، در واقع عکس این مطلب به حقیقت نزدیکتر خواهد بود.

«حافظه باید اصولاً قوه ای مطلقاً مستقل از ماده باشد. پس اگر روح یک واقعیت باشد، در اینجا، یعنی در پدیدهٔ حافظه است که ممکن است ما به تجربه با آن تماس بگیریم.»

برگسون در نقطهٔ مقابل حافظهٔ محض ادراک محض را قرار می دهد، و راجع به آن نظر گاهی فوق رئالیستی اتخاذ می کند. می گوید: «در ادراک محض ما بیرون از خود قرار می گیریم، واقعیت شئ را به وسیلهٔ اشراق لمس می‌کنیم.» برگسون ادراک را با موضوع آن چنان کاملاً یکی می‌سازد که تقریباً از ذهنی نامیدن آن خودداری می‌کند. می‌گوید: «ادراک محض که پایین ترین درجهٔ ذهن - ذهن بی حافظه - است در حقیقت جزو ماده است، چنانکه ما ماده را می فهمیم.» ادراک محض عبارت است از آغاز عمل؛ فعلیت آن در فعالیت آن است. بدین طریق است که مغز با ادراک مربوط می شود؛ زیرا مغز ابزار عمل نیست. وظیفهٔ مغز این است که زندگی ما را به آنچه عملاً مفید است محدود کند. انسان چنین استنباط می‌کند که اگر مغز نبود همه چیز به ادراک در می‌آمد، اما با داشتن مغز فقط آنچه را مورد علاقهٔ ماست ادراک می‌کنیم. «وظیفهٔ اساسی جسم، که همیشه متوجه ماده است، این است که زندگی روح را از لحاظ عمل محدود کند.» جسم در حقیقت وسیلهٔ اختیار است.

اکنون باید به موضوع غریزه یا اشراق، در مقابل عقل بازگردیم. لازم بود که ابتدا شرحی از مدت و حافظه بیان کنیم؛ زیرا فرض نظریات برگسون دربارهٔ مدت و حافظه مقدم بر شرح وی در خصوص اشراق است. نزد انسان، چنانکه اکنون هست، اشراق حاشیه یا هالهٔ عقل است؛ یعنی چون در عمل کمتر از عقل مفید بوده از مرکز بیرون رانده شده است؛ اما بر اشراق فواید عمیقتری مترتب است که بازگرداندن آن را به مقام شامختری مطلوب می سازد. برگسون میل دارد کاری کند که عقل «به دورن خود منعطف شود، و قوه های اشراق که هنوز درون آن در خوابند بیدار شوند.» رابطهٔ بین غریزه و عقل را به رابطهٔ بین باصره و لامسه تشبیه می‌کند. می‌گوید عقل معرفت بر اشیا را از دور حاصل نمی‌کند، بلکه گویا در حقیقت وظیفهٔ علم آن است که همهٔ مدرکات را به شکل قابل لمس توضیح دهد.

می گوید: «تنها غریزه معرفت از دور است. رابطهٔ آن با عقل نظیر رابطهٔ باصره با لامسه است.» ضمناً این را هم متذکر شویم که، چنانکه از بسیاری از نوشته‌های برگسون برمی‌آید، وی تصویر کنندهٔ زبردستی است که افکارش غالباً به وسیلهٔ تصاویر رهبری می‌شوند.

خصیصهٔ ذاتی اشراق آن است که مانند عقل جهان را به اشیای مجزا تقسیم نمی کند. با آنکه خود برگسون این کلمات را به کار نمی برد، ما می توانیم در توصیف اشراق بگوییم که اشراق ترکیبی است، نه تحلیلی. کثرت را درمی‌یابد، اما کثرت فراگردهایی را درمی‌یابد که متقابلاً به یکدیگر بستگی دارند، نه کثرت اجسام مکاناً متخارج را. حقیقت آنکه اشیا وجود ندارند: «اشیا و اوضاع فقط مناظری هستند که ذهن ما از شدن بر می گیرد. اشیا وجود ندارند، فقط اعمال وجود دارند.» این منظره از جهان که به چشم عقل دشوار و غیر طبیعی می نماید در نظر اشراق آسان و طبیعی است. حافظه نمونه ای از این منظره است؛ زیرا که در حافظه گذشته حیات خود را تا حال ادامه می دهد و با آن تداخل می‌کند. اگر ذهن نبود جهان دائماً در حال مردن و باز زاییده شدن می بود. گذشته واقعیت نمی‌داشت، و لذا گذشته ای نمی‌بود. حافظه است که به وسیلهٔ میل دو جانبهٔ خود گذشته و آینده را واقعی می سازد، و بنابراین مدت حقیقی و زمان حقیقی را ایجاد می کند. فقط اشراق می تواند این امتزاج گذشته و آینده را بفهمد. در نظر عقل آنها نسبت به یکدیگر متخارج باقی می مانند، چنانکه گویی مکاناً خارج از یکدیگرند. تحت رهبری اشراق، ما درمی‌یابیم که «شکل فقط یک عکس فوری است از انتقال،» و فیلسوف «جهان مادی را خواهد دید که ذوب شده و به صورت جریان واحدی در آمده است.»

نظریهٔ برگسون راجع به اختیار و مدح وی از عمل ارتباط نزدیکی با محاسن اشراق دارد. می گوید: «در واقع موجود زنده مرکز عمل است. موجود زنده نمایندهٔ مقدار معینی امکان است که وارد جهان می شود، یعنی کمیت معینی از عمل ممکن.» براهین ضد اختیار پاره ای متکی بر این فرض است که تراکم اوضاع روانی یک کمیت است که لااقل نظراً قابل اندازه‌گیری است. رد کردن این نظر را برگسون در فصل اول «زمان و اختیار» برعهده می گیرد. می‌گوید جبریان بر خلط مبحث در مورد مدت حقیقی و زمان ریاضی، که برگسون آن را در واقع شکلی از مکان می‌داند، متکی هستند. دیگر اینکه جبریان قسمتی از مدعای خود را بر اساس این فرض غیر مجاز قرار میدهند که وقتی که وضع مغز معلوم باشد وضع ذهن هم نظراً معین می شود. برگسون حاضر است بپذیرد که عکس قضیه صادق است؛ یعنی وقتی که وضع ذهن معلوم باشد وضع ذهن معین است، ولی ذهن را متفاوت تر از مغز می داند و لذا معتقد است که چندین وضع متفاوت ذهنی ممکن است با یک وضع مغزی مطابقت کند. برگسون نتیجه می‌گیرد که آزادی و اختیار حقیقی ممکن است: ما هنگامی آزادیم که اعمالمان از تمامی شخصیت ما سر زند، مبین آن شود، نسبت به آن دارای آن شباهت غیر قابل تعریفی باشد که گاه انسان بین هنرمند و اثر او ملاحظه می‌کند.»

در شرح مجمل بالا، سعی من بیشتر بر این بوده است که آرای برگسون را بیان کنم، بی آنکه دلایلی را که وی به عنوان مؤید صحت آنها اقامه کرده است به دست دهم. این کار در مورد برگسون از غالب فلاسفه آسانتر است، زیرا که وی قاعدتاً دلایلی برای عقاید خود ذکر نمی‌کند، بلکه به جذابیت ذاتی آنها و سحر بیان عالی خود متکی است. برگسون مانند تبلیغاتگران بر بیان زیبا و متنوع و توضیح ظاهری موضوعات غامض اتکا می کند. تمثیل و تشبیه به خصوص قسمت مهمی از جریانی را تشکیل می دهد که وی به وسیلهٔ آن عقاید خود را به خواننده می قبولاند. تعداد تشبیهاتی که راجع به زندگی در آثار او هست از تشبیهات هر شاعری که من می‌شناسم بیشتر است. می‌گوید زندگی مانند صدفی است که از هم بپاشد و به صورت قطعاتی درآید که هر یک از آنها باز صدفی باشد. زندگی مانند یک بغل علف است. زندگی در ابتدا عبارت بود از «تمایلی به ذخیره کردن در یک مخزن، چنانکه مخصوصاً سبزینهٔ گیاهان ذخیره می کند»؛ منتها این مخزن باید از آب جوش که بخار از آن برمی‌خیزد پر شود. «باید از آن بلاانقطاع جریاناتی فوران کند که هر یک از آنها وقتی فرود می‌آید دنیایی است.» همچنین: «زندگی تماماً مانند موج عظیمی

است که از مرکزی آغاز می‌شود و گسترش می‌یابد و تقریباً در تمامی محیط خود به مانع برمی‌خورد و بازمی‌گردد.؛ فقط در یک نقطه مانع از سر راه رانده شده و فشار موج آزادانه گذشته است.» سپس بیان مطلب اوج می گیرد و زندگی به حملهٔ سوار نظام تشبیه می شود. «همهٔ موجودات منظم، از عالی و دانی، از نخستین مبادی زندگی تا زمانی که ما در آن هستیم، در همهٔ زمانها و مکانها، ناظر به وجود فقط یک قوهٔ سائقه هستند، که خلاف حرکت ماده است و فی‌نفسه به چشم نمی‌آید. همهٔ موجودات زنده تنگاتنگ هم قرار می گیرند و همه تسلیم آن سائقهٔ عظیم می‌شوند. حیوان بر فراز گیاه قرار می‌گیرد، انسان بر حیوان سوار می شود، و مجموعهٔ بشریت، در زمان و مکان، سپاه عظیمی است که در پیش و پس و جوانب هر یک از ما می‌تازد و حمله‌ای چنان بنیان کن می‌کند که می‌تواند هر مقاومتی را درهم شکند و موانع بسیار، شاید حتی مرگ را، از سر راه خود بردارد.»

اما منتقد خونسردی که فقط تماشاگر این حمله است، آن هم شاید تماشاگری که با حمله ای که در آن انسان بر حیوان سوار شده باشد نظر موافقی ندارد. ممکن است به این اندیشه احساس تمایل کند که تفکر آرام و دقیق مشکل با این قبیل حرکات سازگار باشد. چون به او بگویند که فکر فقط وسیلهٔ عمل است، فقط انگیزه ای است برای احتراز از موانع در میدان عمل، ممکن است احساس کند که چنین نظری از یک افسر سوار نظام برازنده است، اما برای فیلسوفی که به هر جهت سرو کارش با فکر است چندان زیبنده نیست. ممکن است احساس کند که در شور و غوغای حرکت تند و شدید محلی برای موسیقی ملایم عقل نیست و فرصتی نیست برای آن تفکر و تأمل بی‌غرضانه‌ای که در آن عظمت جستجو می شود اما در نه در شورش و بلوا، بلکه در عظمت جهانی که در فکر انعکاس می‌یابد. در این صورت ممکن است این وسوسه به دل منتقد راه یابد که بپرسد آیا دلایلی هم برای قبول چنین نظر بی آرام و قراری دربارهٔ جهان وجود دارد یا نه؟ و اگر این سؤال را طرح کند، اگر اشتباه نکنم خواهید دید که هیچگونه دلیلی نه در خود جهان و نه در نوشته های مسیو برگسون وجود ندارد.

۲

دو شالودهٔ فلسفهٔ برگسون، آنجا که از حدود یک منظرهٔ تخیلی و شاعرانه از جهان تجاوز می کند، عبارتند از نظریات وی دربارهٔ مکان و زمان. نظریهٔ مکانی اش برای محکوم ساختن عقل لازم است؛ و اگر او را در محکوم ساختن عقل در بماند عقل در محکوم ساختن او در نخواهد ماند، زیرا که آنها به قصد جان با هم می کوشند. نظریهٔ زمانی برگسون برای اثبات اختیار و برای فرار وی از آنچه ویلیام جیمز آن را «جهان قالبی» نامیده است و برای نظریهٔ جریان مداومی که در آن هیچ چیزی نیست که جاری باشد، و برای مجموعهٔ شرح برگسون دربارهٔ روابط بین ذهن و ماده ضرورت دارد. بنابراین بد نیست که در انتقاد از فلسفهٔ برگسون بحث خود را بر این دو نظریه قرار دهیم. اگر اینها صحیح باشند، آن گونه خطاها و تناقضاتی که گریبان هیچ فیلسوفی از آنها آزاد نیست چندان مهم نخواهند بود؛ اما اگر غلط باشند از فلسفهٔ برگسون چیزی باقی نمی ماند جز یک حماسهٔ تخیلی، که آن هم باید برحسب مبانی زیبایی شناسی مورد قضاوت قرار گیرد و نه بر حسب مبانی عقلی. چون از آن دو، نظریهٔ مکانی ساده‌تر است من بحث خود را با نظریهٔ مکانی آغاز می‌کنم.

شرح کامل و صریح نظریهٔ مکانی برگسون در «زمان و اختیار» آمده است، و لذا این نظریه به قدیمترین قسمت فلسفهٔ او تعلق دارد. برگسون در فصل اول کتاب خود می گوید که الفاظ «بیشتر» و «کمتر» مکان را افاده می‌کنند، زیرا که وی بیشتر را اساساً آن می داند که حاوی کمتر است. هیچ گونه دلیلی، صحیح یا غلط، در تأیید این نظر ارائه نمی‌کند؛ بل چنانکه گویی یک برهان خلف آشکار را ارائه می‌دهد چنین اظهار تعجب می‌کند: «جایی که نه تکثر وجود دارد و نه مکان، مگر می توان از مقدار سخن گفت؟» موارد آشکاری که خلاف نظر او را نشان می دهند، مانند

لذت و رنج، برای او تولید اشکال فراوان می‌کنند؛ اما برگسون حکمی را که سرآغاز بحث خود قرار داده است هرگز مورد تردید یا تدقیق مجدد قرار نمی‌دهد.

در فصل بعدی در خصوص اعداد نیز به همین نظر اعتقاد دارد. می گوید: «به مجرد اینکه بخواهیم عدد را، و نه فقط ارقام و الفاظ را، نزد خود تصور کنیم مجبور می شویم به تصور منبسط توسل جوییم.» و «هر اندیشهٔ روشنی از عدد حاکی از یک تصویر بصری واقع در مکان است.» همین دو جمله برای نشان دادن این معنی کفایت می کند که، چنانکه در اثبات آن خواهم کوشید، برگسون نمی‌داند عدد چیست و شخصاً اندیشهٔ روشنی از آن ندارد. این مطلب از این تعریف وی نیز بر می‌آید که: «عدد را به طور کلی می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از آحاد یا به عبارت دقیقتر به عنوان سنتز واحد و متکثر تعریف کرد.»

در بحث راجع به به این اقوال باید از خوانندگان تقاضا کنم لحظه ای حوصله به خرج دهند تا من توجه آنها را به تمایزاتی جلب کنم که ممکن است در بدو امر فضل فروشانه به نظر آیند ولی در حقیقت حیاتی هستند. این تمایزات عبارتند از سه چیز کاملاً متفاوت که برگسون آنها را مغشوش کرده است، یعنی: (۱) عدد، آن تصور کلی که با اعداد جزئی مختلف قابل انطباق است؛ (۲) اعداد جزئی مختلف؛ (۳) مجموعه های مختلف که اعداد جزئی مختلف با آنها قابل انطباقند. وقتی برگسون می گوید عدد مجموعهٔ آحاد است، همین شق آخر است که تعریف می شود. دوازده حواری و دوازده قبیلهٔ اسرائیل و دوازده برج مجموعه هایی از آحادند، ولی هیچیک از آنها عدد ۱۲ نیستند، سهل است، عدد به طور کلی هم بر طبق تعریف بالا نیستند. بدیهی است عدد ۱۲ چیزی است که همهٔ این مجموعه ها، مشترکاً دارند اما چیزی است که با مجموعه های دیگر، مانند یازده نفر تیم کریکت، مشترکاً ندارند. پس عدد ۱۲ نه مجموعه ای است از دوازده فقره، نه چیزی است که همهٔ مجموعه ها مشترکاً دارا باشند؛ و عدد به طور کلی عبارت است از خاصیت ۱۲ یا ۱۱ یا عدد دیگر، اما نه خاصیت مجموعه های مختلفی که دوازده یا یازده فقره دارند.

پس هرگاه به پیروی از اندرز برگسون ما به «یک تصور منبسط توسل جوییم،» مثلاً به دوازده نقطه، مانند وقتی که با طاس جفت شش می ریزیم، باز هم تصویری از عدد ۱۲ حاصل نکرده ایم. عدد ۱۲ در حقیقت چیزی است که از هر تصویری مجردتر است. پیش از آنکه بتوان گفت مفهومی از عدد دوازده حاصل کرده ایم باید بدانیم میان مجموعه هایی که از دوازده واحد تشکیل شده اند چه وجه مشترکی وجود دارد؛ و این چیزی است که قابل تصویر نیست، زیرا که مجرد و منتزع است. برگسون فقط به این ترتیب نظریهٔ عددی خود را قابل قبول می‌سازد که مجموعهٔ خاصی را با عدد فقرات آن مغشوش می‌کند، و باز این را با عدد به طور کلی درهم می‌آمیزد.

این درهم آمیزی بدان می‌ماند که ما جوان را با جوانی و جوانی را با تصور کلی یک «دورهٔ زندگی بشر» به هم در آمیزیم و آنگاه چنین استدلال کنیم که چون جوان دو پا دارد، پس جوانی هم باید دو پا داشته باشد، و تصور کلی «دورهٔ زندگی بشر» نیز باید دو پا داشته باشد. این درهم آمیختگی حائز اهمیت است، زیرا به مجردی که بدان توجه کنیم معلوم می شود این نظریه که عدد یا اعداد جزئی می‌توانند در مکان تصویر شوند غیر قابل دفاع است. این امر نه تنها نظریهٔ برگسون را دربارهٔ عدد رد می‌کند، بلکه نظریهٔ کلی‌تر او را که می‌گوید همهٔ اندیشه های مجرد و تمامی منطق مأخوذ از مکان است نیز مردود می‌سازد.

اما قطع نظر از مسئلهٔ اعداد، آیا باید این دعوی برگسون را بپذیریم که هر تعدد آحاد مجزایی متضمن مکان است؟ بعضی از مواردی که ناقض نظر او به نظر می رسند مورد توجه قرار گرفته اند؛ مثلاً اصوات متواتر. برگسون می‌گوید وقتی که ما صدای پای رهگذری را در خیابان می شنویم، اوضاع متواتر او را مجسم می کنیم؛ وقتی که صدای زنگی را می شنویم، یا نوسان آن را به جلو و عقب تصویر می کنیم یا اصوات متواتر آن را در یک مکان اندیشه‌ای می‌چینیم. اما این مطالب چیزی جز ملاحظات یک نفر تصویر کننده از شرح احوال خویش نیستند، و توضیح دهندهٔ تذکری هستند که قبلاً در این خصوص دادیم، ناظر به اینکه عقاید برگسون متکی بر باصرهٔ او هستند.

هیچ وجوب منطقی برای چیدن ضربه های ساعت در یک مکان تخیلی وجود ندارد؛ به گمان من غالب مردم بدون استعانت از مکان ضربه ها را می شمارند. معهذا هیچ دلیلی دائر بر ضرورت مکان از طرف برگسون ارائه نشده است. برگسون آن را بدیهی فرض می کند و فوراً به انطباق دادن آن بر زمان می پردازد. جایی که به نظر می‌رسد زمانهای متفاوتی خارج از یکدیگر وجود دارند، می‌گوید این زمانها به صورت گسترده شده در مکان تصویر می‌شوند؛ در زمان حقیقی، چنانکه حافظه به دست می‌دهد، زمانهای متفاوت متقابلاً در یکدیگر تداخل می‌کنند و آنها را نمی‌توان شمرد، زیرا که مجزا نیستند.

سپس این نظر که هرگونه تجزیه ای حاکی از مکان است مسلم فرض می شود و به طور قیاسی برای اثبات اینکه هر تجزیهٔ آشکاری متضمن مکان است به کار می رود، هر چند هیچ دلیل دیگری برای گمان بردن به چنین امری موجود نباشد. بدین ترتیب مثلاً اندیشه های مجرد آشکارا نسبت به یکدیگر متخارجند؛ یعنی سفیدی غیر از سیاهی و صحت غیر از بیماری و حمق غیر از خرد است. پس همهٔ اندیشه های مجرد متضمن مکانند، و لذا منطق که اندیشه های مجرد را به کار می برد ثمرهٔ هندسه است؛ و عقل کلاً متکی است بر عادت تصویر کردن چیزها، کنار یکدیگر، در مکان. این نتیجه، که محکومیت عقل از طرف برگسون تماماً بر آن قرار دارد، تا آنجا که قابل کشف است مبتنی است بر یک شیوهٔ تفکر شخصی، یعنی شیوهٔ تجسم تواتر به شکل گسترده روی یک خط. مورد اعداد نشان می دهد که اگر حق با برگسون می بود ما هرگز نمی توانستیم به اندیشه های مجردی برسیم که گویا بدین ترتیب حاوی مکان هستند؛ و به عکس، این امر که ما می‌توانیم اندیشه‌های مجرد را (در مقابل اشیای جزئی که نمایندهٔ آنها هستند) بفهمیم برای اثبات این نکته کافی به نظر می‌رسد که برخلاف تصور برگسون حاوی مکان نیست.

یکی از اثرات بد فلسفه های ضد عقلی، مانند فلسفهٔ برگسون، این است که از اشتباهات و آشفتگیهای عقل تغذیه می کند. در نتیجه کارش به آنجا می کشد که تفکر غلط را بر تفکر صحیح ترجیح دهد و هر مشکل آنی را لاینحل اعلام کند و هر اشتباه احمقانه ای را کاشف از ورشکستگی عقل و پیروزی غریزه پندارد. در آثار برگسون اشارات فراوانی به ریاضیات و علم وجود دارد، و به نظر خوانندهٔ بی توجه ممکن است چنین بنماید که این اشارات فلسفهٔ برگسون را سخت تقویت می کنند. در مورد علم، به خصوص زیست شناسی و فیزیولوژی، من صلاحیت انتقاد تفسیرهای او را ندارم. اما در مورد ریاضیات، برگسون در تفسیر عمداً اشتباهات کهنه را بر نظریات جدیدتری که از هشتاد سال پیش بین ریاضیدانها رواج دارد ترجیح داده است. در این امر البته به اغلب فلاسفه تأسی جسته است.

در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم حساب انفینی تزیمال، با آنکه به عنوان روش تکامل کافی یافته بود، از لحاظ مبانی خود متکی بر اغلاط و تفکر بسیار مغشوش بود. هگل و پیروانش در جستجوی نقطهٔ اتکای کوشش خود برای اثبات آنکه ریاضیات کلیتاً فی نفسه متناقض است، به این اغلاط و اغتشاشات فکری چسبیدند. و از آنجا شرحی که هگل از این موضوعات بیان کرده بود وارد تفکر جاری فلاسفه شد و مدتها پس از آنکه ریاضیدانها همهٔ مشکلات مورد استناد فلاسفه را برطرف کردند، به جای خود باقی ماند. و مادام که غرض عمدهٔ فلاسفه این است که نشان دهند با صبر و شکیب و تفکر مفصل و جزء به جزء نمی‌توان چیزی آموخت بلکه باید سبق ذهن و تعصبات جُهال را بپرستیم - که اگر پیرو هگل باشیم تحت عنوان «عقل» و اگر پیرو برگسون باشیم تحت عنوان «اشراق» قرار می‌گیرند - فلاسفه خواهند کوشید تا از کوشش ریاضیدانها برای رفع اشتباهاتی که هگل مورد استفاده قرار داده است جاهل بمانند.

قطع نظر از مسئلهٔ عدد که دربارهٔ آن بحث کردم، نقطهٔ تماس مهم برگسون با ریاضیات عبارت است از نپذیرفتن آنچه خود او آن را نمایش «سینمایی» جهان می‌نامد.

ریاضیات تغییر را، حتی تغییر مداوم را، چنانکه از یک سلسله اوضاع تشکیل شده باشد تصور می کند؛ برگسون به عکس معتقد است که هیچ سلسله ای از اوضاع نمی‌تواند نمایندهٔ تغییر پیوسته باشد، و در امر تغییر یک چیز هرگز

در هیچ وضعی قرار ندارد. این نظر را که تغییر از یک سلسله اوضاع متغیر تشکیل شده، برگسون «سینمایی» می‌نامد. می‌گوید این نظر برای عقل طبیعی است، اما اساساً سخیف است. تغییر حقیقی فقط به وسیلهٔ مدت حقیقی قابل توضیح است. این تغییر متضمن تداخل گذشته و حال است، و نه متضمن تواتر ریاضی اوضاع «ایستا» (استاتیک). و این همان است که به جای نظر ایستا نسبت به جهان نظر «پویا» (دینامیک) نامیده می‌شود. مسئله مهم است و با وجود دشواریش نمی‌توانیم از آن بگذریم.

نظرگاه برگسون به وسیلهٔ استدلال تیر زنو توضیح شده است؛ و لذا آنچه در انتقاد از نظر برگسون گفته خواهد شد نیز می تواند به وسیلهٔ مثال مناسبی توضیح شود. زنو چنین استدلال می کند که چون تیر در هر لحظه در همان جایی است که هست، پس تیر به هنگام پرواز ساکن است. در نظر اول ممکن است این برهان چندان قوی به نظر نرسد. گفته خواهد شد که البته تیر در یک لحظه در همان جایی است که هست، اما در لحظهٔ بعد در جای دیگر است، و حرکت عیناً همین است. درست است که از پیوستگی حرکت، اگر بر این فرض که حرکت ناپیوستگی حرکت، اگر بر این فرض که حرکت ناپیوسته نیز هست اصرار روزیم، مشکلاتی برمی‌خیزد؛ و مشکلاتی که بدین ترتیب حاصل شده مدتهای مدید قسمتی از متاع دکان فلاسفه را تشکیل داده است. اما اگر به همراه ریاضیدانها از این فرض که حرکت ناپیوسته نیز هست احتراز کنیم دچار مشکلات فلاسفه نخواهیم شد. تصویر سینمایی که در آن بی‌نهایت تصویر وجود دارد، و در آن هرگز یک تصویر بعدی موجود نیست، زیرا که بین هر دو تصویر بی‌نهایت تصویر قرار می‌گیرد، حرکت پیوسته را کاملاً نمایش می‌دهد. پس قوت برهان زنو در کجاست؟

زنو به مکتب الئات تعلق داشت که غرضشان عبارت بود از اثبات اینکه چیزی به نام تغییر نمی‌تواند وجود داشته باشد. نظر طبیعی نسبت به جهان این است که اشیایی وجود دارند که تغییر می کنند. مثلاً تیری هست که اکنون اینجاست، بعد آنجا. با نصف کردن این نظر؛ فلاسفه دو معما پدید آوردند. الئاتیان گفتند اشیا وجود دارند، اما تغییرات وجود ندارند؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند تغییرات وجود دارند، ولی اشیا وجود ندارند. الئاتیان گفتند تیر هست، اما پرواز نیست؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند پرواز هست، اما تیر نیست. هر یک از طرفین برهان خود را با رد کردن طرف دیگر طرح می کردند. گروه «ایستا» می‌گوید: چه مضحک است که بگوییم تیر وجود ندارد! گروه «پویا» می‌گوید: چه مضحک است که بگوییم پرواز وجود ندارد! و آن بیچاره‌ای که در وسط قرار گرفته و معتقد است که هم تیر وجود دارد و هم پرواز از نظر طرفین دعوا منکر هر دو فرض می شود و به همین جهت مانند سباستیان قدیس از یک طرف تیر تنش را سوراخ می‌کند و از طرف دیگر پرواز. ولی ما هنوز کشف نکرده‌ایم که قوت برهان زنو در کجاست.

زنو تلویحاً اساس نظریهٔ برگسون را دربارهٔ تغییر فرض می گیرد. یعنی فرض می گیرد که وقتی چیزی در فراگرد تغییر پیوسته باشد، حتی اگر تغییر وضع باشد، باید در آن چیز یک وضع متغیر درونی وجود داشته باشد. آن چیز نسبت به آنچه اگر تغییر نمی‌کرد می‌بود باید ذاتاً تفاوت کند. سپس زنو متذکر می شود که در هر لحظه ای تیر درست همان جایی است که هست، عیناً همان طور که اگر حرکت نمی‌کرد می بود. و از اینجا نتیجه می گیرد که چیزی به نام وضع متحرک نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و لذا با چسبیدن به این نظر که وضع متحرک در حرکت مقام اساسی دارد استنتاج می‌کند که حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد، و تیر همیشه ساکن است.

بنابراین برهان زنو، گرچه با تعبیر ریاضی تغییر تماسی پیدا نمی‌کند، علی‌الظاهر تعبیری از تغییر را که بی‌شباهت به تعبیر برگسون نیست رد می کند. پس برگسون به برهان زنو چگونه پاسخ می دهد؟ بدین گونه که وجود تیر را در هر زمانی و هر جایی منکر می شود. برگسون پس از بیان برهان زنو در پاسخ می‌گوید: «آری، اگر فرض کنیم که تیر می‌تواند در نقطه ای از مسیر خود باشد. و باز آری، اگر تیر که متحرک است با وضع که بی حرکت است مقارن بشود. اما تیر هرگز در هیچ نقطهای از مسیر خود نیست.» این جواب به زنو، یا جوابی بسیار مشابه این راجع به آشیل و

لاک پشت، در هر سه کتاب برگسون آمده است. پیداست که جواب برگسون معماآمیز است؛ و اما اینکه **ممکن** است یا نه، مسئله ای است که مستلزم بحث دربارهٔ نظر برگسون راجع به مدت است. یگانه برهان برگسون در تأیید آن این است که تعبیر ریاضی تغییر «مفید این قضیهٔ ابلهانه است که حرکت از سکنات تشکیل شده.» اما بلاهت ظاهری این نظر فقط به واسطهٔ شکل لفظی تبیین قضیه به وسیلهٔ برگسون است؛ و همینکه توجه حاصل کنیم که حرکت مفید روابط است، این بلاهت ناپدید می شود. مثلاً دوستی از دوستان تشکیل می شود نه از دوستیها؛ شجره نامه از افراد تشکیل می شود نه از شجره نامه ها. بر همین قیاس حرکت از اشیای متحرک تشکیل می‌شود، نه از حرکات. حرکت مبین این حقیقت است که یک شئ ممکن است در زمانهای متفاوت در مکانهای متفاوت باشد، و زمانها هر قدر بهم نزدیک باشند، باز مکانها ممکن است تفاوت کنند. بنابراین برهان برگسون بر ضد تعبیر ریاضی حرکت در تحلیل آخر به لفاظی محض تقلیل می‌یابد. با این نتیجه گیری ما می‌توانیم از این بحث بگذریم و به انتقاد نظریهٔ برگسون راجع به مدت بپردازیم.

نظریهٔ مدت برگسون به نظریهٔ حافظه وابسته است. طبق این نظریه چیزهای به یاد مانده در حافظه باقی می‌مانند، و بدین ترتیب در چیزهای حاضر تداخل می کنند. گذشته و حال متقابلاً متخارج نیستند، بلکه در وحدت شعور با هم درآمیخته اند. برگسون می گوید عمل همان چیزی است که هستی را تشکیل می دهد؛ اما زمان ریاضی چیزی نیست جز یک ظرف منفعل که هیچ عملی انجام نمی‌دهد، و بنابراین هیچ است. می گوید گذشته آن است که دیگر عمل نمی‌کند و حال آن است که عمل می‌کند. اما در این بیان، چنانکه فی‌الواقع در شرح خود از مدت نیز، برگسون به طور ناآگاه همان زمان عادی ریاضی را فرض می گیرد. بدون این زمان اظهارات برگسون بی معنی است؛ وقتی که می‌گوید «گذشته اساساً آن است **که دیگر عمل نمی‌کند.**» (تأکید از خود برگسون) مگر منظورش جز این است که عملش گذشته است؟ کلمهٔ «دیگر» مبین گذشته است. برای کسی که مفهوم گذشته را به عنوان چیزی خارج از حال فاقد باشد، این کلمه معنی ندارد. پس تعریف او مدور است. آنچه می گوید در حقیقت این است که: «گذشته آن است که عملش گذشته است.» به عنوان تعریف، این را نمی‌توان کوشش خوش فرجامی دانست. همین ایراد برحال نیز وارد است. می‌گوید حال عبارت است از «آن که **مشغول عمل کردن است** (تأکید از خود برگسون). اما کلمهٔ «است» درست مفید همان معنایی از حال است که می بایست تعریف شود. حال عبارت است از آن که مشغول عمل کردن است، در مقابل بود یا خواهد بود. یعنی حال آن است که عملش در حال است، نه در گذشته یا آینده. باز تعریف مدور است. یک قطعهٔدیگر، در همان صفحه از کتاب برگسون، بطلان مطلب را بیشتر نشان خواهد داد. می‌گوید: «آن که ادراک محض ما را تشکیل می‌دهد، ابتدای عمل ماست... فعلیت ادراک ما بدین ترتیب در فعالیت آن نهفته است، در حرکاتی که آن را تمدید می‌کنند و نه در شدت بیشتر آن. گذشته فقط اندیشه است، حال اندیشه - حرکت [است].» این قطعه کا ملاً روشن می‌سازد که وقتی برگسون از گذشته سخن می‌گوید منظورش گذشته نیست، بلکه خاطرهٔ ما از گذشته است. گذشته وقتی وجود داشت، درست به همان اندازه فعال بود که اکنون حال فعال است. اگر شرح برگسون صحیح می بود، لحظهٔ حاضر بایستی در تمام تاریخ جهان یگانه لحظه‌ای باشد که فعالیتی را حاوی است. در زمانهای پیشین ادراکاتی وجود داشته اند که در عصر خود همانقدر فعال و همانقدر فعلی بوده اند که ادراکات حالیه. حلیه گذشته در عصر خود به هیچ وجه اندیشهٔ محض نبود، بلکه فی‌حدذاته درست همان بود که اکنون حال هست. اما برگسون این گذشتهٔ واقعی را از یاد می برد؛ آنچه از آن سخن می‌گوید عبارت است از اندیشهٔ حاضر از گذشته. گذشتهٔ واقعی با حال درنمی‌آمیزد، زیرا که جزو آن نیست؛ اما این موضوع بسیار دشواری است.

نظریهٔ مدت و زمان برگسون سراسر متکی است بر تخلیط اساسی بین وقوع حاضر خاطره و وقوع گذشته که به خاطر می آید. اگر زمان اینقدر به ذهن ما آشنا نمی بود، دور باطلی که در کوشش برگسون برای استنتاج گذشته به

عنوان چیزی که دیگر فعال نیست وجود دارد فوراً آشکار می شد. اما با کیفیت حاضر، آنچه برگسون معلوم می کنـد، عبارت است از شرح تفاوت ادراک و خاطره - که هر دو موضوعاتِ حاضرند؛ و آنچـه بـه گمـان خـودش معلـوم کـرده عبارت است از شرح تفاوت بین حال و گذشته. به مجرد آنکه بدین تخلیط توجه کنـیم، معلـوم مـی‌شـود کـه نظریـهٔ زمانی او نظریه‌ای است که اصولاً زمان در آن به حساب نیامده است.

تخلیط بین یادآوری حاضر و رویداد گذشته ای که به یاد مـی‌آیـد، کـه ظـاهراً اسـاس نظریـهٔ زمـانی برگسـون را تشکیل می دهد، موردی است از تخلیط کلی تری که اگر اشتباه نکنم موجب بطلان مقدار زیادی از تفکرات برگسون - و در حقیقت مقدار زیادی از تفکرات غالب فلاسفهٔ جدید – می‌شود. منظورم از این تخلیط عبارت اسـت از تخلـیط بین عمل حصول معرفت و چیزی که معرفت بدان حاصل می‌شود. در حافظـه عمـل حصـول معرفـت واقـع در حـال حاضر است، در صورتی که آنچه معرفت بدان حاصل می شود واقع در گذشته است. پـس وقتـی کـه ایـن دو بـا هـم تخلیط شوند، تمایز بین حال و گذشته تیره و محو می‌شود.

در سراسر کتاب «ماده و حافظه» این تخلیط بین عمل حصول معرفت و موضوع معرفت اجتناب ناپذیر است. ایـن تخلیط در استعمال کلمهٔ «تصویر» که در همان آغاز کتاب توضیح داده شده نهفته است.

در این توضیح برگسون می گوید قطع نظر از نظریه های فلسفی، همهٔ آنچه ما می‌دانیم از «تصاویر» تشکیل شده - که در حقیقت تمام جهان را تشکیل می دهند. می‌گوید «من ماده را مجموعه ای از تصاویر می‌نامم، و ادراک مـاده همین تصاویرند که به عمل تحت شرایط خاص یک تصویر به خصوص، یعنی بدن من، راجع هسـتند.» ملاحظـه مـی کنید که ماده و ادراک ماده طبق نظر وی از چیزهای مشابه و مماثلی تشکیل شده اند. مـی‌گویـد مغـز مـاده و بقیـه جهان هم ماده است، و لذا اگر جهان تصویر باشد مغز هم تصویر است.

چون مغز، که هیچ کس آن را نمی‌بیند، طبق معنی عادی کلمه تصویر نیست، در شگفت نمی شـویم کـه از زبـان برگسون بشنویم که تصویر می تواند بدون مُدرَک واقع شدن وجود داشته باشد، اما وی بعداً توضیح می دهـد کـه در مورد تصاویر فرق بین وجود داشتن و مورد ادراک آگاهانه واقع شدن فقط یک فرق کمّی است. ایـن مطلـب شـاید در قطعهٔ دیگری توضیح داده می شود که می گوید: «چه چیز می تواند یک شیٔ مادی غیر مدرَک، یک تصویر بلاتصـور، باشد جز آنکه نوعی وضع لایشعر ذهن باشد؟» و بالاخره می‌گوید «اینکـه هـر واقعیتـی قرابـت و شـباهت و خلاصـه نسبتی با شعور دارد، چیزی است که ما به موجب همین حقیقت که اشیا را **تصاویر** مـی‌نـامیم بـه نفـع ایـده‌آلیسـم می‌پذیریم. معذلک با گفتن اینکه از نقطه ای شروع می‌کند که هیچکدام از فروض فلاسفه مطرح نشده اند، می‌کوشـد تردید اولیهٔ ما را تخفیف دهد. می‌گوید: «فعلاً چنین فرض کنیم که از نظریه های ماده، و نظریه های روح، و واقعیـت یا ذهنیت جهان خارجی، هیچ نمی‌دانیم. اینجا من در حضور تصاویر قرار دارم.» و در مقدمهٔ جدیدی کـه بـر ترجمـهٔ انگلیسی کتاب خود نوشته، می‌گوید «منظور ما از تصاویر عبارت است از وجود خاصی که از آنچه ایـده‌آلیسـتها نمـود می‌نامند بیشتر، لیکن از آنچه رئالیستها بود می‌خوانند کمتر است - وجودی است که بینابین بود و نمود قرار دارد.»

به نظر من تمایزی که برگسون در سطور بالا منظور دارد عبارت نیست از تمایز بین تصویر کردن، به عنـوان یـک رویداد ذهنی، و شیٔ تصویر شده به عنوان یک عین. منظور عبارت نیست از تمـایز بـین شـیٔ چنانکـه هسـت و شـیٔ چنانکه می نماید. تمایز بین ذهن و عین، ذهن که می اندیشد و بـه یـاد مـی آورد و تصـاویری دارد از یـک طـرف، و اشیایی که راجع بدانها اندیشه می‌شود، به یاد آورده می شوند، یا تصور می‌شوند - این تمایز، تا آنجا که من می‌فهمم، به کلی در فلسفهٔ برگسون غایب و مفقود است. فقدان این تمایز دین حقیقی وی را نسـبت بـه ایـده آلیسـم تشـکیل می دهد، که دینی است بدفرجام و قابل تأسف. در مورد «تصاویر» این امر او را قادر می سازد که ابتـدا از تصـاویر بـه عنوان چیزی بی‌طرف بین ذهن و ماده سخن بگوید، و آنگاه بگوید که مغز به رغم این حقیقت که هرگز تصـور نشـده تصویر است، و سپس چنین عنوان کند که ماده و ادراک ماده واحد و مماثلند ولیکن تصویر غیر مُدرَک (ماننـد مغـز)

یک وضع لایشعر ذهنی است، در حالی که استعمال کلمهٔ «تصویر» نیز، گرچه هیچگونه نظریهٔ مابعدالطبیعی را متضمن نیست، مفید این معنی است که هر واقعیتی «قرابت و شباهت و خلاصه نسبتی» با شعور دارد.

همهٔ این تخلیطها منبعث از تخلیط اولیهٔ بین ذهنی و عینی است. ذهن - یا فکر یا تصویر یا خاطره - عبارت است از یک امر مضارع در وجود من. عین ممکن است عبارت باشد از قانون جاذبه، یا دوست من عمرو، یا برج قدیمی ونیز، ذهن ذهنی و اینجا و واقع در حال است. بنابراین اگر ذهن و عین یکی باشند، عین ذهنی و اینجا و واقع در حال خواهد بود. دوست من عمرو، گرچه به خیال خودش در امریکای جنوبی است، و به خرج خودش زندگی می‌کند، در حقیقت در کلهٔ من است و به واسطهٔ تفکر من راجع به او وجود دارد. برج ونیز هم به رغم قد و بالای عظیمش، و به رغم این حقیقت که از چهل سال پیش تاکنون وجود ندارد، هنوز وجود دراد و تمام و کمال در درون من یافت می‌شود. این سخنان مبالغه و ریشخند نظریات مکانی و زمانی برگسون نیستند؛ بلکه فقط کوششی هستند برای نشان دادن اینکه معنی حقیقی و قابل لمس آن نظریات چیست.

تخلیط ذهن و عین خاص برگسون نیست، بلکه نزد بسیاری از ایده آلیستها و ماتریالیستها عمومیت دارد. بسیاری از ایده آلیستها می‌گویند که عین در حقیقت عین ذهن است، و بسیاری از ماتریالیستها می‌گویند که ذهن در حقیقت عین عین است. آنها در اینکه این دو بیان بسیار متفاوتند اتفاق نظر دارند، و معذلک معتقدند که ذهن و عین متفاوت نیستند. می توان اذعان کرد که برگسون از این لحاظ حُسن و امتیاز دارد، زیرا که او به همان اندازه حاضر است ذهن را با عین یکی بداند که عین را با ذهن. به مجرد اینکه این وحدت رد شود، تمام دستگاه برگسون فرو می‌ریزد: نخست نظریات مکانی و زمانی، سپس اعتقاد او به مکان واقعی، سپس حکم او دائر بر محکومیت عقل، و سرانجام توضیح او از روابط ذهن و ماده.

البته قسمت بزرگی از فلسفهٔ برگسون، محتملاً آن قسمتی که بیشتر شهرت و محبوبیت او را موجب شده، متکی بر دلیل و برهان نیست و لذا با دلیل و برهان هم نمی‌توان آن را واژگون کرد. تصویر تخیلی برگسون از جهان، اگر به عنوان یک کوشش شاعرانه در نظر گرفته شود، عمدتاً نه قابل اثبات است و نه قابل رد. شکسپیر می‌گوید زندگی نیست مگر یک سایهٔ متحرک؛ شلی می‌گوید: زندگی مانند گنبدی است از شیشه های رنگارنگ؛ برگسون می‌گوید زندگی صدفی است که از هم پاشیده به صورت قطعاتی در می‌آید که باز هر یک صدفی است. اگر تشبیه برگسون را بیشتر می‌پسندید، خاطر جمع باشید که اعتبار و اصالتش با تشبیهات دیگران برابر است.

خوبی که برگسون امیدوار است تحقق آن را در جهان ببیند عبارت است از عمل به خاطر عمل. هرگونه تفکر محض را برگسون «رؤیا» می‌نامد و آن را با یک سلسلهٔ کامل دشنام محکوم می‌کند، که عبارتند از: راکد، افلاطونی، ریاضی، منطقی، عقلی. به کسانی که مایلند از پیش منظره‌ای از هدفی را که عمل باید بدان نایل شود مشاهده کنند یادآوری می شود که هدف پیش بینی شده هیچ چیز تازه ای نخواهد بود؛ زیرا که میل نیز، مانند حافظه، با موضوع خود یکی می شود. بدین ترتیب ما، در عمل، محکومیم که بندهٔ کور غریزه باشیم؛ نیروی زندگی، به طور بی قرار و بی وقفه، ما را از پشت سر به پیش می‌راند. در این فلسفه آن لحظهٔ تفکر که در آن از زندگی حیوانی فراتر می رویم و بر هدفهای بزرگتری که انشان را از زندگی بهائم باز می‌خرد وقوف می‌یابیم محلی از اعراب ندارد. کسانی که عمل بی‌هدف را یک خوبی کافی می‌دانند، در کتابهای برگسون تصویر خوشایندی از جهان خواهند دید. اما کسانی که در نظرشان عمل اگر ارزشی داشته باشد باید ملهم باشد از منظره‌ای، پیش نمایی. خیال انگیز از جهانی کمتر رنج آلود، کمتر ظالمانه، کمتر آکنده از لجاج و ستیز تا این جهان روزمرهٔ ما، خلاصه کسانی که عملشان مبتنی بر تفکر است، در این فلسفه از آنچه می‌جویند هیچ نخواهند یافت؛ و از اینکه دلیلی برای صحیح دانستن آن در دست نیست غم نخواهند خورد.

فصل بیست و نهم

ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) در وهلهٔ اول روانشناس بود، اما به دو مناسبت در فلسفه نیز اهمیت دارد: اولاً نظریه‌ای اختراع کرد که خود آن را «تجربیت اساسی» (radical empiricism) نامید؛ ثانیاً یکی از سه تن طراحان نظریهٔ موسوم به «عمل گرایی» (پراگماتیسم) یا «ابزارگرایی» (انسترومانتالیسم) بود. جیمز در اواخر عمر، چنانکه شایسته بود، به نام فیلسوف تراز اول امریکا شناخته می‌شد. جیمز از راه تحصیل پزشکی به تفحص در روان شناسی کشانده شد. کتاب بزرگش در این زمینه، که در ۱۸۹۰ انتشار یافت، به نهایت عالی بود؛ ولی من دربارهٔ آن کتاب بحثی نخواهم کرد، زیرا که این کتاب بیشتر در باب علم تا فلسفه.

علائق فلسفی ویلیام جیمز دو جنبه داشت: یکی علمی، دیگری دینی. در جنبهٔ علمی تحصیلات پزشکی به او تمایلی به سمت ماتریالیسم داده بود، ولی احساسات دینی اش جلو این تمایل را می‌گرفت. احساسات دینی جیمز بسیار پروتستانی و بسیار دموکراتی و بسیار سرشار از گرمی مهر و عطوفت بشری بود. جیمز سخت ابا داشت از اینکه به پیروی از برادرش هنری به عرصهٔ فاضل مآبی مشکل پسندانه قدم گذراند. می‌گفت «ممکن است همان طور که می‌گویند پادشاه ظلمات یک نفر اشرافی باشد، اما خداوندِ زمین و آسمان هر چه باشد قدر مسلم این است که اشرافی نیست.» این کلام بسیار مناسب و مبین خصال و صفات ویلیام جیمز است.

خونگرمی و بذله‌گویی دلپسند او باعث شد که جیمز تقریباً مورد محبت همگان قرار گیرد. تنها کسی که من سراغ دارم محبتی نسبت به جیمز نداشت سانتایانا بود که رسالهٔ دکتری اش را ویلیام جیمز «کمال فساد» نامیده بود. میان این دو تن تضاد مشرب مهمی وجود داشت که هیچ قابل رفع نبود. سانتایانا نیز دیانت را دوست می‌داشت، اما به نحو بسیار متفاوتی. وی دیانت را از لحاظ زیبایی شناسی و تاریخی دوست می‌داشت، نه به عنوان کمکی در جهت تأمین زندگی اخلاقی؛ و چنانکه طبیعی بود مذهب کاتولیکی را بسیار بیش از پروتستانی می‌پسندید. سانتایانا از لحاظ عقلی هیچ یک از احکام مسیحی را نمی‌پذیرفت، اما راضی بود که دیگران بدانها معتقد باشند، و شخصاً آنچه را به نام افسانهٔ مسیحی در نظر می‌گرفت با ارزش می‌دانست. به نظر جیمز چنین تعبیری جز خلاف اخلاق نمی‌نمود. جیمز از اسلاف پوریتان خود این اعتقاد عمیق را به ارث برده بود که آنچه دارای حد اعلای اهمیت است چیزی جز رفتار خوب نیست، و احساسات دموکراتی او نمی‌گذاشت بدین اندیشه راضی شود که حقیقت برای فلاسفه یک چیز است و برای عوام چیز دیگر. تضاد مشرب میان کاتولیکها و پروتستانها میان پیروان بی‌اعتقاد این دو فرقه نیز بر جای خود باقی است. سانتایانا یک آزاداندیش کاتولیک بود و یلیام جیمز یک پروتستان مرتد.

نظریهٔ تجربیت اساسی جیمز نخستین بار در ۱۹۰۴ در مقاله ای تحت عنوان «آیا آگاهی (consciousness) وجود دارد؟» منتشر شد. غرض عمدهٔ این مقاله عبارت بود از نفی اساسی بودن رابطهٔ ذهن و عین. تا آن زمان فلاسفه مسلم می‌گرفتند که رویدادی هست به نام «حصول معرفت» که در آن یک چیز (entity)، یعنی عارف یا ذهن، از چیز دیگری، یعنی معروف یا عین، آگاه می‌شود. عارف به عنوان یک ذهن یا روح در نظر گرفته می‌شد و معروف ممکن بود به عنوان یک عین مادی یا یک ذات ابدی یا یک ذهن دیگر یا در حالت خودآگاهی خود آن عارف در نظر

گرفته شود. در فلسفهٔ متداول تقریباً همه چیز به ثنویت ذهن و عین وابسته بود. اگر تمایز ذهن و عین به نام یک تمایز اساسی پذیرفته نشود، تمایز ذهن و ماده و عالم معقولات و مفهوم قدیمی «حقیقت» همه باید از نو مورد بررسی قرار گیرند.

من به سهم خود یقین دارم که جیمز در قسمتی از عقاید خود در این موضوع حق داشت، و تنها به همین مناسبت مقام بلندی را در میان فلاسفه سزاوار است. نظر من قبلاً غیر از این بود، تا آنکه خود جیمز و کسانی که با او موافق بودند مرا به صحت نظریهٔ او مجاب کردند. و اما استدلالات جیمز:

جیمز می‌گوید آگاهی «اسم یک ناچیز (nonentity) است و حق ندارد در ردیف اصول اولیه قرار گیرد. کسانی که هنوز به آن چسبیده اند به باد هوا چسبیده‌اند، به زمزمهٔ ضعیفی که روح ناپدید شونده در هوای فلسفهٔ پشت سر خود بر جا گذاشته است.» و ادامه می‌دهد: «هیچ چیز یا کیفیت هستی دیگری در برابر آنچه اشیای مادی از آن ساخته شده و افکار ما دربارهٔ آن اشیا از آن پدید آمده،» وجود ندارد. و توضیح می دهد که منکر این نیست که افکار ما وظیفه ای را ایفا می‌کنند که همان وظیفهٔ حصول معرفت [یا دانستن] باشد، و این وظیفه را می‌توان «آگاه بودن» نامید. آنچه را جیمز منکر است می‌توان به طور خام چنین بیان کرد که عبارت است از این نظر که آگاهی یک «چیز» است. جیمز معتقد است که «فقط یک چیز یا مادهٔ اولیه» وجود دارد، و جهان از آن تشکیل شده است. این چیز را او «تجربهٔ محض» می‌نامد. می‌گوید دانستن [یا حصول معرفت] نوع خاصی از رابطه بین دو پاره تجربهٔ محض است. رابطهٔ ذهن و عین امری است مشتق: «به عقیدهٔ من تجربه دارای این دو رنگی درونی نیست. یک پاره تجربهٔ تقسیم نشده، می‌تواند در یک زمینه عارف و در زمینهٔ دیگر معروف باشد.»

جیمز «تجربهٔ محض» را به عبارت «جریان بلافصل زندگی که موضوع تفکر بعدی ما را فراهم می‌سازد» تعریف می‌کند.

ملاحظه می‌کنید که این نظریه تمایز بین ماده و روح را در صورتی که به عنوان تمایز بین دو نوع امری در نظر گرفته شوند که جیمز «چیز» می‌نامد از میان می برد. در نتیجه کسانی که با جیمز در این خصوص موافقند طرفدار نظریه‌ای هستند که آن را «توحید خنثی» می‌نامند، و بر طبق آن آنچه جهان را تشکیل می‌دهد نه روح است و نه ماده، بلکه چیزی است بین این دو. خود جیمز این مفهوم ضمنی نظریه اش را استنتاج نکرده است. بلکه به عکس استعمال عبارت «تجربهٔ محض» شاید حاکی از نوعی ایده آلیسم از قماش بارکلی باشد. کلمهٔ «تجربه» را فلاسفه مکرر بکار می‌برند، اما به ندرت آن را تعریف می‌کنند. بد نیست لحظه‌ای این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که این کلمه چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

فهم عادی می‌گوید بسیاری چیزها که روی می‌دهند به «تجربه» در نمی‌آیند، مانند وقایعی که در آن روی ناپیدای ماه اتفاق می افتد. بارکلی و هگل هر دو به دلایل متفاوت این نکته را منکر شدند، و گفتند که آنچه به تجربه در نیاید هیچ است. براهین آنها را اکنون اکثر فلاسفه بی‌اعتبار می‌دانند - و به عقیدهٔ من حق همین است. اگر به این نظر معتقد شویم، که «جنس» («stuff») جهان تجربه است، لازم خواهد بود که توضیحات دقیق و غیر قابل قبولی اختراع کنیم که مراد ما از چیزهایی مانند آن روی ناپیدای ماه چیست. و اگر نتوانیم چیزهای تجربه نشده را از چیزهای تجربه شده استنباط کنیم، برای یافتن مبانی اعتقاد به چیزی جز خودمان دچار اشکال خواهیم شد. درست است که جیمز این را منکر است، اما دلایل او چندان قانع کننده نیست.

منظور ما از «تجربه» چیست؟ بهترین راه یافتن جواب این است که بپرسیم: چه فرق است بین رویدادی که تجربه نشده و آن که شده؟ بارانی که دیده یا لمس شود تجربه شده است، اما بارانی که در بیابانی ببارد که هیچ موجود زنده ای در آن نباشد تجربه نشده است. بدین ترتیب به نکتهٔ اول خود می رسیم، یعنی: تجربه وجود ندارد مگر در جایی که زندگی باشد. اما زندگی با تجربه ملازم نیست: بسیاری چیزها بر من اتفاق می افتد که من متوجه

آنها نمی‌شوم. این چیزها را مشکل بتوان گفت که من تجربه می‌کنم. واضح است آنچه را من به یاد دارم تجربه می‌کنم، اما بعضی چیزها که من صراحتاً به یاد ندارم ممکن است عاداتی را باعث شده باشند که هنوز باقی باشند. کودک سوخته از آتش می ترسد، حتی اگر از واقعهٔ سوختن خود خاطره ای نداشته باشد. من فکر می کنم می توانیم بگوییم یک رویداد وقتی «تجربه» شده است که عادتی را باعث شود. (حافظه یک نوع عادت است.) به طور کلی، عادت فقط در دستگاههای زنده پدید می‌آید. سیخ بخاری هر چند هم به کرات از حرارت تفته باشد، از آتش نمی‌ترسد. پس بنابر مبانی فهم عادی خواهیم گفت که «جنس» جهان با «تجربه» ملازمت ندارد. من شخصاً دلیلی نمی‌بینم که در این نقطه از فهم عادی جدا شویم.

جز در این موضوع «تجربه،» من با «تجربیت اساسی» جیمز موافقم.

اما در مورد نظریهٔ پراگماتیسم و «ارادهٔ اعتقاد» او قضیه از قرار دیگر است. به خصوص موضوع اخیر به نظر من برای تحصیل دلیل قابل قبولی ولی سفسطه آمیزی برای بعضی از احکام جزمی دین طرح ریزی شده است - آن هم دلیلی که برای هیچ مؤمنی که ایمانش از صمیم قلب باشد قابل قبول نخواهد بود.

«ارادهٔ اعتقاد» The Will to Believe در ۱۸۹۶ انتشار یافت، «پراگماتیسم، نامی نو برای برخی شیوه‌های فکر کهن» Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking در ۱۹۰۷ منتشر شد. نظریهٔ کتاب اخیر بسیط و تفصیل نظریهٔ کتاب سابق است.

«ارادهٔ اعتقاد» چنین استدلال می‌کند که ما غالباً در عمل مجبور می شویم در جایی که مبانی نظری کافی برای اخذ تصمیم وجود ندارد تصمیم بگیریم، زیرا که هیچ نکردن باز خود تصمیمی است. جیمز می‌گوید موضوعات دینی هم تحت این قاعده قرار می‌گیرند. می‌گوید ما حق داریم روش اعتقاد در پیش بگیریم، ولو اینکه «عقل صرفاً منطقی ما مطیع نشده باشد.» این اساساً همان روش کشیش ساوآیی است، منتها پرورشی که جیمز بدان داده است تازگی دارد.

جیمز می‌گوید که وظیفل اخلاقی راستی از دو دستور معادل تشکیل شده: «حقیقت را باور کن» و «از خطا بپرهیز.» شکاکان اشتباهاً فقط دستور دوم را گوش می‌کنند، و بدین ترتیب از باور کردن حقایق مختلفی که مردمِ کم احتیاط تر باور می‌کنند باز می‌مانند. اگر باور کردن حقیقت و پرهیز از خطا دارای اهمیت مساوی باشند، پس اگر شقوق امری را به من عرضه کنند بهتر آن است که من بنابر ارادهٔ خود یکی از شقوق ممکن را باور کنم، زیرا که در این صورت من احتمال مساوی برای اعتقاد به حقیقت خواهم داشت، در صورتی که اگر حکم خود را معلق نگه دارم هیچ احتمالی نخواهم داشت.

اخلاقی که در صورت جدی گرفتن این نظریه نتیجه می شود اخلاق غریبی است. فرض کنید که من در قطار راه آهن با ناشناسی برخورد کنم و از خود بپرسم: «آیا اسم این شخص حسن علی جعفر است؟» اگر اعتراف کنم که نمی‌دانم، مسلم است دربارهٔ نام او اعتقاد صحیحی پیدا کرده ام؛ در صورتی که اگر تصمیم بگیرم که معتقد شوم نام او همان حسن علی جعفر است احتمال می رود که عقیده ام صحیح باشد. جیمز می گوید شکاکان از فریب خوردن بیم دارند و به واسطهٔ همین بیم خود ممکن است حقایق مهمی را از دست بدهند؛ و اضافه می‌کند: «چه دلیلی دارد که فریب به واسطهٔ امید از فریب به واسطهٔ بیم اینقدر بدتر باشد؟» ظاهراً از این مقدمه چنین نتیجه می شود که اگر من سالها امیدوار بوده باشم که با شخصی موسوم به حسن علی جعفر برخورد کنم، راستکاری مثبت به جای منفی مرا وادار می‌کند معتقد گردم با هر شخص ناشناسی برخورد کنم نامش حسن علی جعفر خواهد بود، مگر خلاف آن ثابت شود.

خواهید گفت: «اما این مورد پرت و بی معنی است، زیرا درست است که نام شخص ناشناس را نمی دانید، ولی این را می‌دانید که تعداد بسیار کمی از افراد بشر نامشان حسن علی جعفر است. پس آن طور که فرض می‌گیرید در

مورد انتخاب طریق جهل مطلق ندارید.» اما شگفت این است که جیمز در سراسر مقالهٔ خود هیچ ذکری از احتمال نمی‌کند، و حال آنکه تقریباً همیشه در مورد هر مسئله‌ای ملاحظهٔ قابل اکتشافی از احتمال وجود دارد. بگذارید قبول کنیم (گرچه هیچ متدین مؤمنی قبول نمی‌کند،) که در این جهان هیچ دلیلی نه بر له و نه بر علیه هیچیک از ادیان وجود ندارد. فرض کنید که شما یک نفر چینی هستید و با ادیان کنفسیوسی و بودایی و مسیحی تماس پیدا کرده‌اید. قانون منطق مانع از این است که هر سه دین را صحیح انگارید. فرض کنیم که دین بودایی و مسیحیت دارای احتمال صحت مساوی هستند. در این صورت، با مسلم گرفتن اینکه هر دو دین نمی‌توانند در عین حال صحیح باشند، لابد یکی از آنها باید صحیح باشد. و لذا دین کنفسیوسی باید باطل باشد. اما اگر هر سه دارای احتمال صحت مساوی باشند، پس یک یک آنها بیشتر احتمال بطلان دارند تا احتمال صحت. بدین طریق به مجرد آنکه ملاحظهٔ احتمال را دخالت دهیم اصل جیمز فرو می‌ریزد.

غریب اینجاست که جیمز، با آنکه روانشناس برجسته ای بود، در این رهگذر خامی کم نظیری از خود نشان داده است. وی چنان سخن می‌گوید که گویا تنها شقوق ممکن عبارتند از اعتقاد مطلق یا بی اعتقادی مطلق، و هرگونه سایهٔ شکی را نادیده می‌گیرد. مثلاً فرض کنید من در قفسه های کتابخانه‌ام در پی کتابی می‌گردم. با خود می‌اندیشم: «**شاید** در این قفسه باشد» و به جستجو می پردازم، اما نمی‌اندیشم که: «در این قفسه **هست**.» مگر وقتی که کتاب را ببینم. ما عادتاً بر اساس فرضیات عمل می‌کنیم، اما نه عیناً بر اساس آنچه به عنوان ایقانات می‌شناسیم؛ زیرا وقتی که بر اساس فرضیه‌ای عمل می‌کنیم چشمانمان را برای شواهد تازه باز نگه می‌داریم.

به گمان من دستور راستکاری چنان نیست که جیمز می‌پندارد. به نظر من این دستور چنین است: «به هر فرضیه‌ای که به زحمت بررسی بیرزد درست همان قدر اعتقاد داشته باش که دلیل مؤید آن مجاز می‌دارد.» و اگر فرضیه به قدر کافی اهمیت داشته باشد، وظیفهٔ تحصیل دلایل دیگر نیز علاوه می شود. این فهم عادی صاف و ساده است، و با طرز عمل محاکم عدلیه نیز هماهنگ است؛ اما با طرز عملی که جیمز توصیه می‌کند فرق بسیار دارد.

اما اگر ارادهٔ اعتقاد جیمز را به طور مجزا مورد بحث قرار دهیم شرط انصاف را در حق او رعایت نکرده ایم. این نظریه عبارت بود از یک نظریهٔ انتقالی که با یک بسط طبیعی به پراگماتیسم منجر شد. پراگماتیسم، چنانکه در فلسفهٔ جیمز دیده می شود، در وهلهٔ اول تعریف جدیدی است از «حقیقت». پراگماتیسم دو مدافع دیگر نیز داشت. اف. سی. اس. شیلر F. C. S. Schiller و دکتر جان دیویی Dr. John Dewey. من دکتر دیویی را در فصل بعد مورد بحث قرار خواهم داد. شیلر از جیمز و دیویی کمتر اهمیت دارد. میان جیمز و دکتر دیویی از لحاظ نقاط تأکید تفاوت هست. جهان‌بینی دکتر دیویی علمی است و براهینش بیشتر از بررسی روش علمی اخذ شده اند؛ اما جیمز در درجهٔ اول با دین و اخلاق سر و کار دارد. به تقریب می‌توان گفت که جیمز حاضر است از هر نظریه ای که به تأمین تقوا و سعادت مردم منجر شود طرفداری کند. اگر چنین کاری از نظریه‌ای ساخته باشد، آن نظریه «صحیح» است، بدان معنی که جیمز این کلمه را بکار می‌برد.

بنابر قول جیمز اصل پراگماتیسم نخستین بار به وسیلهٔ سی. اس. پرس C. S. Peirce اعلان شد که معتقد بود برای آنکه در افکار خود راجع به یک شئ وضوح حاصل کنیم کافی است که ببینیم چه اثرات قابل عملی بر آن شئ مترتب است. جیمز در توضیح و تشریح مطلب می‌گوید وظیفهٔ فلسفه این است که معلوم سازد اگر فلان نظریهٔ جهانی صحیح باشد یا بهمان نظریه چه فرقی به حال من و تو می‌کند. بدین طریق نظریه به صورت ابزار کار درمی‌آید، و نه راه حل معضل.

جیمز می‌گوید اندیشه ها در آنجا که ما را یاری می‌دهند تا با اجزای دیگر تجربهٔ خود روابط رضایت بخش برقرار کنیم صحیح می‌شوند: «یک اندیشه مادام که اعتقاد بدان برای زندگی ما مفید باشد، **صحیح** است.» حقیقت نوعی از انواع خوبی است و مقولهٔ جداگانه‌ای نیست. حقیقت بر اندیشه واقع می شود، یعنی وقایع اندیشه را صحیح می‌سازند،

قول عقلیان که می‌گویند اندیشهٔ صحیح باید با واقعیت توافق داشته باشد درست است؛ اما معنی «توافق» «تطابق» نیست. «**توافق** داشتن به وسیعترین معنی با واقعیت، معنی‌اش فقط می‌تواند عبارت باشد از هدایت شدن به سوی آن واقعیت، یا به حدود آن، یا واقع شدن در چنان تماس مؤثری با آن که یا با خود واقعیت سر و کار پیدا کنیم یا با چیزی مربوط به آن؛ به طوری که بهتر از وقتی باشد که هر آینه توافق نمی‌داشتیم.» جیمز علاوه می‌کند که: «صحیح، ... به عبارت اخری و من‌حیث‌المجموع عبارت است از همان صلاح نحوهٔ تفکر ما.» به عبارت دیگر «تمام اجبار ما به جستجوی حقیقت جزو اجبار ماست به عمل کردن آنچه فایده دارد.»

در فصلی راجع به پراگماتیسم و دین، جیمز کشته ها را درو می‌کند: «ما نمی‌توانیم هیچ فرضیه ای را که از آن نتایج مفیدی بر زندگی مترتب باشد رد کنیم.» «فرضیهٔ خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» «به استناد دلایلی که تجربهٔ دینی به دست می دهد، به خوبی می‌توانیم معتقد شویم که قدرتهای عالیتر وجود دارند و طبق مشیات کامل و مطلوبی نظیر مشیات خود ما در کار نجات بخشیدن جهان هستند.»

من در این نظریه اشکالات عقلی بزرگی می‌بینم. این نظریه چنین فرض می‌کند که هر عقیده‌ای وقتی «صحیح» است که اثرات آن خوب باشند. اگر این نظریه مفید باشد - و اگر نباشد به حکم خود پراگماتیستها مردود خواهد بود - ما باید بدانیم که: (الف) چه چیز خوب است، (ب) اثرات فلان یا بهمان نظریه چیستند. و این مطالب را باید قبل از آن که بر «صحت» چیزی حکم کرده باشیم بدانیم؛ زیرا فقط پس از آنکه به خوب بودن اثرات عقیده ای حکم کرده باشیم حق داریم آن را «صحیح» بنامیم. نتیجه عبارت است از پیچیدگی و بغرنجی غیر قابل تصور قضایا. فرض کنید می‌خواهید بدانید که آیا کریستف کلمب در ۱۴۲۹ از اقیانوس اطلس گذشت یا نه. با این تفصیل نباید مانند سایر مردم این امر را در کتابی تحقیق کنید. اول باید جویا شوید که اثرات این عقیده چیستند و فرقشان با اثرات این عقیده که کریستف کلمب در ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ اقیانوس را پیمود چگونه است. خود این امر به قدر کافی دشوار است؛ اما اگر اثرات را از نقطهٔ نظر اخلاقی بسنجیم، موضوع از این هم دشوارتر می شود. ممکن است بگویید پیداست که در ۱۴۹۲ بهترین اثرات را دارد، زیرا در امتحان تاریخ عالیترین نمره را می‌گیرید. اما رقیبان شما، که اگر شما سال سفر کلمب را ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ ذکر کنید نمره‌ای بهتر از شما خواهند گرفت، ممکن است توفیق شما را به جای توفیق خودشان اخلاقاً قابل تأسف بدانند. قطع نظر از امتحانات، من جز در مورد تاریخ نویسان اثر عملی دیگری از این قضیه به نظرم نمی‌رسد.

اما این پایان گرفتاری نیست. شما باید معتقد باشید که ارزیابیتان از نتایج یک عقیده، چه اخلاقاً و چه واقعاً، صحیح است؛ زیرا که اگر غلط باشد برهان شما دال بر صحت عقیده‌تان اشتباه خواهد بود. اما این قول که عقیدهٔ شما در خصوص نتایج صحیح است بر طبق نظر جیمز عین همان است که بگوییم این عقیده دارای نتایج خوب است، و هکذا الی غیرالنهایه. پیداست که این نمی‌شود.

اشکال دیگری نیز هست. فرض کنید من بگویم شخصی موسوم به کریستف کلمب وجود داشته است. همه با من موافقت می کنند که آنچه می گویم صحیح است. اما چرا صحیح است؟ به علت مردی متشکل از گوشت و خون که ۴۵۰ سال پیش می زیست - خلاصه به علت عقیدهٔ من، و نه به علت اثرات آن. بنابر تعریف جیمز ممکن است اتفاق بیفتد که قضیهٔ «**الف** وجود دارد» صحیح باشد، گو اینکه در واقع «**الف**» وجود نداشته باشد. من همیشه چنین دیده‌ام که فرضیهٔ بابانوئل «به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل می کند.» پس قضیهٔ «بابانوئل وجود دارد» صحیح است، گو ایمکه بابانوئل وجود ندارد. جیمز می‌گوید (تکرار می‌کنم): «فرضیهٔ خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» این گفته اصولاً این مسئله را که آیا خدا در ملکوت آسمانی اش وجود دارد یا نه به عنوان مسئلهٔ بی اهمیت طرد می‌کند. اگر خدا فرضیهٔ مفیدی باشد، همین

کفایت می‌کند. خدای صانع کائنات فراموش می‌شود؛ تمام آنچه به یاد می‌ماند عبارت است از اعتقاد به خدا و اثرات آن بر ساکنان سیارهٔ محقر ما. جای تعجب نیست که پاپ دفاع پراگماتیستها از دین را محکوم کرده است.

در اینجا می‌رسیم به یک فرق اساسی میان جهان‌بینی دینی جیمز و جهان‌بینی دینی گذشتگان. جیمز به دیانت به نام یک پدیدهٔ انسانی علاقه مند است، اما به موضوعاتی که دین دربارهٔ آنها می اندیشد علاقه ای نشان نمی‌دهد. جیمز می‌خواهد مردم سعادتمند باشند، و اگر اعتماد به خدا آنها را سعادتمند می‌سازد پس بگذار به خدا معتقد باشند. اما این مطلب، تا اینجا، فقط نیکخواهی است نه فلسفه؛ وقتی فلسفه می‌گردد که گفته می‌شود عقیده اگر موجب سعادت مردم شود «صحیح» است. برای کسی که خواهان چیزی باشد تا آن را بپرستد، این رضایت بخش نیست. آن کس نمی‌خواهد بگوید: «اگر به خدا عقیده داشته باشم سعادتمند می‌شوم،» بلکه می‌خواهد بگوید: «من به خدا عقیده دارم و بنابراین سعادتمندم.» و وقتی که به خدا عقیده دارد، به او همان طور عقیده دارد که به وجود روزولت یا چرچیل یا هیتلر. در نظر او خدا یک وجود واقعی است نه فقط یک اندیشهٔ بشری که دارای اثرات خوب باشد، نه جانشین محو و ضعیفی که جیمز برای خدا ساخته است. پیداست وقتی که من می‌گویم «هیتلر وجود دارد» منظورم چیزی است غیر از «اثراتی که بر اعتقاد به وجود هیتلر مترتب است.» برای مؤمن حقیقی همین مطلب در مورد خدا نیز صادق است.

نظریهٔ ویلیام جیمز کوششی است برای ساختن روبنای اعتقاد بر شالودهٔ شک، و مانند همهٔ این قبل کوششها متکی بر سفسطه و مغلطه است. در مورد جیمز سفسطه ناشی است از کوشش برای تجاهل نسبت به همهٔ امور واقعی غیر بشری. ایده آلیسم بارکلی به همراه شکاکیت باعث می‌شود که جیمز عقیده به خدا را بجای خود خدا قرار دهد، و چنین وانمود کند که همین کافی است. اما این فقط شکلی است از آن جنون ذهنیّت که غالب فلاسفهٔ جدید گرفتارش هستند.

فصل سی‌ام

جان دیویی

جان دیویی را که در ۱۸۵۹ متولد شد عموماً به عنوان پیشوای فلاسفهٔ زندهٔ امریکا می‌شناسند.[۱] با این ارزیابی من کاملاً موافقم. دیویی نه تنها در میان فلاسفه، بلکه در بین طلاب علوم تربیتی و زیبایی شناسی و علم سیاست هم نفوذ عمیقی داشته است. دیویی مردی است دارای عالیترین خصائل و سجایا، در جهان بینی آزادیخواه، در روابط شخصی سخی و مهربان، در کار خستگی ناپذیر. من با غالب عقاید او توافق تقریباً تام دارم. به مناسبت ارادتی که به او می‌ورزم، و نیز به جهت لطف و مرحمتی که شخصاً از او دیده‌ام، آرزو می‌کنم که کاش با او توافق کامل می‌داشتم؛ ولی متأسفم که در مورد بارزترین نظریهٔ فلسفی او، یعنی قرار دادن «تحقیق» به جای «حقیقت» به عنوان تصور اساسی منطق و نظریهٔ معرفت، ناچارم که اختلاف نظر خود را با او ابراز کنم.

دیویی مانند ویلیام جیمز اهل نیوانگلند و ادامه دهندهٔ سنت لیبرالیسم نیوانگلند است که صد سال پیش برخی از اخلاف رجال بزرگ نیوانگلند آن را رها کردند. دیویی هرگز کسی که بتوان فیلسوف «محض»اش نامیده نبوده است. به خصوص تعلیم و تربیت در صف اول علائق او قرار داشته و تأثیر او در تعلیم و تربیت امریکا عمیق بوده است. من به سهم کوچکتر خود کوشیده ام تا در امر تعلیم و تربیت نفوذی بسیار مشابه نفوذ دیویی داشته باشم. شاید او هم مانند من هرگز از طرز عمل کسانی که مدعی پیری از تعالیم او هستند راضی نبوده است، اما هر نظریهٔ جدیدی در عمل ناچار دچار افراط و تفریط خواهد شد. این موضوع چندان که ممکن است پنداشته شود اهمیت ندارد؛ زیرا که معایب چیزهای تازه بسیار آسانتر از معایب چیزهای کهنه دیده می‌شود.

وقتی که دیویی در ۱۹۸۴ در شیکاگو استاد فلسفه شد، علم تعلیم و تربیت نیز جزو موضوعات تدریس او قرار گرفت. دیویی یک مکتب مترقی بنا نهاد و آثار فراوانی در باب تعلیم و تربیت نوشت. آنچه وی در این هنگام نوشت در کتاب «مدرسه و اجتماع» The School and Society (۱۸۹۹) خلاصه شد. دیویی در سراسر عمر خود در باب تعلیم و تربیت تقریباً به اندازهٔ فلسفه به نوشتن پرداخته است.

مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر نیز سهم بزرگی در افکار دیویی داشته‌اند. دیویی هم مانند خود من از سفر روسیه و چین در مورد روسیه به طور منفی و در مورد چین به طور مثبت بسیار متأثر شد. از جنگ جهانی اول به اکراه پشتیبانی کرد. دیویی سهم مهمی در تحقیق راجع به جرم ادعایی تروتسکی داشت، و در حالی که یقین می‌دانست اتهامات منتسبه بی‌اساس است، عقیده نداشت که اگر تروتسکی جانشین لنین می‌شد رژیم شوروی رضایت بخش می بود. دیویی معتقد شد که انقلاب توأم با جبر و قهر که منجر به دیکتاتوری شود راه رسیدن به جامعهٔ خوب نیست. وی در همهٔ مسائل اقتصادی نظریات بسیار آزادیخواهانه داشته، اما هرگز پیرو مارکس نبوده است. من یکبار از زبان او شنیدم که چون با قدری اشکال خود را از قید مذهب رسمی قدیم رها ساخته است، قصد

---

۱. دیویی در ۱۹۵۲ درگذشت. م.

ندارد خود را در قید مذهب دیگری گرفتار کند. در تمام این موضوعات، نقطهٔ نظر او تقریباً عین نقطهٔ نظر خود من است.

از لحاظ فلسفهٔ محض، اهمیت عمدهٔ کار دیویی انتقاد اوست از مفهوم قدیم «حقیقت» که در نظریه‌ای که خود او آن را «ابزارگرایی» می‌نامد بیان شده است. حقیقت، چنانکه اکثر فلاسفه رسمی آن را تصور می کنند، ایستا و نهایی و کامل و ابدی است. در اصطلاح دینی می توان آن را با افکار خدا و آن افکاری که موجودات ذیعقل در آنها با خدا مشترکند یکی دانست. نمونهٔ کامل حقیقت جدول ضرب است، که چیزی است دقیق و متیقن و عاری از هرگونه غل و غش دنیوی. از زمان فیثاغورس، و بیشتر از زمان افلاطون، تا کنون ریاضیات با الهیات بستگی پیدا کرده است، و نظریهٔ معرفت غالب فلاسفهٔ رسمی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. علائق دیویی بیشتر متوجه زیست شناسی است تا ریاضیات، و او فکر را به عنوان یک فراگرد متکامل تصور می کند. رأی قدیم البته می پذیرد که بتدریج برمعارف انسان افزوده می‌شود؛ اما این رأی هر معرفتی را، همینکه حاصل شد، به عنوان یک امر نهایی می‌شناسد. البته هگل معرفت بشری را چنین در نظر نمی‌گیرد. هگل معرفت بشری را به عنوان یک کل انداموار (ارگانیک) تصور می‌کند که همهٔ اجزایش بتدریج رشد می‌کنند، و هیچیک از آن اجزا کامل نیست تا آنکه کل کامل شود. چیزی که هستند، فلسفهٔ هگل، هر چند دیویی را هم در جوانی تحت تأثیر قرار داد، باز چیزی به نام مطلق دارد و عالم ابدی آن واقعی تر از فراگرد دنیوی است. این چیزها در افکار دیویی - که در آن همهٔ امور دنیوی است و فراگرد با آنکه متکامل است برخلاف نظر هگل انبساط یک مثال ابدی نیست - نمی‌توانند جایی داشته باشند.

تا اینجا من با دیویی موافقم. و موافقت من به همین جا نیز ختم نمی‌شود. پیش از شروع به بحث در نکات که من با دیویی اختلاف نظر دارم، چند کلمه ای از عقیدهٔ خودم دربارهٔ «حقیقت» سخن خواهم گفت.

نخستین مسئله این است که: چه نوع امری «صادق» یا «کاذب» است؟ ساده ترین چیز عبارت خواهد بود از یک جمله. «کریستف کلمب در ۱۴۹۲ اقیانوس را پیمود» صادق است، و «کریستف کلمب در ۱۷۷۶ اقیانوس را پیمود» کاذب است. این جواب درست است، ولی کامل نیست. جملات، بسته به مورد، در صورتی صادق یا کاذبند که «مفید معنی» (significant) باشند، و مفید معنی بودن بسته به زبانی است که بکار می رود. اگر شما مشغول ترجمهٔ شرحی دربارهٔ کریستف کلمب به زبان عربی باشید، باید «۱۴۹۲» را به سال هجری مقارن آن تبدیل کنید. جملات در زبانهای مختلف ممکن است یک معنی داشته باشند، و آنچه «صدق» یا «کذب» جمله ای را معین می کند معنای کلام است، نه خود کلام. وقتی که جمله ای را اظهار می کنید، «عقیده»ای را بیان می کنید که ممکن است به زبان دیگر نیز به همان اندازه درست بیان شود. آن «عقیده» هر چه باشد، چیزی است که یا «صادق» است یا «کاذب،» یا «کمابیش صادق.» بدین ترتیب ما به مسئلهٔ تحقیق «عقیده» رانده می‌شویم.

و اما عقیده اگر به قدر کافی ساده باشد ممکن است بی آنکه به صورت کلمات بیان شود وجود داشته باشد. بدون استعمال کلمات مشکل بتوان عقیده داشت که نسبت محیط دایره به قطر آن تقریباً ۳/۱۴۱۵۸ است؛ یا اینکه یولیوس قیصر وقتی که تصمیم گرفت از رودخانهٔ روبیکون بگذرد سرنوشت جمهوری روم را معین کرد. اما در موارد ساده عقایدی که به قالب کلام درنیامده فراوان است. مثلاً فرض کنید که هنگام فرود آمدن از پلکانی در تشخیص زمان رسیدن به کف اشتباه کنید: قدم را طوری برمی‌دارد که مناسب زمین مسطح است، و ناگهان فرود می‌آیید. نتیجهٔ عبارت است از یک تکان و تعجب ناگهانی شدید.

طبعاً خواهید گفت «فکر می‌کردم به کف رسیده‌ام؛» اما در حقیقت راجع به پلکان فکر نمی‌کردید، وگرنه مرتکب اشتباه نمی‌شدید. عضلات شما طوری تنظیم شده بودن که مناسب رسیدن به کف بودند، در حالی که در واقع هنوز به کف نرسیده بودید. چیزی که مرتکب اشتباه شد بدن شما بود، نه ذهن شما - یا لااقل این بیان طبیعی آن امری است که رخ داده است. اما در واقع تمایز بین بدن و ذهن تمایز مشکوکی است. بهتر آن خواهد بود که از یک

«اُرگانیسم» سخن بگوییم و تقسیم فعالیتهای آن را بین ذهـن و بـدن نـامعین بـاقی گـذاریم. پـس مـی‌تـوان گفـت: اُرگانیسم شما طوری تنظیم شده بود که اگر به کف رسیده بودید مناسب می بود، اما در واقـع مناسـب نبـود. همـین عدم توفیق در تنظیم اشتباه شما را تشکیل داده است، و می‌توان گفت که شما دارای عقیدهٔ کاذبی بوده‌اید.

آزمون اشتباه در مثال بالا عبارت است از تعجب. به نظر من همین نکته در مورد عقاید قابل آزمایش کلیتاً صـادق است. عقیدهٔ کاذب عقیده ای است که، در شرایط مناسب، باعث شود دارندهٔ آن تعجب را تجربـه کنـد؛ در حـالی کـه عقیدهٔ صادق چنین اثری نخواهد داشت. اما تعجب با آنکه در مواردی که قابل انطباق باشد آزمون خوبی است، معنـی کلمات «صادق» و «کاذب» را به دست نمی‌دهد؛ و همیشه هم قابل انطباق نیست. فرض کنید که شـما داریـد میـان رعد و برق قدم می‌زنید و به خود می‌گویید: «احتمال نمی‌رود صاعقه به من اصابت کند.» از قضا لحظهٔ بعد صاعقه بـه شما اصابت می‌کند؛ اما شما هیچ تعجبی را تجربه نمی‌کنید، زیرا که مرده‌اید. اگر روزی، چنانکه گویا سِر جیمز جینـز Sir James Jeans انتظار دارد، خورشید منفجر شود همهٔ ما فی‌الحال نابود خواهیم شد و لـذا دچـار تعجـب نخـواهیم شد؛ معهذا اگر منتظر این سانحه نبوده باشیم همهٔ ما دچار اشتباه بوده خواهیم بود. این امثله عینیت صـدق و کـذب را نشان می‌دهند؛ یعنی آنچه صادق (یا کاذب) است عبارت است از وضعی از اُرگانیسم. امـا صـدق (یـا کـذب) آن بـه طور کلی به حکم رویدادهای خارج از اُرگانیسم است. گاهی آزمونهای تجربی برای تعیین صدق و کذب ممکن اسـت؛ گاهی نیز ممکن نیست؛ اما وقتی که ممکن نیست باز شق اصلی به جای خود باقی می‌ماند، و مفید معنی است.

من بیش از این نظر خود را دربارهٔ صدق و کذب بسط نخواهم داد و به بررسی نظر دیویی خواهم پرداخت.

دیویی در پی احکامی نیست که مطلقاً «صادق» باشند، و نیز احکام متناقض با آنها را بـه عنـوان مطلقـاً «کـاذب» محکوم نمی‌کند. به عقیدهٔ او فراگردی وجود دارد به نام «تحقیق» که عبارت است از شکلی از انطباق میان اُرگانیسـم و محیط آن. من اگر خواسته باشم، از نقطهٔ نظر خودم، حتی‌الامکان با دیویی موافقت کـنم بایـد از تحلیـل «معنـی» آغاز کنم. مثلاً فرض کنید که در باغ وحش هستید و از بلندگو می‌شنوید که: «هم اکنون یک شیر فرار کرده اسـت.» در این صورت طوری عمل خواهید کرد که هر آینه شیر را دیده بودید عمل می‌کردید - یعنـی هـر چـه زودتـر فـرار خواهید کرد. جملهٔ «یک شیر فرار کرده است» یعنی یک رویداد معین، بدان معنی که باعث همان رفتاری می شـود که آن رویداد در صورت دیده شدن باعث می‌شد. به طور کلی: جملهٔ **الف** «یعنی» رویداد **ب**، اگر باعث رفتـاری شـود که **ب** باعث می شد. اگر در واقع چنین رویدادی وجود نداشته باشد، جمله کـاذب اسـت. عـین همـین مـر در مـورد عقیده ای که به صورت کلمات بیان نشده باشد صادق است. می‌تـوان گفـت: عقیـده عبـارت اسـت از وضـعی از یـک اُرگانیسم که باعث چنان رفتاری شود که رویداد معینی، اگر حاضر بر حواس می بود، باعث می شد. آن رویـدادی کـه باعث این رفتار می‌شد «معنی» آن عقیده است. این بیان بیش از حد ساده شده است، اما می‌تواند بـرای نشـان دادن نظریهٔ مورد مدافعهٔ من مفید باشد. تا اینجا گمان نمـی‌کـنم مـن و دیـویی چنـدان اخـتلاف نظـر دشـته باشـیم. بـا پرورشهای بعدی او، من خود را بسیار مخالف می‌بینم.

دیویی «تحقیق» را اساس منطق قرار می‌دهد، و نه حقیقت یا معرفت را. تحقیق را از این قـرار تعریـف مـی کنـد: «تحقیق عبارت است از تغییر شکل مضبوط یا رهبری شدهٔ یک وضع غیر معین بـه وضـعی کـه از لحـاظ تمـایزات و روابط مشکّلهٔ خود چنان معین باشد که عناصر وضع اولیه را به یک کل متحد مبدل سـازد.» و عـلاوه مـی کنـد کـه «تحقیق با تغییر شکلهای عینی موضوعات عینی سرو کار دارد.» این تعریف آشکارا قاصر است. مثلاً اعمالی را که یک گروهبان میدان مشق با یک دسته سرباز جدید انجام می دهد، با اعمال یک بنّا را با یک تـودهٔ آجـر در نظـر بگیریـد. این دو عیناً همان تعریفی دیویی را از «تحقیق» انجام می‌دهند. چون واضح است که دیویی این دو مـورد را مشـمول تعریف خود نمی‌داند، پس در مفهوم وی از «تحقیق» باید عنصری وجود داشته باشـد کـه وی ذکـر آن را در تعریـف

خود فراموش کرده است. اینکه این عنصر چیست، من لحظه‌ای بعد خواهم کوشید معین سازم. ابتـدا بگذاریـد ببیـنم که از این تعریف، به شکل فعلی، چه برمی‌خیزد.

واضح است که «تحقیق،» چنانکه دیویی تصور می کند، جزو فراگرد کلی کوشش برای ارگانیک‌تر سـاختن جهـان است. «کلهـای متحـد» بایـد محصـول تحقیقـات باشـند. علاقـهٔ دیـویی بـه چیزهـای ارگانیـک پـاره‌ای بـه واسـطهٔ زیست‌شناسی و پاره‌ای به واسطهٔ باقیماندهٔ نفوذ هگل. اگر بر اساس یک مابعدالطبیعهٔ ناآگاهانه هگلی نباشد، دیگر من نمی‌فهمم چرا باید انتظار داشت که تحقیق به «کلهای متحد» منتج شود. هرگاه یک دسته ورق نامرتب به من بدهند و از من بخواهند که در ترتیب آنها تحقیق کنم، اگر از دستور دیویی پیروی کنم اول آن را مرتب خواهم کرد و سپس خواهم گفت که این ترتیبی است که از تحقیق نتیجه شده است. درست است که هنگـامی کـه مـن مشـغول مرتـب کردن ورقها هستم «تغییر شکل عینی موضوع عینی» صورت خواهد گرفت؛ اما خود تعریف این را به حساب می‌آورد. هر آینه آخر سر به من بگویند: «ما می‌خواستیم ترتیب ورقها را وقتی به تو داده شدند بدانیم، نه پس از آنکـه آنهـا را از نو ترتیب دادی،» اگر من پیرو دیویی باشم در پاسخ خواهم گفـت: «افکـار شـما رویهمرفتـه بـیش از انـدازه ایسـتا (استاتیک) است. من یک شخص پویا (دینامیک) هستم و وقتی که در موضوعی تحقیق کنم ابتدا آن را چنـان تغییـر می‌دهم که امر تحقیق آسان شود.» این تصور که چنین طرز عملی صحیح و مجاز است، فقط به وسیلهٔ تمـایز هگلـی بین نمود و بود قابل توجیه است. نمود ممکن است مغشوش و پاره پاره باشد. اما بود همیشه مرتب و اُرگانیک اسـت. پس وقتی که من ورقها را مرتب می‌کنم، فقط ماهیت ابدی و حقیقی آنها را آشکار می‌سازم. اما این قسمت از نظریـهٔ دیویی هرگز تصریح نشده است. اساس نظریات دیویی را مابعدالطبیعهٔ اُرگانیسم تشکیل می‌دهد؛ اما من نمی‌دانم کـه خود او تا چه حد بر این نکته وقوف دارد.

اکنون بکوشیم آن تَکملهٔ تعریف دیویی را که برای متمایز ساختن تحقیق از انواع دیگر فعالیتهای سازمان دهنـده - مانند فعالیتهای گروهبان میدان مشق و بنّا - لازم است پیدا کنیم. قبلاً گفته می شد که تحقیق بـه واسـطهٔ غـرض خود، که معلوم ساختن حقیقت است، متمایز می‌شود. اما در نظر دیویی خود «حقیقـت» بایـد بـه عنـوان «تحقیـق» تعریف شود، نه به عکس. دیویی تعریف پرس را با نظر موافق نقل می کند که می‌گویـد: «حقیقـت» عبـارت اسـت ار «عقیده ای که سرنوشتش این باشد که همل کسانی که آن را تحقیق می‌کنند با آن موافقت کننـد.» ایـن تعریـف در خصوص اینکه آن تحقیق کنندگان چه عملی انجام می‌دهند ما را پاک بی‌خبر می‌گذارد؛ زیرا ما نمی‌توانیم بدون وارد شدن به دور بگوییم که آنها می‌کوشند حقیقت را معلوم کنند.

به نظر من نظریهٔ دکتر دیویی را می‌توان به قرار زیر بیان کرد: روابط یک اُرگانیسم بـا محـیطش گـاهی بـرای آن اُرگانیسم رضایت بخش است و گاهی نارضایت بخش. وقتی کـه نارضـایت بخـش یاشـد، وضـع را بـا انطبـاق متقابـل می توان بهتر ساخت. وقتی که تغییراتی که به وسیلهٔ آنها وضع بهتر می شود بیشتر از جانب اُرگانیسم صورت بگیرد، - این تغییرات هرگز تماماً در یکی از طرفین صورت نمی‌گیرد - فراگردی که واقع می‌شود «تحقیق» نـام دارد. مـثلاً: در جنگ انسان بشتر سرگرم تغییر محیط است، یعنی سرگرم دشمن است؛ اما در دورهٔ بازدید قبـل از شـروع جنـگ انسان بیشتر می‌پردازد به اینکه نیروهای خود را با مواضع دشـمن تطبیـق دهـد. ایـن دورهٔ قبلـی عبارتسـت از دورهٔ «تحقیق.»

اشکال این نظریه، به گمان من، این است که رابطهٔ میان عقیده و واقعیت یا واقعیاتی را که معمولاً می گوینـد آن عقیده را «تأیید» می‌کند منقطع می‌سازد. بگذارید همان مثال زنرالی را که مشغول کشیدن نقشهٔ جنگ اسـت دنبـال کنیم. هواپیماهای اکتشافی ژنرال به او گزارش می‌دهند که دشـمن فـلان تـدارکات را دیـده اسـت و او هـم متقـابلاً تدارکاتی می بیند. فهم عادی می‌گوید که اگر دشمن حرکاتی را که گفته می‌شـود انجـام داده فـی‌الواقـع انجـام داده باشد، گزارشهایی که ژنرال طبق آنها عمل می کند «صادق» است؛ و در این صورت حتی اگر ژنرال در جنگ شکسـت

هم بخورد آن گزارشها صادق باقی می ماند. دکتر دیویی این را قبول ندارد. وی عقاید را به «صادق» و «کاذب» تقسیم نمی‌کند، ولی باز به دو نوع عقیده قائل است که در صورت پیروزی ژنرال آن را «رضایت بخش» و در صورت شکست ژنرال آن را «نارضایت بخش» می‌نامیم. تا جنگ صورت نگرفته باشد، ژنرال نمی‌داند نظرش نسبت به گزارشهای پیشاهنگان خود چه باید باشد.

اگر موضوع را تعمیم دهیم می‌توانیم بگوییم که دکتر دیویی، مانند هر کس دیگری، عقاید را به دو طبقه تقسیم می کند که یکی خوب و دیگری بد است. منتها او عقیده دارد که یک عقیده ممکن است در یک زمان خوب و در زمان دیگر بد باشد. این امر در مورد نظریات ناقصی که از اسلاف خود بهتر و از اخلاف خود بدترند مصداق دارد. اینکه آیا عقیده ای خوب است یا بد بستگی دارد به اینکه آیا فعالیتهایی که آن عقیده در اُرگانیسمی که پذیرندهٔ آن است ایجاد می کند نتایجی به بار آورد که برای آن اُرگانیسم رضایت بخش باشد یا نارضایت بخش. بدین ترتیب یک عقیدهٔ راجع به رویدادی در گذشته باید نه بر حسب آنکه رویداد واقعاً روی داده است یا نه، بلکه برحسب اثرات آیندهٔ آن عقیده، در شمار عقاید «خوب» یا «بد» طبقه بندی شود. نتایج شنیدنی است. فرض کنید شخصی به من بگوید: «آیا امروز صبح با صبحانه‌ات قهوه هم نوشیدی؟» اگر من یک آدم عادی باشم، می کوشم به یاد بیاورم. اما اگر پیرو دکتر دیویی باشم، خواهم گفت: «کمی صبر کنید. من باید دو آزمایش را انجام دهم تا بتوانم جواب شما را بدهم.» و بعد ابتدا خود را معتقد می سازم که قهوه نوشیده ام؛ و نتایج این عقیده را، اگر نتایجی داشته باشد، بررسی می کنم. سپس خود را معتقد می‌سازم که قهوه ننوشیده ام؛ و باز نتایج را با یکدیگر می‌سنجم تا ببینم کدامیک رضایت بخش‌تر است. اگر یک طرف چربید تصمیم بهجواب دادن می‌گیرم؛ و الا ناچار خواهم بود اعتراف کنم که نمی‌توانم به این سؤال جواب بدهم.

اما این تازه پایان گرفتاریهای من نیست. نتایج این عقیده را که من با صبحانه قهوه نوشیده ام از کجا بدانم؟ اگر بگویم «نتایج عبارتند از فلان و بهمان،» خود این هم باید قبلاً به وسیلهٔ نتایج خود امتحان شود تا من بتوانم بدانم آنچه گفتم «خوب» بوده است یا «بد». و اگر بر این مشکل هم فائق آمدم، از کجا بدانم که کدام دسته از نتایج رضایت بخش تر است؟ یک حکم در خصوص اینکه آیا من قهوه نوشیده‌ام یا نه ممکن است مرا از رضایت سرشار کند، و حکم دیگر از تصمیم به پیش بردن سیاست صرفه جویی زمان جنگ. هر دوی اینها را می‌توان گفت که خوب است؛ اما تا حکم نکرده‌ام که کدام بهتر است نمی‌توانم بگویم که با صبحانه قهوه نوشیده‌ام یا نه. این البته مهمل است.

انحراف دیویی از آنچه تاکنون به عنوان فهم عادی در نظر گرفته شده، معلول طرد «امور واقع» از مابعدالطبیعهٔ اوست؛ بدین معنی که «امور واقع» سرسختند و نمی‌توان آنها را به میل خود تغییر داد. در این مسئله ممکن است فهم عادی در حال تغییر باشد، و شاید نظر دیویی در آینده با آنچه به صورت فهم عادی در خواهد آمد تناقض نداشته باشد.

فرق عمده میان دکتر دیویی و من این است که دیویی نسبت به عقیده به اعتبار اثرات آن حکم می‌کند، در صورتی که من در جایی که یک رویداد گذشته مورد بحث باشد آن را بر حسب عللش مورد قضاوت قرار می‌دهم. من آنچنان عقیده ای را «صادق» یا تا آنجا که میسر است نزدیک به «صدق» می‌دانم که نوع خاصی مناسب (گاه بسیار پیچیده) با علل خود داشته باشد. دکتر دیویی معتقد است عقیده‌ای دارای «جواز قابلیت اظهار» است - و دیویی این را به جای «صدق» قرار می‌دهد - که نوع خاصی اثرات بر آن مترتب باشد. این اختلاف به تفاوت جهان بینی بستگی دارد. گذشته نمی‌تواند از اعمال ما متأثر شود، و بنابراین اگر حقیقت به استناد آنچه واقع شده است معین شود از خواهشهای فعلی یا آتی مستقل است. به صورت منطقی، نمایندهٔ محدودیت قدرت بشر است. اما اگر حقیقت - یا به عبارت بهتر «جواز قابلیت اظهار» - به آینده وابسته باشد، در این صورت تا آنجا که تغییر آینده در ید قدرت ماست

می‌توانیم آنچه را باید اظهار شود تغییر دهیم. این امر معنی قدرت بشر و اختیار او را وسعت می دهد. آیا یولیوس قیصر از رودخانهٔ روبیکون گذشت؟ به نظر من جواب مثبت را یک رویداد گذشته به طرز غیر قابل تغییری ایجاب می‌کند. دکتر دیویی اتخاز تصمیم به دادن جواب مثبت یا منفی را به ارزیابی رویدادهای آینده موکول می کند؛ و دلیلی در دست نیست که این رویدادهای آینده را نشود به وسیلهٔ قدرت بشر چنان ترتیب داد که جواب منفی را رضایت بخش تر سازند. اگر من این عقیده را که یولیوس از روبیکون گذشته است خیلی خلاف ذوق خود یافتم زانوی یأس در بغل نخواهم گرفت؛ بلکه، اگر مهارت و قدرت کافی داشته باشم، می‌توانم محیط اجتماعی را چنان ترتیب بدهم که در آن این قول که یولویس قیصر از روبیکون نگذشته است «جواز قابلیت اظهار» داشته باشد.

من در سراسر این کتاب، هر جا ممکن بوده، در پی آن بوده‌ام که فلسفه ها را با محیط اجتماعی فلاسفهٔ مورد بحث ارتباط دهم. به نظرم چنین می آید که اعتقاد به قدرت بشر، و عدم تمایل به قبول «امور واقع سرسخت» مربوط است به امیدی که زاییدهٔ تولید صنعتی و تغییر علمی محیط مادی ماست. بسیاری از طرفداران دکتر دیویی نیز همین عقیده را دارند. این است که جورج ریموند گیجر George Raymond Geiger در یک مقالهٔ ستایش آمیز می‌گوید که روش دکتر دیویی «یعنی یک انقلاب فکری مربوط به طبقهٔ متوسط و غیر تماشایی، و در عین حال خیره کننده چون انقلاب صنعتی یک قرن پیش.» من به خیال خودم برای بیان همین مطلب نوشتم: «دکتر دیویی دارای جهان بینی خاصی است که در جاهایی متمایز است، با عصر صنعت و تجارت جمعی هماهنگی دارد. طبیعی است که قوی‌ترین کشش او متوجه امریکاییان باشد، و نیز طبیعی است که قدر او به وسیلهٔ عناصر مترقی در کشورهایی مانند چین و مکزیک تقریباً به یک اندازه شناخته شود.»

با کمال تأسف و تعجب من، این گفته که به نظرم به کلی بی نیش و بی ضرر بود سبب ناراحتی دکتر دیویی شد، و ایشان جواب دادند: «عات به ثبوت رسیدهٔ آقای راسل، دائر بر ارتباط دادن نظریهٔ پراگماتیستی معرفت با جنبه‌های ناگوار زندگی امریکایی ... بدان می‌ماند که من هم فلسفهٔ او را با منافع اشراف مالک انگلستان مربوط سازم.»

من به سهم خود گوشم پر است از اینکه عقایدم (به خصوص به وسیلهٔ کمونیستها) به عنوان معلول نسبتم با اشراف انگلیسی توضیح داده شود؛ و کاملاً مایلم که فرض کنم آرائم، مانند آرای هر فرد دیگری، از محیط اجتماعی متأثر است. در خصوص دکتر دیویی، اگر من راجع به تأثیرات اجتماعی مورد بحث اشتباه کرده باشم از این اشتباه متأسفم. ولی می‌بینم این تنها من نیستم که این اشتباه را مرتکب شده‌ام. مثلاً سانتایانا می‌گوید: «در [فلسفهٔ] دیویی، چنانکه در علم و اخلاق جاری، یک تمایل شبه هگلی نافذ وجود دارد که فرد را در وظایف اجتماعی‌اش حل کند و نیز هر امر مادی و واقعی را در چیزی اعتباری و انتقالی محو و مستهلک سازد.»

به نظر من چنین می‌آید که دنیای دکتر دیویی دنیایی است که در آن انسان فضای مخیله را فراگرفته است. جهان نجومی وجودش البته مورد قبول است، اما غالب اوقات نادیده گرفته می‌شود. فلسفهٔ دیویی فلسفهٔ قدرت است، گو اینکه مانند فلسفه نیچه فلسفهٔ قدرت فردی نیست؛ در این فلسفه آنچه ارزش دارد عبارت است از قدرت اجتماع. و همین عنصر قدرت اجتماعی است که به نظر من در فلسفهٔ ابزارگرایی جلب نظر کسانی را می‌کند که تسلط تازهٔ ما بر نیروهای طبیعت بیش از محدودیت‌هایی که این تسلط هنوز دارد نظرشان را گرفته است.

روش انسان در قبال محیط غیر انسانی در زمانهای مختلف عمیقاً تفاوت کرده است. یونانیان با پروایی که از غرور می‌نمودند و با اعتقادی که به جبر یا سرنوشت - که حتی از زئوس هم بالاتر بود – داشتند، با دقت و احتیاط از امری که آن را جسارت نسبت به جهان می‌دانستند پرهیز می‌کردند. قرون وسطی تسلیم را از این حد بسیار فراتر برد: خاکساری در برابر خدا نخستین وظیفهٔ فرد مسیحی بود. حس ابداع با این روش به بی‌حسی گرایید، و ابداعات بزرگ به ندرت ممکن می‌شد. رنسانس غرور انسانی را بازگردانید، ولی آن را به جایی رسانید که به آشوب و فاجعه منجر شد. رفورم و ضد رفورم تا حدی اثر آن غرور را خنثی کردند. اما فن جدید، در عین حال که به مذاق فرد ارباب منش

رنسانس چندان خوش نیست، حس قدرت جمعی جوامع بشری را بار دیگر احیا کرده است. انسانی که در گذشته سخت وضیع و خاکسار بود اکنون رفته رفته خود را خدا می‌پندارد. پاپینی Papini، پراگماتیست ایتالیایی، می‌گوید که باید «تقلید از خدا» را به جای «تقلید از مسیح» قرار دهیم.

در همهٔ اینها، من خطر بزرگی احساس می‌کنم - خطر امری که می‌توان آن را گستاخی به کائنات نامید. تصور «حقیقت،» به عنوان امری متکی بر واقعیاتی که عمدتاً از حدود تسلط بشر خارجند، یکی از طرقی بوده است که فلسفه تاکنون به وسیلهٔ آنها عنصر لازم افتادگی و فروتنی را در سرشت بشر داخل کرده است. وقتی که این قید از پای غرور برگرفته شود، قدم دیگری در راه نوع خاصی از جنون برداشته خواهد شد - یعنی جنون مستی از قدرت که با فیخته به فلسفه راه یافت و انسان جدید، خواه فیلسوف باشد و خواه نباشد، مستعد دچار شدن به آن است. من عقیده پیدا کرده‌ام که این مستی بزرگترین خطر عصر ماست؛ و هر فلسفه‌ای، هر چند من غیر قصد، بدان کمک کند خطر یک فاجعهٔ اجتماعی عظیم را افزایش داده است.

فصل سی و یکم

فلسفهٔ تحلیل منطقی

از زمان فیثاغورس تا کنون، میان کسانی که افکارشان بیشتر از ریاضیات الهام گرفته و کسانی که بیشتر از علوم تجربی متأثر بوده‌اند، در عرصهٔ فلسفه مخالفتی وجود داشته است. افلاطون و توماس اکویناس و اسپینوزا و کانت در شمار گروهی هستند که می‌توان آن را گروه ریاضی نامید؛ دموکریتوس و ارسطو و تجربیان جدید از لاک به بعد به دستهٔ مقابل تعلق دارند. در عصر ما یک مکتب فلسفی پدید آمده است که می‌کوشد اصول ریاضی را از مذهب فیثاغوری تصفیه کند و مذهب تجربی را با علاقه به قسمتهای استنتاجی معرفت بشری بهم آمیزد. هدفهای این مکتب از هدفهای غالب فلاسفهٔ گذشته کمتر جالب و تماشایی است؛ ولی مقداری از توفیقهای آن به اندازهٔ توفیقهای رجال علم استحکام دارد.

سرچشمهٔ این فلسفه توفیقهای ریاضیدانهایی است که برای تصفیهٔ علم ریاضی از مغالطات و استدلالات معیوب و غیر دقیق بکار پرداختند. ریاضیدانهای بزرگ قرن هفدهم خوشبین و مشتاق به اخذ نتایج سریع بودند؛ نتیجتاً مبانی هندسهٔ تحلیلی و حساب انفینی‌تزیمال (infinitesimal) را سست و نامطمئن باقی گذاردند. لایب نیتس به انفینی‌تزیمالهای واقعی اعتقاد داشت اما این اعتقاد، هر چند مناسب مابعدالطبیعهٔ وی بود، هیچ اساس استواری در ریاضیات نداشت. چیزی از وسط قرن نوزدهم نگذشته بود که وایرشتراس Weierstrass نشان داد که چگونه می‌توان محاسبه را بدون انفینی تزیمالها اثبات کرد، و بدین ترتیب سرانجام حساب را از لحاظ منطقی مطمئن ساخت. پس از وی گئورک کانتور Georg Cantor آمد که نظریهٔ پیوستگی و عدد بی‌نهایت را پدید آورد.

«پیوستگی» تا قبل از تعریف کانتور لفظ مبهمی بود که برای فلاسفه ای مانند هگل، که می‌خواستند غل و غش مابعدطبیعی داخل ریاضیات کنند، مناسب بود. کانتور معنای دقیقی به این لفظ داد و نشان داد که پیوستگی، طبق تعریف او، تصوری است که مورد احتیاج ریاضیدانها و فیزیکدانهاست. بدین وسیله، مقدار زیادی عرفان بافی، مانند عرفان بافیهای برگسون، کهنه و منسوخ شد.

کانتور همچنین بر معظل منطقی دیرپایی که دربارهٔ بی‌نهایت وجود داشت فائق آمد. سلسلهٔ اعداد صحیح از ۱ به بالا را در نظر بگیرید. چند تا از این اعداد وجود دارد؟ واضح است که تعداد آنها نهایت ندارد. تا عدد هزار، هزار تا و تا عدد میلیون، یک میلیون از این اعداد وجود دارد. هر عدد متناهیی را که ذکر کنید، مسلماً از آن بیشتر عدد وجود دارد، و پس از آن هم تعددی وجود دارند که بزرگترند. بنابراین تعداد اعداد صحیح متناهی باید یک عدد بی‌نهایت باشد. اما اینجاست که یک امر عجیب پیش می‌آید: یعنی تعداد اعداد زوج باید مساوی تعداد مجموع اعداد صحیح باشد. به دو ردیف زیر توجه کنید:

۱ , ۲ , ۳ , ۴ , ۵ , ۶ , ...

۲ , ۴ , ۶ , ۸ , ۱۰ , ۱۲ , ...

در مقابل هر یک از اعداد ردیف بالا، یک عدد در ردیف پایین وجود دارد. پس تعداد جملات هر دو ردیف باید برابر باشد؛ و حال آنکه ردیف زیر فقط نیمی از جملات ردیف بالا را دربردارد. لایب نیتس که متوجه این موضوع شده

بود آن را به تناقض تعبیر کرد و چنین نتیجه گرفت که مجموعه‌های بی‌نهایت وجود دارند، اما اعداد بی‌نهایت وجود ندارند. کانتور تناقض بودن این امر را جسورانه منکر شد، و حق داشت، زیرا که این امر غرابتی بیش نیست.

گئورگ کانتور گفت مجموعهٔ «بی‌نهایت» عبارت است از مجموعه ای که دارای اجزائی باشد حاوی همان تعداد جملات که خود مجموعه حاوی است. بر این اساس، کانتور توانست یک نظریهٔ ریاضی بسیار جالب برای اعدا بی‌نهایت بنا کند، و بدان وسیله یک عرصهٔ تمام را که سابقاً دستخوش ابهام و سردرگمی بود وارد قلمرو منطق دقیق و قاطع ساخت.

مرد مهم بعدی فرگه Frege بود که نخستین اثر خود را در ۱۸۷۹ نوشت و تعریف خود را از «عدد» در ۱۸۸۴ انتشار داد؛ اما این مرد به رغم ماهیت دوران گشای کشفیاتش پاک ناشناس ماند، تا آنکه من در ۱۹۰۳ توجه جهانیان را به سوی او جلب کردم. جالب اینجاست که پیش از فرگه هر تعریفی که برای عدد عنوان شده بود حاوی لغزشهای منطقی اساسی بود. معمول این بود که «عدد» را با «تکثر» یکی بدانند. اما یک مورد «عدد» عبارت است از یک عدد جزئی، مثلاً ۳؛ و یک مصداق ۳ عبارت است از یک سه گانهٔ جزئی. این سه گانه یک تکثر است، اما طبقهٔ همهٔ سه گانه‌ها - که فرگه آن را با عدد ۳ یکی ساخت - عبارت است از تکثری از تکثرات؛ و عدد به طور کلی، که ۳ یک مصداق آن است، عبارت است از تکثری از تکثراتی از تکثرات. اشتباه دستوری (گرامری) اساسی عوضی گرفتن این موضوع با تکثر بسیط یک سه گانهٔ معین تمامی فلسفهٔ عدد را پیش از فرگه یکپارچه مهمل ساخته بود، به محدودترین معنای کلمهٔ «مهمل».

از کار فرگه چنین نتیجه شد که حساب، و ریاضیات محض به طور کلی، نیست مگر امتداد منطق قیاسی. این امر نظریهٔ کانت را، ناظر بر آنکه قضایای حسابی «ترکیبی» و متضمن رجوع به زمان هستند، منتفی کرد. رشد ریاضیات محض از منطق در کتاب «اصول ریاضی» Principia Mathmatica، به قلم وایتهد و خود من، به تفصیل تشریح شد.

بتدریج روشن شد که قسمت بزرگی از فلسفه را می‌تون به چیز که می‌توان آن را «تألیف کلام» (یا «نحو» syntax) نامید تقلیل داد. هر چند این کلمه را باید به معنای قدری وسیعر از آنچه تاکنون معمول بوده بکار بریم. بعضی، به خصوص کارناپ Carnap، این نظریه را عنوان کرده اند که همهٔ مسائل فلسفی در واقع تألیفی (یا «نحوی») هستند، و اگر از ضعف تألیف یا اشتباه نحوی احتراز شود، مسئلهٔ فلسفی یا حل می‌شود یا لاینحل بودنش معلوم می‌شود. من گمان می‌کنم، و کارناپ هم اکنون موافق است، که در این مطلب اغراق شده است؛ اما شکی نمی‌توان داشت که موارد استعمال تألیف فلسفی در ارتباط با مسائل قدیم بسیار زیاد است.

من مورد استعمال آن را با توضیح مختصری از آنچه «نظریهٔ وصفی» (theory of descriptions) نامیده می‌شود روشن خواهم ساخت. منظور من از «وصف» عبارتی است از قبیل «رئیس جمهور لاحق ایالات متحده،» که در آن شخصی یا شیئی، نه به اسم، بلکه به وسیلهٔ خاصیتی که فرضاً یا علماً خاص او یا آن است توصیف می‌شود. این قبیل عبارات گرفتاریهای فراوانی را باعث شده بودند. فرض کنید که من بگویم «کوه طلایی وجود ندارد،» و فرض کنید که شما بپرسید «آن چیست که وجود ندارد؟» به نظر می‌رسد که اگر من بگویم «کوه طلایی است که وجود ندارد،» نوعی وجود به آن نسبت داده‌ام. پیداست که منظورم این نیست که گفته باشم «دایرهٔ مربع وجود ندارد.» از این امر ظاهراً چنین بر می‌آمد که کوه طلایی یک چیز و دایرهٔ مربع چیز دیگری است، و حال آنکه هیچکدام وجود ندارند. نظریهٔ وصفی برای رفع این مشکل و سایر مشکلات طرح شد.

مطابق این نظریه وقتی که بیان حاوی عبارت وصفی دست تحلیل شود، عبارت وصفی از میان می‌رود. مثلاً: «سعدی نویسندهٔ گلستان بود.» نظریهٔ وصفی این بیان را چنین ترجمه می‌کند:

«یک و فقط یک مرد گلستان را نوشت، و آن مرد سعدی بود.»

یا از این کاملتر:

«امر C هست، به طوری که قول «X گلستان را نوشت» در صورتی که عبارت X عبارت باشد از C صادق و الا کاذب است؛ به علاوه C سعدی است.»

معنی قسمت اول این جمله، یعنی قبل از کلمهٔ «به علاوه،» چنین تعریف می‌شود: «نویسندهٔ گلستان وجود دارد (یا وجود داشت یا وجود خواهد داشت).» بدین ترتیب بیان «کوه طلایی وجود ندارد» یعنی:

«امر C نیست، به طوری که «X کوه و طلایی است» در صورتی که X عبارت باشد از C صادق و الا کاذب است.»

با این تعریف معمای اینکه وقتی می‌گوییم «کوه طلایی وجود ندارد» منظور چیست، از میان برمی‌خیزد.

مطابق این نظریه، «وجود» فقط بر اوصاف قابل حمل است. می‌توانیم بگوییم «نویسندهٔ گلستان وجود دارد»؛ اما گفتن اینکه «سعدی وجود دارد» از لحاظ دستور زبان غلط است، یا به عبارت بهتر ضعف تألیف دارد. این مطلب به دو هزار سال گیجی و گمگشتگی در خصوص «وجود» که با رسالهٔ «ته‌تتوس» افلاطون آغاز شد پایان می‌دهد.

یکی از نتایج کاری که مورد بحث ما بود عبارت است از فرود آوردن ریاضیات از جایگاه بلندی که از زمان فیثاغورس و افلاطون گرفته است، و از میان بردن بدگمانی نسبت به اصالت تجربه که از جایگاه ریاضیات ناشی شده است. درست است که معرفت ریاضی به واسطهٔ استقرا از تجربه حاصل نشده، یعنی دلیل اعتقاد ما به اینکه ۲ به‌علاوهٔ ۲ می‌شود ۴ این نیست که ما به کرات از طریق مشاهده دریافته‌ایم که دو دو تا می‌شود چهارتا. بدین معنی، معرفت ریاضی تجربی نیست. اما در عین حال معرفت ریاضی عبارت از معرفت «از پیشی» دربارهٔ جهان هم نیست. این معرفت در حقیقت معرفت لفظی است. «۳» یعنی «۲+۱»، و «۴» یعنی «۳+۱». از اینجا نتیجه می‌شود (گرچه دلیل آن مطول است) که معنی «۴» همان «۲+۲» است. پس معرفت ریاضی دیگر مرموز نیست. ماهیتاً درست مانند این «حقیقت بزرگ» است که یک ذرع چهار چارک است.

فیزیک نیز مانند ریاضیات مواد کار در اختیار فلسفهٔ تحلیل منطقی گذاشته است. این امر به خصوص به واسطهٔ نظریهٔ نسبیت و مکانیک کوانتوم واقع شده است.

آنچه در نظریهٔ نسبیت برای شخص فیلسوف اهمیت دارد عبارت است از قرار دادن «زمانمکان» به جای زمان و مکان. فهم عادی جهان مادی را مرکب می‌پندارد از «چیزها»یی که در مدت زمان معینی باقی می‌مانند، و در مکان حرکت می‌کنند. فلسفه و فیزیک مفهوم «چیز» را به مفهوم «شئ مادی» پرورش داد، و شئ مادی را متشکل دانست از ذراتی که هر یک بسیار کوچکند و هر یک در سراسر زمان باقی هستند. اینشتین Einstein رویداد را به جای ذره قرار داد. هر رویدادی نسبت به هر رویداد دیگر رابطه ای دارد موسوم به «فاصله» که به طرق مختلف به «عنصر زمانی» و «عنصر مکانی» قابل تحلیل است. انتخاب طرق مختلف تحلیل اختیاری است و هیچیک از آن طرق از لحاظ نظری بر دیگری رجحان ندارد. اگر دو رویداد **الف** و **ب** داشته باشیم، ممکن است چنین اتفاق بیفتد که به یک اعتبار آن دو همزمان باشند و به اعتبار دیگر **الف** مقدم بر **ب** باشد و حسب قرار داد دیگر **ب** مقدم بر **الف**. هیچ امر واقع مادی با این اعتبارات مطابقت ندارد.

از این همه ظاهراً چنین نتیجه می‌شود که «مادهٔ» فیزیک را رویدادها تشکیل می‌دهند، نه ذرات. آنچه ذره پنداشته می شد باید سلسله از رویدادها پنداشته شود. آن سلسلهٔ رویدادها که جای ذره را می‌گیرد دارای خواص فیزیکی مهمی است، و بنابراین توجه ما را جلب می کند. اما این سلسلهٔ رویدادها بیش از هیچ سلسلهٔ رویدادهای دیگری که ما به طور دلخواه از بقیه جدا کنیم مادیت ندارد. بدین ترتیب «ماده» جزو جنس نهایی جهان نیست، بلکه فقط طریق مناسبی است برای اینکه رویدادها را جمع کنیم و به صورت بسته‌هایی درآوریم.

نظریهٔ کوانتوم این نتیجه را تقویت می‌کند، اما اهمیت فلسفی عمدهٔ آن این است که این نظریه می‌گوید پدیده‌های فیزیکی ممکن است ناپیوسته باشند. این نظریه می گوید که در یک اتم (برحسب تعریف بالا) وضع خاصی از امور به مدت معینی باقی می‌ماند و سپس ناگهان وضع محدوداً متفاوتی از امور جای آن را می‌گیرد.

معلوم می‌شود که پیوستگی حرکت، که همیشه فرض گرفته می شد، سبق ذهنی بیش نبوده است، اما فلسفهٔ مناسب با نظریهٔ کوانتوم هنوز به طور کافی و وافی پرورش نیافته است. من گمان می‌کنم که این فلسفه مستلزم بریدنهایی از نظریهٔ قدیم زمان و مکان خواهد بود اساسی‌تر از بریدنهایی که نظریهٔ نسبیت لازم آورده است.

در عین حال که فیزیک از مادیت ماده کاسته، روانشناسی هم ذهنیت ذهن را کمتر ساخته است. ما در یکی از فصول گذشته فرصتی به دست آوردیم تا همخوانی اندیشه ها را با انعکاس مشروط مقایسه کنیم. نظریهٔ اخیر، که جای نظریهٔ سابق را گرفته، آشکارا بسیار فیزیولوژیک‌تر است. (این فقط از باب مثال است؛ من میل ندارم در توسعهٔ دامنهٔ انعکاس مشروط مبالغه کنم.) بدین ترتیب فیزیک و روان شناسی از هر دو نهایت به یکدیگر نزدیک شده اند، و نظریهٔ «توحید خنثی» را، که با انتقاد ویلیام جیمز از «آگاهی» پیش کشیده شد، ممکن‌تر ساخته‌اند. تمایز بین روح و ماده از دین وارد فلسفه شد، گو اینکه مدتها چنین به نظر می‌رسد که این تمایز دارای مبانی معتبری است. به نظر من روح و ماده هر دو فقط عبارتند از طرق مساعدی برای دسته بندی رویدادها. قبول می‌کنم که بعضی رویدادهای منفرد فقط به دسته های مادی تعلق دارند؛ اما رویدادهای دیگر به هر دو نوع دسته ها متعلقند، و بنابراین در عین حال هم مادی و هم روانی هستند. این نظریه باعث می‌شود که تصور ما از ساختمان جهان بسیار ساده شود.

فیزیک و روانشناسی جدید پرتو تازه ای بر مسئلهٔ دیرین ادراک می اندازند. اگر چیزی که بتواند «ادراک» نامیده شود وجود داشته باشد، این چیز باید تا حدی معلول شئ مُدرَک باشد؛ و اگر منشأ معرفت واقع شود، باید کمابیش به شئ اصلی شباهت داشته باشد. احراز شرط اول فقط در صورتی ممکن است که سلسله های علّی کمابیش مستقل از مابقی جهان وجود داشته باشند. علم فیزیک می‌گوید که قضیه از همین قرار است. امواج نور از خورشید به زمین می‌آیند و در جریان این عمل تابع قوانین خود هستند. این امر فقط به تقریب صادق است. اینشتین نشان داده است که اشعه‌های نور از نیروی جاذبه متأثر می‌شوند. وقتی که به جو می‌رسند دچار انعکاس می‌شوند و پاره ای از آنها بیش از پارهٔ دیگر پراکنده می‌شوند. وقتی که به چشم بشر می رسند بسیاری چیزها اتفاق می افتد، که در جای دیگر اتفاق نمی افتد، و سرانجام به امری که «دیدن خورشید» نام دارد ختم می شود. اما هر چند خورشیدی که به نظر ما می رسد با خورشید ستاره شناسان فرق بسیار دارد، باز آن خورشید مأخذی است برای معرفت براین خورشید، زیرا که «دیدن خورشید» با «دیدن ماه،» به طرقی که به طور علّی به تفاوت میان خورشید ستاره شناسان و ماه ستاره شناسان مربوط می شود تفاوت می‌کند. ولی آنچه ما بدین طریق می‌توانیم از اشیای مادی بدانیم فقط عبارت است از بعضی خواص ساختمانی مجرد. ما می‌توانیم بدانیم که خورشید به یک معنی گرد است، گرچه نه کاملاً بدان معنی که ما آن را گرد می بینیم؛ ولیکن دلیلی در دست نداریم که خورشید را روشن یا گرم بپنداریم، زیرا که علم فیزیک می‌تواند، بی آنکه روشن و گرم بودن خورشید را فرض بگیرد، چنین نمودن آن را توضیح دهد. بنابراین معرفت ما از جهان مادی فقط معرفت مجرد و ریاضی است.

فلسفهٔ تجربیت تحلیلی جدید، که من مجملی از آن را نقل کردم، به واسطهٔ شرکت دادن ریاضیات و پروردن یک روش منطقی قوی با تجربیت لاک و بارکلی و هیوم تفاوت دارد. بدین ترتیب قادر است که در مورد بعضی از مسائل به جوابهای قطعی برسد که بیشتر کیفیت علمی دارند تا فلسفی. این فلسفه در قیاس با فلسفه های دستگاه سازان این حُسن را دارد که به جای آنکه ناچار باشد با یک ضربه نظریهٔ یکپارچه‌ای راجع به سراسر جهان اختراع کند، می‌تواند مسائل خود را یک یک مورد بررسی قرار دهد. روشهای آن از این لحاظ به روشهای علم شباهت دارد. من

شکی ندارم که، تا آنجا که معرفت فلسفی میسر است، این روشهاست که باید جستجو شود. و نیز شکی نـدارم کـه بـا این روشها بسیاری از مسائل کهن کاملاً قابل حل است.

اما عرصهٔ پهناوری هم باقی می‌ماند که در آن روشهای علمی کافی نیستند، و از قـدیم بـه قلمـرو فلسـفه درآمـده است. این عرصه مسائل نهایی ارزش را در بردارد. مثلاً علم به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند که لذت بردن از قساوت بـد است. هر معرفتی که ممکن باشد از طریق علم ممکن است؛ اما چیزهایی که اصالتاً به احساس مربوط می‌شوند بیرون از قلمرو علم قرار می‌گیرند.

فلسفه، در سراسر تاریخ خود، از دو جزء تشکیل شده که به طور ناهماهنگ ترکیب یافته انـد؛ ایـن دو جـزء یکـی تفکر دربارهٔ ماهیت جهان است و دیگری نظریهٔ اخلاقی یا سیاسی است دربارهٔ بهترین شیوهٔ زیستن. نـاتوانی در جـدا کردن این دو جزء با تمایز کافی، سرچشمهٔ تفکر مغشوش فراوان بوده است. فلاسفه، از افلاطون تا ویلیام جیمز، اجازه داده اند که عقایدشان دربارهٔ ساختمان جهان تحت تأثیر تمایل به تهذیب اخلاق واقع شود؛ یعنی چـون بنـابر فـرض خود می‌دانستند چه معتقداتی مردم را فضیلتمند خواهد ساخت، پس براهینی اختـراع کردنـد، آن هـم غالبـاً بسـیار سفسطه آمیز، تا صحت این معتقدات را ثبات کنند. من به سهم خود این تمایل را، بنابر مبانی اخلاقی و عقلی هر دو، مردود می‌دانم. فیلسوفی که صلاحیت حرفه ای خود را صرف امری جز از پژوهش بـی‌طرفانـهٔ حقیقـت کنـد، اخلاقـاً مرتکب نوعی خیانت می شود. و وقتی که پیش از تحقیق فرض بگیرد که معتقدات خاصی، صحیح یـا غلـط، چناننـد که رفتار خوب را باعث می‌شوند دامنهٔ تفکر فلسفی را طوری می‌سازد که فلسفهٔ را از قدر و قیمت می‌اندازد. فیلسـوف حقیقی کسی است که آمادهٔ بررسی همهٔ مفاهیم و تصورات باشد. همینکه آگاهانه یا ناآگاهانه حـدودی معـین کنـیم، فلسفه از ترس فلج می‌شود. سانسور دولتی، که هـر کـه را دهـن بـه اظهـار «افکـار خطرنـاک» بگشـاید بـه مجـازات می‌رساند، زمینه پیدا می‌کند و در حقیقت خود فیلسوف قبلاً این سانسور را بر تحقیقات خود تحمیل کرده است.

از لحاظ فکری، تأثیر ملاحظات اخلاقی غلط بر فلسفه عبارت بوده است از سد کردن راه ترقی، تـا حـد زیـاد. مـن شخصاً عقیده ندارم که فلسفه بتواند صحت یا بطلان احکام دینی را اثبات کند، اما از افلاطون تا کنـون اکثـر فلاسـفه جزو وظیفهٔ خود دانسته اند که «دلایلی» برای اثبات بقای روح و وجود خدا بیاورند. از دلایل اسلاف خـود عیبجـویی کرده‌اند. توماس قدیس دلایل انسلم قدیس را رد کرده است و کانت دلایل دکارت را. امـا هـر کـدام دلایـل جدیـدی خاص خود فراهم کرده‌اند. و برای آنکه دلایل خود را معتبر جلوه دهنـد، ناچـار شـده‌انـد در منطـق مغالطـه کننـد و ریاضیات را با عرفانیات بالایند، و مدعی شوند که تعصبات عمیق اشراقی است که از آسـمان بـر ایشـان حوالـه شـده است.

همهٔ اینها از نظر فلاسفه‌ای که تحلیل منطقی را وظیفهٔ عمدهٔ فلسفه قرار مـی دهنـد مـردود اسـت. ایـن فلاسـفه صراحتاً اعتراف می کنند که عقل بشر برای یافتن جوابهای قاطع بسیاری از مسائل که برای بشر اهمیـت عمیـق دارد قاصر است. اما حاضر نیستند باور کنند که یک طریق تفکر «عالی‌تر» هم وجود دارد که به واسـطهٔ آن مـا مـی‌تـوانیم حقایقی را که از نظر علم و عقل پنهان است کشف کنیم. در ازای طرد این طرز فکر به پاداشی رسیده اند، که عبـارت از کشف این امر که بسیاری از مسائل را، که سابقاً در تیرگی مابعدالطبیعه نهفته بودند، اکنون می‌توان به دقـت، و بـه وسیلهٔ روشهای عینی که از مشرب فلاسفه هیچ چیزی جز میل به فهمیدن را در کار خود دخالت نمـی‌دهـد، جـواب داد. مسائلی از این قبیل را در نظر بگیرید: عدد چیست؟ زمان و مکان چیسـتند؟ روح چیسـت؟ مـاده چیسـت؟ مـن نمی‌گویم که می‌توانیم همینجا و هم اکنون به این مسائل کهن پاسخ دهیم، ولی می‌گویم روشی کشف شده است که به وسیلهٔ آن، مانند علم، می‌توانیم مرتباً به حقیقت نزدیک شویم؛ و در این روش هر مرحلهٔ جدیدی از اصلاح مراحـل گذشته - و نه ردّ کردن آن - نتیجه می‌شود.

در قیل وقال تعصبات متضاد، یکی از چند نیروی وحدت بخش انگشت شمار همانا صداقت علمی است؛ و منظور من از آن عبارت است از عادت مبتنی ساختن معتقدات بر مشاهدات و استنباطاتی همانقدر غیر شخصی و همانقدر عاری از تمایلات محلی و مشربی که از عهدهٔ نوع بشر برمی‌آید. اصرار و ابرام برای داخل کردن این فضیلت در فلسفه، و اختراع روش نیرومندی که این فضیلت به واسطهٔ آن مثمر ثمر واقع شود، محاسن عمدهٔ آن مکتب فلسفی است که من یکی از اعضایش هستم. عادت راستکاری دقیق که در اجرای این روش فلسفی کسب شده است می‌تواند در تمام عرصهٔ فعالیت بشر گسترش یابد، و هر جا وجود داشته باشد از تعصب بکاهد و بر ظرفیت همدردی و تفاهم بیفزاید. فلسفه، با رها کردن قسمتی از دعاوی جزمی خود، از الهام بخشیدن راه و رسم زیستن باز نمی‌ماند.